



## Males que vêm dos deuses: esboço de uma antropologia da doença na Grécia Antiga

God-sent misfortunes: sketching an anthropology of disease in Ancient Greece

Agatha Pitombo Bacelar<sup>1</sup>

e-mail: agathabacelar@unb.br

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9033-8176>

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v9i1.38138>

**RESUMO:** Ancorada na materialidade do corpo, a elaboração sociocultural da doença é reveladora das antropologias nativas, da produção de modelos do humano no seio das culturas. Por mais que a irrupção de problemas biológicos tenha alcance universal, afetando humanos no mundo inteiro ao longo de todas as épocas, as maneiras de experimentá-los e de concebê-los, as práticas segundo as quais são enfrentados e as relações intersubjetivas em torno deles tecidas são construídas no interior de uma situação cultural e histórica bem específica. Dialogando com estudos de antropologia da doença, o presente artigo investiga as dinâmicas de sentido subjacentes às representações de doenças como forma de punição divina na Grécia Antiga, sobretudo em Hesíodo e Homero. Constata-se que a atribuição da origem de doenças às divindades pode tanto se inscrever em uma vindicta específica quanto remeter ao caráter fortuito das doenças a que toda gente está suscetível. Contudo, ambos os sentidos não deixam de articular a ordem do corpo e a ordem social. Na medida em que o antropomorfismo divino grego faz coincidir em um único vocábulo, *timé*, a estima social humana e a divina, que se expressa em atos de culto, a doença pode remeter à justiça divina quer em uma dinâmica retributiva como punição, quer em uma dinâmica distributiva que garante a distinção ontológica entre mortais e imortais

**PALAVRAS-CHAVE:** doença; justiça divina; Grécia Antiga; *timé*; *hýbris*

**ABSTRACT:** Anchored in the materiality of the body, the socio-cultural construction of disease reveals natives anthropologies, the production of models of humanity at the heart of cultures. Notwithstanding the universal range of biological troubles affecting all humans throughout space and time, the ways of coping with and thinking about them, the practices in use to fight them, and the intersubjective relationships weaved around them are constructed at each cultural and historical specific situation. In a dialogue with studies in disease anthropology, this article investigates the dynamics of meaning underlying the representations of disease as a divine punishment in Ancient Greece, with special attention to Hesiod and Homer. It notes that god-sent diseases may be inscribed both in a specific instance of divine vendetta and in a reference to the fortuitous character of the diseases to which everybody is susceptible. None the less, both meanings link up the order of the body and the order of society. Since Greek divine anthropomorphism makes coincide human and divine, cult-expressed, social esteem in a single notion, *timé*, diseases can respond to divine justice not only as a punishment in a retributive dynamic, but also in a distributive one, ensuring the ontological distinction between mortals and immortals.

**KEYWORDS:** disease; divine justice; Ancient Greece; *timé*; *hýbris*

<sup>1</sup> Professora de Língua e Literatura Grega da Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.



## **Introdução: a dimensão antropológica da doença**

O esquema narrativo compreendendo uma transgressão, a doença como punição, o recurso à adivinhação e o restabelecimento da saúde por meio da instituição de um ritual não é exclusivo da Grécia Antiga, mas é também bastante difundido em outras sociedades, de forma que os estudos de antropologia da doença podem se referir à doença-sanção como um dos modelos de representação da doença com vocações transculturais. Mas a despeito da (ou talvez por causa da) banalização que a caracteriza, essa figura da doença-sanção deve ser examinada mais de perto. Pois, para além dos elementos de enredo comuns, toda atualização desse esquema recorre a um conjunto de relações de sentido muito variáveis de uma cultura a outra, o que é uma observação válida não apenas para a doença-sanção, mas também para a noção mesma de doença, pura e simplesmente. Por mais que a irrupção de problemas biológicos tenha alcance universal, afetando os humanos no mundo inteiro ao longo de todas as épocas, as maneiras de experimentá-los e de concebê-los, as práticas segundo as quais são enfrentados e as relações intersubjetivas em torno deles tecidas são construídas no interior de uma situação cultural e histórica bem específica. A ordem do corpo, a ordem da sociedade e a ordem do mundo se imbricam e se interpenetram, e, não raro, o questionamento de uma implica ou acarreta o questionamento da outra<sup>2</sup>.

Estando fortemente ancorada na materialidade do corpo e do sofrimento, a elaboração sociocultural da doença é reveladora das antropologias nativas, da produção de modelos do humano no seio das culturas, não somente pelas formas de agir que ela suscita (as manipulações do corpo, as práticas de cura, as experiências da doença), mas também pela operacionalização de identidades que se constroem por essas próprias formas.

Por exemplo, entre várias comunidades do noroeste da Amazônia, os seres vivos se dividem em diversas categorias: plantas, animais, humanos, espíritos, artefatos etc. Todos esses seres podem ser, ou em alguns casos certas espécies de cada categoria, qualificados como “pessoa”, noção que remete à faculdade de agir intencionalmente e de assumir o ponto de vista do sujeito linguístico – com efeito, segundo Viveiros de Castro (2002, p. 347-399), as palavras que em geral são traduzidas por “pessoa” nas pesquisas antropológicas funcionam como pronomes nas línguas nativas (como em português “a gente” tem um emprego pronominal). Além disso, todos os seres se inserem no mesmo

---

<sup>2</sup> As relações entre as representações do corpo e da sociedade na construção social das doenças e das medicinas estão evidentemente no centro das reflexões dos estudos da antropologia da doença, tais como os desenvolvidos por Augé & Herzlich (1984); Zempléni (1985); Good (1998); Fainzang (1989); Le Breton (2008); sobre o modelo da doença-sanção cf. La Plantine (1986, p. 362-365).

sistema sociocosmológico no interior do qual as relações entre as categorias se definem em termos predatórios. Mas tais categorias determinam somente as relações entre os seres vivos, e não sua posição em uma hierarquia ontológica, pois essas posições dependem do corpo a partir do qual a perspectiva é assumida. Se para os humanos os animais são animais e os espíritos, espíritos, para os espíritos os humanos e os animais são animais e, para os animais, os humanos e os espíritos são espíritos. Diante dessa intercambialidade das perspectivas ancoradas nas formas e nos afetos do corpo, que Viveiros de Castro chama de “multinaturalismo amazônico”, o mesmo evento adquire significações distintas a partir de cada perspectiva: aquilo que os humanos consideram um ato de caça, os animais veem como guerra; e aquilo que, para os humanos, é uma doença causada por um ato de feitiçaria se revela, aos olhos dos animais, um ato de guerra de captura. Mais especificamente, para os Wari’, várias doenças são consideradas como um ataque do espírito de animais que, para se vingar da captura dos seus pelos humanos (caça, aos olhos humanos), captura a “alma” do doente para transformá-la em um parente, notadamente oferecendo-lhe o mesmo alimento que os animais comem. De forma que, como apontou Fausto (2002), a doença por “raptó da alma” comporta duas ordens de realidade: para os parentes humanos do doente – que observam a sua perda de força e vitalidade – trata-se de uma morte, ao passo que para a entidade que roubou a alma do doente, trata-se de transformá-lo em um novo parente. A doença seria, assim, a predação familiarizante dos animais. Em sua alteridade radical, que termina por colocar em questão a universalidade da dicotomia Natureza e Cultura, o exemplo amazônico nos mostra até que ponto as representações da doença se ancoram nas concepções nativas sobre o humano e suas relações com o mundo. E o interesse de apresentar este exemplo, mesmo de maneira tão breve e superficial, não se limita a demonstrar que a diversidade das representações da doença é proporcional à diversidade das culturas em geral. O exemplo demonstra igualmente que, como consequência da constatação dessa diversidade, para apreender as especificidades da representação da doença no interior de cada cultura, o exercício comparativo, diferencial e contrastivo é uma etapa indispensável.

É claro, há doenças e doenças. Buscar uma projeção de um sistema ontológico por trás de toda e qualquer representação da doença equivaleria a incorrer em risco de superinterpretação. Como nota com razão Olivier de Sardan (1999, p. 15–26)<sup>3</sup>, no que diz respeito às representações das entidades nosológicas, a pluralidade é de regra e, em quase todas as culturas, ao lado de doenças que põem em jogo toda uma dinâmica social, existem doenças prosaicas. Assim, é importante distinguir a doença, como uma noção geral e abstrata, de suas manifestações particulares com gravidades, valores e significações muito variáveis. Para tomar exemplos das sociedades ocidentais contemporâneas, pensemos nas diferenças entre um simples resfriado e a AIDS, a Zika e a atual pandemia de COVID-19, com

<sup>3</sup> Em resposta à abordagem holística dos estudos de Augé e Herzlich, Olivier de Sardan chama a atenção para os riscos de superinterpretação e para os limites da “busca do sentido” das doenças, sendo esta última expressão uma referência à obra organizada por Augé & Herzlich (1984).

todos os seus desafios sociais, morais, econômicos, políticos e institucionais; ou, ainda, na atribuição de doenças a um ataque de feitiçaria, nas comunidades do oeste da França estudadas por Favret-Saada (1997) nos anos 1960, quando o distúrbio biológico fazia parte de uma série contínua de desgraças inexplicáveis de outra forma.

Da mesma forma, é importante estabelecer uma distinção entre as experiências da doença e seus possíveis usos discursivos. Decerto, os dois interagem constantemente e só podem ser dissociados em nível analítico. Os valores simbólicos em jogo nos segundos informam as primeiras, da mesma forma que as primeiras estão na base das redes de sentido que constituem os segundos. Essa diferenciação permanece, no entanto, útil, na medida em que a “busca do sentido” para experiência pessoal e social da doença é em geral determinada pela procura de uma cura. Quando um distúrbio resiste às práticas de cuidado disponíveis, ou até mesmo a uma identificação, tal busca de sentido integra uma inquietação voltada para a cura; não raro, essa busca termina com a simples atribuição de um nome, um diagnóstico. Por outro lado, nos usos ficcionais da doença, quando as coerções do sofrimento não remetem diretamente à materialidade do corpo, mas são postas a serviço de uma construção simbólica, as significações simbólicas da doença tendem a adquirir um alcance antropológico mais acentuado.

### **Doença, condição humana e justiça divina em Hesíodo**

Tal alcance antropológico fica evidente na narrativa hesiódica da fabricação de Pandora em *Os trabalhos e os dias*. Ao oferecer uma definição da humanidade centrada na necessidade do trabalho agrícola, a narrativa apresenta as doenças como características das vidas humanas cuja condição é determinada pelo advento da primeira mulher. As doenças são associadas à falta de prosperidade a que a humanidade está sujeita, falta que funda a necessidade do trabalho e do exercício correto da justiça (*dike*), dom de Zeus, tal como Pandora. Outrora, os humanos viviam isentos tanto da fadiga imposta pelo trabalho quanto das doenças que trazem a morte (90–92). Mas os deuses esconderam o *bíos*<sup>4</sup>, os recursos vitais que, de outra forma, seriam obtidos sem esforço (41–44). Esta virada na vida humana tem sua origem na dupla cólera de Zeus, provocada pelos ardis de Prometeu (47–53), e se completa com a criação de Pandora. A primeira mortal cumpre o desígnio do soberano dos deuses quando abre a jarra e liberta miríades de males, entre os quais se encontram as “doenças (*noúsoi*)<sup>5</sup> [que], umas de dia, outras de noite,/ vagam (*phoitáo*) espontâneas (*autómatoi*) entre os humanos, trazendo males aos mortais/ – em silêncio (*sigéi*), pois o sábio Zeus lhes recusou a voz” (102–104).

<sup>4</sup> O vocábulo *bíos* tem emprego em duas acepções: “vida”, mas também, por extensão, “recursos vitais”, “víveres”; é nesta última que o termo é empregado na passagem hesiódica.

<sup>5</sup> *noúsoi*: forma jônica de *nósoi*, “doença”.

A imagem das *noúsoi* saídas da jarra e errantes entre os humanos constitui um excelente ponto de partida para um esboço de uma antropologia da doença na Grécia Antiga, na medida mesma em que ela parece escapar de toda tentativa de interpretação simplista da causalidade dos males. O adjetivo *autómatoi* pode ser visto como a marca da inversão operada pela abertura da jarra por Pandora: na descrição da Idade de Ouro esse adjetivo qualifica o solo que dá frutos “por si mesmo” (117-118), situação próxima daquela evocada nos versos 90-92.<sup>6</sup> À primeira vista, essa espontaneidade das doenças parece distanciá-las de uma ideia de sanção reparadora. Além disso, ao designar um movimento errático, o verbo *phoítáo* (“vagar”), modificado por *sigéi* (“em silêncio”), vem reforçar o caráter fortuito, imprevisível, incontrollável e inexplicável das *noúsoi*.<sup>7</sup> Entretanto, apesar da arbitrariedade que caracteriza cada atualização particular das doenças, a ação de Pandora – liberar as doenças entre os humanos – não deixa de se inscrever na vindicta divina. À guisa de conclusão dessa passagem sobre as *noúsoi autómatoi* e sobre a fabricação de Pandora como um todo, o verso seguinte afirma: “Assim, é impossível escapar dos desígnios de Zeus” (105).

Ao insistir sobre a inelutabilidade das doenças, este último verso nos obriga, senão a reconsiderar a ausência de uma sanção nas ações das *noúsoi*, ao menos a integrar a imprevisibilidade e a inexplicabilidade que as caracterizam na causalidade estabelecida pela vontade de Zeus. Essa representação das doenças em *Os trabalhos e os dias* se mostra ainda mais complexa quando, alguns versos adiante, Hesíodo diz a seu irmão Perses, destinatário do poema com quem o aedo disputa a divisão de uma herança, que a prosperidade perdida com o ocultamento do *bíos* (víveres) pelos deuses deve ser remediada não apenas pelo trabalho, mas também pelo exercício correto da justiça, recompensado por Zeus (225-237). As duas prosperidades, aquela da Idade de Ouro e aquela obtida pela atividade agrícola e pela *díke*, são descritas por fórmula quase idêntica – καρπὸν δ’ ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα (“frutos trazia a terra nutriz”, 117) e καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα (“frutos traz a terra nutriz”, 237) – à qual se acrescenta, no primeiro caso, o adjetivo *automáte* (“espontânea”, qualificando a terra, 118) que sublinha a sua diferença, igualmente marcada pela mudança de tempo verbal. Por fim, ao mau exercício da *díke*, o Cronida responde fazendo recair sobre as comunidades humanas a fome e a peste (λίμον καὶ λοιμὸν, 243).

É necessário distinguir totalmente o mecanismo causal que leva à peste (*loimós*) daquele pelo qual intervêm as *noúsoi* saídas da jarra? É verdade que a “peste” no verso 243 remete, ainda que em termos bem gerais, a um caso particular, a um tipo de doença que afeta toda uma coletividade e que poderia recorrer a uma explicação específica, ao passo que os versos que narram a abertura

<sup>6</sup> Sobre essa inversão, cf. Vernant (2007, p. 961), Calame (2005, p. 100), Clay (2003, p. 124).

<sup>7</sup> Essa passagem suscitou interpretações bastante variadas, às vezes até mesmo opostas. Sigo, aqui, os comentários de Parker (1983, p. 235 e 241) e Lloyd (2003, p. 21). Outros helenistas consideram as “doenças espontâneas” como uma expressão da punição de Zeus, inteiramente moralizada e enquadrada pela justiça, cf. Kudlien (1968, p. 315), Lloyd-Jones (1983, p. 33).

da jarra parecem justificar a existência de todas as doenças, ou melhor, da doença enquanto termo abstrato e constitutivo do humano, como parte integrante da *moira* (“lote”) dos mortais, que pode se manifestar em uma variedade de possibilidades – daí o plural *noúsoi* – cada uma com uma causalidade particular. Porém, mesmo que cada atualização da doença não constitua forçosamente uma instância de vingança divina, permanece o fato de que, no conjunto da narrativa sobre Pandora, a presença das doenças em um estado latente entre os humanos decorre da cólera de Zeus. Ao remeter ao tema da *amekhanía* (“falta de recursos”) humana, do qual Pandora constitui o emblema e – a despeito da inserção da *amekhanía* no quadro da vindicta de Zeus – ao dispensar as manifestações particulares das doenças de uma explicação precisa, o modo de ação espontâneo e silencioso não chega a excluir a possibilidade de que algumas *noúsoi* particulares possam ser a manifestação de uma sanção punitiva da parte dos deuses.

### **A distância entre as perspectivas humana e divina: doença e justiça de Zeus em *Teogonia***

Nos *Trabalhos*, a descrição das *noúsoi autómatoi* nos deixa, portanto, com a aparente contradição de inscrever o acaso no cálculo de Zeus. Assim, nessa passagem, a doença pôde ser interpretada pelos helenistas tanto como expressão da punição de Zeus, inteiramente moralizada e enquadrada pela justiça, tanto como primeira explicação “natural” dos males físicos. Mas ambas as leituras parecem ir mais longe do que permite o texto de Hesíodo. De fato, a contradição acima assinalada pode ser vista como o resultado da justaposição de duas perspectivas antitéticas: a de Zeus e a dos humanos.

Uma tal antítese se verifica nas diferentes versões que a narrativa da fabricação da primeira mulher recebe nos *Trabalhos* e na *Teogonia*. Pois, se nos *Trabalhos* fica claro que a abertura da jarra por Pandora decorre da cólera de Zeus para com Prometeu, nada se diz sobre os motivos dessa cólera. Essa ausência de explicação precisa pode corresponder à ignorância humana das razões da ação divina e, assim, se mostrar muito coerente com a condição *amekhané* (“sem recursos”, “desamparada”) que, introduzida pelo ocultamento dos víveres e completada pela libertação dos males que Pandora realiza, define a humanidade no poema.

As causas da cólera de Zeus que justificam a *amekhanía* humana – e, por consequência, as causas das “doenças espontâneas” dos *Trabalhos* – são apresentadas na *Teogonia*. Porém, ao adotar a perspectiva dos deuses olímpicos, a descrição da situação dos mortais após o combate de ardis entre Zeus e Prometeu recebe aí um tratamento menos detalhado do que nos *Trabalhos*. Anônima, a primeira mulher da *Teogonia* é, por si só, uma “grande desgraça” (πήμια μέγα, 592), mas ela não abre nenhuma jarra nem liberta males. Nesse poema, no que concerne aos humanos, não há *noúsoi* cumprindo uma vindicta de Zeus. E a restrição desta observação aos mortais não é sem importância

pois, na *Teogonia*, as doenças atingem apenas os deuses! É de uma *kakè nou̓sos*, de uma doença má que Hércules liberta Prometeu no verso 527 e, de modo hipotético, *nou̓sos* designa também, no verso 799, a primeira etapa da punição dada a um deus em caso de perjúrio. Ainda que a nossa noção de “doença” não recubra exatamente toda a gama de sentidos do vocábulo grego *nó̓sos*,<sup>8</sup> esses empregos hesiódicos remetem, cada um dos dois, a um castigo que causa sofrimentos com características fisiológicas bem precisas: Prometeu tem o fígado devorado pela águia (523-524), um deus prestando falsos juramentos jaz durante um ano sem respiração, sem alimento, sem voz (795-798): nos dois casos, não se trata de uma categoria geral de desgraça, mas de males afligindo os corpos imortais.

Bem entendido, esses deuses doentes constituem casos limites. Como demonstrou Loraux (1986) a propósito dos ferimentos recebidos pelos corpos divinos de Ares e Afrodite na *Iliada*, estas exceções acabam por reforçar as distâncias entre deuses e humanos. Por um lado, Prometeu se caracteriza por uma dupla marginalidade: ele pertence à geração das divindades anteriores aos olímpicos e, por sua “filantropia”, se aproxima dos mortais. Por outro, a doença que responde ao perjúrio é apenas uma virtualidade. Assim, mesmo que a doença possa eventualmente punir as divindades, ela permanece como o lote ordinário dos humanos, assim como a mortalidade e a fadiga.<sup>9</sup> As doenças que afetam os corpos imortais se inscrevem na lógica retributiva de *dike* garantindo o equilíbrio que a vitória de Zeus sobre os Titãs trouxe para o mundo divino. Os deuses são submetidos a uma doença-sanção apenas eventualmente, enquanto os humanos podem cair doentes sem terem cometido uma falta.

As doenças que acometem deuses respondem a uma transgressão que consiste, nos dois casos, em criar discórdia entre os imortais.<sup>10</sup> Entre o mundo divino e o mundo humano, a diferença se torna visível a partir da historicidade de Éris, a discórdia. Excluída do mundo divino por Zeus, a discórdia será nele reintroduzida por Prometeu quando da partilha ardilosa do boi em Mecone: ao ver essa partilha, Zeus disse, malicioso (*kertoménon*), a Prometeu, “Filho de Jápeto, distinto entre todos os senhores,/ meu caro, que maneira parcial (*eterozélos*) de distribuir os lotes (*moíras*)” (Hes. *Theog.* 543-544); se o soberano dos deuses aceita o ardil ao escolher as partes do boi que só contêm gordura e ossos, ele o faz cheio de cólera. É verdade que, no presente do poeta, essa narrativa explica por que se presta homenagem aos deuses queimando os ossos das vítimas sacrificiais. Mas, na narrativa, a cólera de Zeus diante do ardil de Prometeu revela que esta forma de partilha do boi não constituía uma forma de venerá-lo: era inversamente proporcional às *timái* (“honra”, “valor social”) humana e divina.

<sup>8</sup> O termo grego designa, por exemplo, a fome (Hom. *Od.* 14, 407-408) ou o medo da morte (Aesch. *Prom.* 248). Sobre esta extensão semântica, cf. Vernant (2007, p. 963, n. 2), Lloyd (2003, p. 12, n. 2) e sobretudo Willi (2008, p. 160) que propõe uma nova reconstrução etimológica do vocábulo, tornando-o derivado de um neutro *\*(h<sub>1</sub>)osu*, “bem, bem-estar, favor divino”, com o prefixo privativo *\*n-*.

<sup>9</sup> A proximidade entre o coma divino que castiga o perjúrio e a morte se torna, com efeito, mais clara se evocarmos Empédocles, Diels-Kranz F 31 B 115, segundo o qual quando um deus comete perjúrio, é banido do Olimpo e condenado a um ciclo de trinta mil estações de vidas mortais.

<sup>10</sup> Cf. ἐρίζετο e ἔρις καὶ νεῖκος, Hes. *Theog.* 534 e 782 respectivamente, com Vernant (2007, p. 903-909).

Do lado olímpico, a doença que puniu Prometeu pôs um fim à discórdia. Mas, uma vez cassada do mundo dos deuses, a discórdia adquiriu um lugar importante no mundo dos humanos. Na perspectiva divina da *Teogonia*, a discórdia é desencadeadora da cólera de Zeus que determina o futuro da condição humana. Na perspectiva humana dos *Trabalhos*, Hesíodo nos apresenta duas Érides, personificadas: não apenas aquela destrutiva, condenável e odiosa como a Éris da *Teogonia*, mas também uma outra Éris, construtiva, louvável e boa para os mortais, remetendo à rivalidade que faz prosperar pelo trabalho (Hes. *Theog.* 226–232). E, assim como as érides, as doenças *autómatoi* estão sempre presentes entre os humanos. Éris e *noúsos* inscrevem, então, a distinção entre deuses e humanos em um plano temporal: tendo o banquete em Mecone como ponto de divisão, elas caracterizam o passado dos deuses e o futuro dos humanos.<sup>11</sup> Enfim, como este futuro coincide com o presente da enunciação do poema, as doenças *autómatoi* lembram aos mortais sua posição inferior à dos deuses na ordem do mundo, posição que se manifesta na hierarquia das honras (*timai*).

### A polissemia da origem divina das doenças

A origem divina das doenças pode, então, se revestir em princípio de duas significações distintas. Esses dois tipos de imputação causal dos males estão bem presentes nos poemas homéricos. Quando os Ciclopes dizem para Polifemo, crendo-o doente: “se ninguém te faz violência, estando tu sozinho,/ não é possível escapar de uma doença do grande Zeus,/ mas tu, ao menos, faz preces ao senhor Poseidon, teu pai” (Hom. *Od.* 9, 410–412), imputar a origem de um mal a uma divindade equivale a vê-lo como uma fatalidade, um evento sem explicação precisa, como observa Parker (1983, p. 240–241). Por outro lado, a *noúsos* com que Apolo assola o exército grego no começo da *Iliada* (1, 10) vem punir a impiedade de Agamemnon em relação a Crises. No quadro mais geral dos males e dos sofrimentos humanos, esses dois tipos de imputação são ainda simultaneamente visíveis na célebre passagem do prólogo da *Odisséia*, onde Zeus reclama dos mortais que atribuem aos deuses a causa de seus males, “ao passo que eles mesmos, por insensatez própria, têm males além de seus lotes” (ὑπὲρ μόρον ἄλγει ἔχουσιν, Hom. *Od.* 1, 33–34), onde a expressão *hypèr móron*, “além do lote”, implica que também existam males *katà móron*, “em conformidade com o lote”. Bem entendido, na perspectiva divina de Zeus, esses males, ainda que possam ser enviados pelos deuses, não são causados por eles. Aqui, parece útil discernir, seguindo Zempléni,<sup>12</sup> dois tipos de operações etiológicas geralmente

<sup>11</sup> Para a inscrição da oposição entre deuses e humanos em uma duração marcada pela historicidade de *éris*, cf. Judet de la Combe (1996, p. 276).

<sup>12</sup> Zempléni (1985, p. 21) distingue quatro operações no raciocínio etiológico vinculado às doenças: “1) O reconhecimento de um sintoma ou do estado de doença e da sua eventual nomeação: *de qual* sintoma ou *de qual* doença se trata? 2) A percepção ou a representação da sua causa instrumental: *como* ela surgiu? 3) A identificação eventual do *agente* que é responsável por ela: *o que* ou *quem* a produziu? 4) A reconstituição da sua *origem*: *por que* ela surgiu *dessa* forma e *nesse* indivíduo?”.



confundidas na causalidade da doença: a identificação do seu agente, ou sua causa eficiente, e a identificação da sua origem, ou sua causa final, quer dizer, as circunstâncias que a suscitam. Assim, tendo as faltas humanas como causa final, os males que as divindades enviam como punição não seriam inevitáveis, como são as desgraças *katà móron* – basta ser sensato e não cometer atos que suscitam a cólera dos deuses. Por outro lado, uma vez que a *moíra*, operador da distinção entre humanos e deuses, mantém sempre relações com o mundo divino, as doenças *katà móron* têm sempre nessa distinção sua causa final (ficamos doentes pelo fato de sermos mortais), ainda que os seus agentes possam ser divindades (por exemplo, Zeus, em *Od.* 9, 409-411; um *daímon*, “nume”, em *Il.* 5, 394-397) ou as doenças em si (aquelas *autómatoi* dos *Trabalhos*). Com efeito, as doenças são frequentemente citadas nos versos dos poetas arcaicos evocando a *amekhanía* (falta de recursos) dos mortais através da imagem de um Zeus distribuidor de males.<sup>13</sup> Enfim, esse contraste entre as doenças instrumentos de punição e as doenças expressão da *amekhanía* humana parece ser o fundamento das duas categorias de doenças descritas em um fragmento do *Belerofonte* de Eurípidés, onde se diz que:

νόσοι δὲ θνητῶν αἰ μὲν εἰς’ αὐθαίρετοι,  
αἰ δ’ ἐκ θεῶν πάρεσιν, ἀλλὰ τῷ νόμῳ  
ἰώμεθ’ αὐτάς, (...)

Entre as doenças dos mortais, por umas são eles mesmos responsáveis,  
já outras vêm dos deuses, mas por nossas regras  
tratamo-las [todas] (...)

(Eur. fr. 286b Kannicht, 4-6)

Como observa Parker (1983, p. 243), opondo-se a *autháiretoi*, que evoca a responsabilidade daquele que sofre, a designação *ek theón* remeteria ao caráter inelutável dessas doenças, tornando-se nesse sentido o equivalente do epíteto hesiódico *autómatoi*.

Para resumir, é possível dizer que a todos os humanos são reservadas doenças *katà móron*, em conformidade com os seus lotes mortais. Essa presença das doenças entre os humanos é regida pela justiça, compreendida em termos distributivos, que configura o status humano em relação ao status divino, por definição isento de infortúnios. Visto que para os humanos as manifestações individuais de doenças em conformidade com seu lote são imprevisíveis, a lógica da justiça distributiva pertence por princípio à ordem do necessário, mas suas ocorrências particulares pertencem à ordem do arbitrário. Por outro lado, alguns humanos, ao cometerem injustiças, acrescentam ao seu lote de mortais males suplementares, males *hypèr móron*, que podem tomar a forma de uma doença-sanção. Esses males suplementares são, igualmente, governados pela justiça, mas em uma dinâmica retributiva que é a garantia da distribuição inicial delimitando os lotes mortais e imortais.

<sup>13</sup> Cf., por exemplo, *Mimn.* fr. 2, 15-16 e fr. 6 West; *Thgn.* 271-274; *Sem.* fr. 1, 13 West; *Solon* fr. 13, 61-64 West.

## Doença e desequilíbrio social

Instrumentos de punição ou não, as doenças de origem divina parecem compartilhar uma mesma dimensão simbólica: os problemas fisiológicos respondem a um estado de desordem social. Dado que na Grécia Antiga as relações sociais se organizam em torno da noção de *timé*, da honra que manifesta o reconhecimento da posição que cada indivíduo ou grupo ocupa em uma hierarquia social, essa desordem não raro se traduz em um conflito, em uma éris (discórdia) em relação às *timái*, às posições sociais. Assim, a *noúsos* enviada por Apolo na *Iliada* é o castigo de Agamemnon por ter violado a *timé* de Crises (Hom. *Il.* 1, 11 e 94). Nos *Trabalhos*, o *loimós* atinge aqueles que só pensam em *hýbris* (transgressão) e em obras más, tais como os reis “devoradores de presente” e Perses, irmão de Hesíodo que é levado à justiça por causa da partilha da herança paterna, quer dizer, dos bens que concretizam a *timé*.<sup>14</sup> Evidentemente, trata-se de uma *timé* de agricultor, muito diferente das *timái* dos heróis homéricos; que possamos evocar a noção no caso da querela entre Hesíodo e Perses, a despeito da ausência da palavra, justifica-se pelo emprego de dois outros vocábulos fortemente ligados à *timé*. O primeiro é *areté*, tradicionalmente traduzido por “virtude”, mas que corresponde “à capacidade de fazer bem o que temos de fazer, portanto, à eficácia” (LÉVY, 1996 p. 179), e é uma das fontes da *timé*. A *areté* à qual Hesíodo incita seu irmão remete, assim, à competência eficaz do agricultor, que é precedida pelo suor e leva à prosperidade (*Op.* 289-292). Quando baseada na *areté*, a riqueza não se limita a seu valor material, mas também inclui a consideração social.<sup>15</sup> A injustiça de Perses e dos reis da cidade de Téspias consiste exatamente em romper os laços de reciprocidade entre os esforços da *areté* e a sua recompensa material (cf. NELSON, 1996, p. 27-28). É neste princípio retributivo que se fundamenta a noção de justiça (*díke*), principalmente nos *Trabalhos*, como comenta Clay (2003, p. 82). O segundo vocábulo é *hýbris*, definido, em termos gerais, como uma injúria à *timé* de outrem (FISHER, 1992; CANTARELLA, 2003, p. 114-115). Se *hýbris* e *díke* se opõem sistematicamente no poema de Hesíodo, é porque o equilíbrio em que a justiça consiste se revela extremamente associado à distribuição correta das *timái*.

Tudo isso implica, ou demonstra, que, a despeito da distância intransponível estabelecida pela *moíra* entre humanos e deuses, as mesmas noções que regem as relações sociais entre os humanos, como *timé* ou *areté* são igualmente aplicáveis à “sociedade dos deuses”, não apenas no seu interior, mas também nas relações entre deuses e humanos. Tem-se aí uma das consequências do antropomorfismo das divindades gregas. A este propósito, é bastante significativo que “prestar culto” a um deus seja

<sup>14</sup> A *timé*, compreendida como o reconhecimento de uma posição social, inclui os bens materiais que a tornam visível; cf. Benveniste (1969, p. 51).

<sup>15</sup> *Op.* 313: πλοῦτῳ δ’ ἀρετῇ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ (“à riqueza, eficácia e renome acompanham”); cf. *Il.* 17, 251: ἐκ δὲ Διὸς τιμῆ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ (“...de Zeus honra e renome acompanham”).

uma das acepções do verbo *timáo*, derivado de *timé*. Entre a *timé* divina e a *timé* humana, a diferença, marcando uma hierarquia, é de grau, e não de natureza.<sup>16</sup> De forma que, no esquema narrativo tão difundido na Grécia Antiga – a transgressão de uma prática cultural, a cólera e o castigo divinos, o recurso à adivinhação e o restabelecimento da ordem pela observância de atos rituais –, essa transgressão inicial pode ser traduzida justamente por um ataque à honra do deus, que se manifesta e se concretiza no culto.

Dito de outra forma, essa transgressão corresponde bem a um ato de *hýbris*, que Fisher define como “um sério ataque à honra de outrem, que tende a causar vergonha e a levar à cólera e a tentativas de vingança” (1992, p. 1). Ao comentar a obra de Fisher, um estudo que reúne quinhentas páginas sobre esse conceito na Grécia dos períodos arcaico e clássico, Demont (2006, p. 356) tem razão de criticar “a recusa quase total da perspectiva histórica” assim como “o apagamento [...] do ponto de vista religioso e, por consequência, da perspectiva sociológica ou antropológica (a honra, justamente colocada no centro da análise, depende, no entanto, de tal perspectiva)”. Todavia, não é tanto a definição proposta por Fisher que não deixa espaço para as perspectivas histórica, religiosa e antropológica, mas, antes, a pretensa imutabilidade da noção “de Homero à comédia nova”. A definição mantém sua pertinência, e até mesmo se enriquece, levando-se em conta as variações do significado de *timé*.

Para retomar a metáfora tão comum da *hýbris* como a transgressão de um limite, o que demarca esse limite é justamente as *timái* dos envolvidos, de forma que o limite varia segundo as situações e os status específicos daqueles que participam do ato de *hýbris*, na qualidade de agressor ou vítima. Assim, o termo *hýbris* pode designar ações muito diversas conforme a *timé* ultrajada, seja a de um Aquiles, a de um Hesíodo ou a de um cidadão ateniense do século V a.C., visto que essas *timái* remetem a status sociais muito diferentes; enfim, o termo adquire evidentemente uma dimensão religiosa quando os deuses são representados como fiadores da distribuição correta das *timái* humanas em uma sociedade, ou quando a *timé* em questão é justamente a de um deus. Além disso, já que a própria noção de *timé* define o status de um indivíduo em relação aos outros, sendo, portanto, forçosamente comparativa, o ataque à *timé* de outrem implica uma superestimação de si mesmo (GERNET, 2001, p. 281-302, em particular p. 287 e p. 295; CAIRNS, 1996). Quer dizer que, no esquema narrativo que vai da transgressão inicial ao restabelecimento da ordem, quando um humano comete *hýbris* contra uma divindade e a punição divina se manifesta por meio de uma doença, é a um desequilíbrio das *timái* que *nósos* responde.

<sup>16</sup> Sobre o antropomorfismo axiológico dos deuses, ver Adkins (1972), Vernant (2007, p. 693-706, em particular p. 702-703), Bruit-Zaidman (2001, p. 93-96); sobre as significações culturais de *timé*, Rudhardt (1992, p. 57), Nagy (1999, p.18, n. 2;1990, p. 132-133, n. 51), Gernet (2001, p. 281-292).

## Referências bibliográficas<sup>17</sup>:

- ADKINS, Arthur. “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”. *Journal of Hellenic Studies*, v. 92, 1972, p. 1-19.
- AUGÉ, Marc; HERZLICH, Claudine (Dir.). *Le sens du mal: Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éditions des archives contemporaines, 1983.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2: pouvoir, droit, religion. Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- BRUIT-ZAIDMAN, Louise. *Le commerce des dieux*. Eusebeia: essai sur la pitié en Grèce ancienne. Paris, Éditions de la découverte, 2001.
- CAIRNS, Douglas. “Hybris, Dishonour, and Thinking Big”. *Journal of Hellenic Studies*, v. 104, 1996, p. 1-32.
- CALAME, Claude. *Masques d'autorité: Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*. Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- CANTARELLA, Eva. *Ithaque: De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*. Paris, Albin Michel, 1989.
- CLAY, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- DEMONT, Paul. “Hubris, ‘outrage’, ‘anomie’, et ‘démésure’ de Gernet à Fisher”. In: BRILLET-DUBOIS; PARMENTIER, (Éd.) *Philologia: mélanges offerts à Michel Cazevitz*. Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.
- FAINZANG, Sylvia. *Pour une anthropologie de la maladie en France: Un regard africaniste*. Paris, Éditions de l’EHESS, 1989.
- FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana*, v. 8, 2002, p. 7-44.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 1997.
- FISHER, Nick R. E. *Hybris: A study in the values of honor and shame in Ancient Greece*. Warminster, Aris & Phillips, 1992.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Préface d’Eva Cantarella. Paris, Albin Michel, 2001.
- GOOD, Byron. *Comment faire de l’anthropologie médicale: Médecine, rationalité et vécu*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
- JUDET DE LA COMBE, Pierre. “La dernière ruse: Pandore dans la *Théogonie*”. In: JUDET DE LA COMBE, Pierre ; BLAISE, Fabienne ; ROUSSEAU, Philippe (Éd.). *Le métier du mythe*. Lectures d’Hésiode. Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 262-299.
- KANNICHT, Richard. *Tragicorum graecorum fragmenta*. Vol. 5.1: Euripides. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- KUDLIEN, Fridolf. “Early Greek Primitive Medicine”. *Clio Medica*, v. 3, 1968, p. 305-336.
- LAPLANTINE, François. *Anthropologie de la maladie*. Paris, Payot, 1986.
- LE BRETON, David. *Anthropologie du corps et modernité*. 5e. éd. Paris, PUF, 2008.
- LÉVY, Edmond. “Aretè, timè, aidôs et nemesis: le modèle homérique”. *Ktèma*, v. 20, 1995, p. 177-221.

<sup>17</sup> As edições de textos antigos que não constam desta bibliografia foram as consultadas no *Thesaurus Linguae Graecae*. As abreviações de autores e obras antigos seguem as convenções de Liddell, Scott & Jones (1992). As referências das edições de textos antigos aqui listadas são dadas pelo sobrenome do editor das mesmas.

- LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart. **A Greek-English Lexicon – with a revised supplement.** Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LLOYD, Geoffrey. **In the Grip of Disease: Studies in Greek Imagination.** Oxford, Oxford University Press, 2003.
- LLOYD-JONES, Hugh. **The Justice of Zeus.** 2nd ed. Berkeley, University of California Press, 1983.
- LORAU, Nicole. “Le corps vulnérable d’Arès”, in MALAMOUD, Ch.; VERNANT, J. P. **Corps des dieux.** Paris, Gallimard, 1986, p. 465-492.
- NAGY, Gregory. **Greek Mythology and Poetics.** Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- NAGY, Gregory. **The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** Revised edition. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- NELSON, Stephanie. “Justice and Farming in the Works and Days” in LOUDEN, R. B.; SCHOLIMIER P. (Ed.) **The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur Adkins.** Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 17-36.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. “Les représentations des maladies: des modules?”, in JAFFRE, Y.; OLIVIER DE SARDAN, J. P. (Dir.) **La construction sociale de la maladie: Les entités nosologiques populaires en Afrique de l’ouest.** Paris, PUF, 1999, p. 15-40.
- PARKER, Robert. **Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion.** Oxford, Clarendon Press, 1983.
- RUDHARDT, Jean. **Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique.** 2e éd. Paris, Picard, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Oeuvres: religions, rationalités, politique.** 2 vol. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WEST, Martin L. (Ed.). **Iambi et elegi graeci.** Oxford, Oxford University Press, 1971.
- WILLI, Andreas. “*Nosos* and *hosie*: etymological and sociocultural observations on the concepts of disease and divine (dis)favours in ancient Greece”. **Journal of Hellenic Studies**, v. 128, 2008, p.153-171.
- ZEMPLENI, Andras. “La ‘maladie’ et ses ‘causes’”. **L’Ethnographie**, v. 96-97, 1985, p. 13-44.

