



FEDRO SEM ESPERANÇA: LEITURA DAS FÁBULAS III, XVIII E V, VI

PHÈDRE SANS ESPOIR: UNE LECTURE DES FABLES III, XVIII ET V, VI

Marcelo Rocha Brugger*

* mrbrugger@gmail.com
Doutorando em Letras: Estudos Literários pela UFMG (Belo Horizonte – MG).

RESUMO: Caio Júlio Fedro (séc. I d.C.) importou para a literatura latina a matéria (*materiam*) do fabulista grego Esopo e, no processo de *imitatio*, inovou na forma ao empregar o senário jâmbico (*uersibus senariis*) em textos fabulares. Como aponta Noejgaard (1963), o poeta também foi original na moralização das fábulas, retirando o tom otimista de Esopo e apresentando, em seus escritos, o esquema de opressão e injustiça da sociedade romana, além de desestimular, em um movimento quase antagônico, qualquer atuação para uma mudança, “revolução” ou harmonia social. Neste trabalho, apoiados nessa perspectiva, mostraremos, com especial atenção às fábulas III, XVIII (*Pauo ad lunonem de voce sua*) e V, VI (*Calvi et quidam pilis defectus*), que Fedro também representou negativamente a esperança (*spes*) em sua obra. Para isso, faremos um brevíssimo resumo da condição social e política do autor em seu tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Fedro; fábula; sociedade romana; *spes*

RÉSUMÉ: *Caius Julius Phaedrus* a importé la matière (*materiam*) du fabuliste grec pour la littérature latine et, dans le processus d'*imitatio*, le poète a innové en employant le sénario iambique (*uersibus senariis*) aux fables. Comme le souligne Noejgaard (1963), le poète était aussi original au sujet de la moralisation des fables, en supprimant le ton optimiste d'Esopé et en présentant, dans les textes, le schéma d'oppression et d'injustice de la société romaine, en plus de décourager, dans un mouvement presque antagoniste, toute agir pour un changement, une «révolution» ou une harmonie sociale. Dans cet ouvrage, soutenu par cette perspective, nous montrerons, avec une attention particulière aux fables III, XVIII (*Pauo ad lunonem de voce sua*) et V, VI (*Calvi et quidam pilis defectus*), que Phèdre a également représenté négativement l'espoir (*spes*) dans ses textes. Pour cela, nous ferons un bref résumé de la condition sociale et politique de l'auteur à son époque.

MOTS-CLÉS: Phèdre; fable; la société romaine

I - INTRODUÇÃO

Dentre os poetas latinos, Fedro está entre aqueles dos quais mais dúvidas e incertezas se pode levantar. Seus textos, embora curtos se comparados a outros escritos de seu tempo, possuem riqueza temática, o que permite uma ampla discussão e, por vezes, leituras controversas e até contraditórias. Mesclando um aspecto sombrio e pouco evidente, seus versos convergem gêneros textuais ao asimilar formal e tematicamente características da poesia didática, da sátira e do teatro, apenas para citar aqueles que saltam aos olhos. É preciso considerar os seguintes dizeres de Neves (2013) a respeito das fábulas de Fedro:

[...] não devem ser lidas apenas como ensinamentos abstratos e universais, mas também como estratégias discursivas que visam denunciar, através da *insinuatío* satírica, fatos concretos e particulares. Com efeito, o autor latino serve-se da fábula para dissimular, através da ficção e da alegoria, antagonismos sociais e políticos, transformando-a num instrumento subversivo de crítica encoberta (NEVES, 2013, p. 144).

A comicidade das fábulas de Fedro é frequentemente aliada a um triste episódio, reforçado por certa moralização do infortúnio. É o que nos parece acontecer, por exemplo, em I, 11, quando um burro se une a um leão para ajudá-lo a caçar. Para isso, o burro se cobre com

ramos e, emitindo um som assustador, afugenta os animais para que o companheiro os apanhe:

O orelhudinho

lança subitamente, com toda sua força, seu grito

e, com singular surpresa, perturba os animais:

eles, amedrontados, enquanto buscam as saídas conhecidas são capturados pelo horrendo ímpeto do leão¹

O emprego do vocábulo *auritulus* (v. 6), um diminutivo do substantivo *auritus* de que apenas Fedro lançou mão², para além de um neologismo, parece-nos cômico. O epíteto do burro o coloca, já no início da cena, no papel apequenado proporcionado pelo diminutivo. O efeito cômico se dá também na continuidade da ação, quando, no sexto verso, o burrinho lança um grito “com toda sua força” (*totis tollit uiribus*), o que, somado à sua figura deformada por ramos e galhos, espanta os outros animais. O sintagma *nouo miraculo* no oitavo verso também nos parece digno de riso, pois o vocábulo *miraculus*, normalmente associado a eventos maravilhosos ou admiráveis, diz respeito ao grito do burro, à sua voz incomum, *insueta voce*, como é descrita no quinto verso. Além disso, *miraculo* é caracterizado como *nouus*, reforçando a ‘esquisitice’ do evento. O conjunto desses termos constrói a estranha e medonha imagem do burro.

1. Do original: *Hic auritulus / clamorem subito totis tollit uiribus, / nouoque turbat bestias miraculo: / quae, dum pauentes exitus notos petunt, / leonis adfliguntur horrendo impetu.* Fedro, I, 11, vv. 6-10. Tradução nossa.
2. Segundo o *Oxford Latin Dictionary* (1968) e o *Dictionnaire Latin Français* (2016)

3. Do original: *qualis uidetur opera tibi vocis meae*. Fedro, I, 11, v. 13. Tradução nossa.
4. Do original: *insignis, inquit, sic ut, nisi nossem tuum / animum genusque, simili fugissem metu*. Fedro, I, 11, vv. 14 e 15. Tradução nossa.
5. Do original: *Virtutis expers verbis iactans gloriam / ignotos fallit, notis est derisui*. Fedro, I, 11, vv. 1 e 2. Tradução nossa.
6. Referimo-nos aqui aos versos 333 e 334 da obra supracitada: *Aut prodesse uolunt aut delectare poetae aut simul et iucunda et idonea dicere uitae*. ‘Ou ser úteis ou deleitar querem os poetas ou, ao mesmo tempo, dizer coisas tanto agradáveis quanto proveitosas para a vida’. Tradução nossa.
7. Do original: *duplex libelli dos est: quod risum mouet, et quod prudenti vitam consilio monet*. Fedro, I, pr. Tradução nossa
8. O trabalho de Edward Champlin (2005), *Phaedrus the fabulous*, sugere uma leitura inteiramente ficcional da obra de Fedro, incluindo os prólogos e epílogos, trechos os quais tradicionalmente servem aos comentadores como fonte sobre a identidade do poeta. Para Champlin (2005), os *fictis iocis* de Fedro não se encerram nas fábulas, sendo o poeta um imitador que também cria uma personagem autoral.

Em seguida, concluído o plano, o burro se mostra orgulhoso do seu feito ao questionar o leão sobre sua voz: “*como te parece a aplicação da minha voz?*”³. O leão o responde com ameaçadora ironia:

“Insigne”, disse. “Se eu não conhecesse teu caráter e tua raça, igualmente fugiria de medo”⁴

Assim, o leão reforça sua superioridade perante o burro, devolvendo o animal à sua posição inicial, qual seja, *uirtutis expers*, sugerida no promítio da fábula:

O desprovido de virtude, lançando a glória com palavras, engana os tolos, mas é motivo de troça aos experientes.⁵

Fedro declara, no prólogo de seu primeiro Livro, que o objetivo de sua obra é “deleitar e mover”, em versos com nítidas referências à *Ars Poetica* horaciana⁶: “o livrinho tem duplo objetivo: tanto provocar o riso, quanto advertir a vida com prudente conselho”⁷. No entanto, as 125 fábulas que dele chegaram até nós compõem, na verdade, um mosaico de difícil e, por vezes, contraditória interpretação. Além disso, a própria identidade do fabulista permanece uma incógnita tão intrigante quanto as direções tomadas pelos seus textos⁸. A figura de um liberto inconformado com as injustiças sociais, que decide

expor seus ‘afetos’ em suas fábulas, como remédios para uma angústia, ainda que seja amplamente aceita, encontra traços de inconstância no próprio seio da narrativa. A única fonte direta que temos sobre a vida de Fedro está em seus próprios textos, excluindo possíveis comentadores cujas menções sobre o poeta não têm solidez⁹. Por outro lado, ainda que a leitura histórica seja pouco produtiva, o poeta constantemente nos convida a tecer interpretações que, pela falta de evidência, beiram a adivinhação¹⁰, como ocorre no seguinte trecho de um de seus prólogos: “Se outro acusador existisse, que não Sejano, se outra testemunha, se outro juiz enfim, eu reconheceria ser digno de tantos males”¹¹.

Ora, os versos acima despertam curiosidade. De quais males o poeta fala? Quem foi Sejano? De que fora Fedro acusado, afinal? A tradição tem aceitado como resposta a ideia bem expressa por Marinho (2016):

[...] é mister ressaltar a importância do prólogo do livro III servindo como um marco temporal, haja vista que Fedro fez referência ao fato de ter sido vítima da iniquidade praticada por Sejano; e, se os livros I e II foram escritos e publicados em uma data anterior, pode-se entender a divulgação destes dois livros como o possível motivo que contribuiu para a perseguição do ministro de Tibério contra o fabulista (MARINHO, 2016, p. 13).

9. Marcial, em III, XX, 3, refere-se a certo Fedro como *improbis*, adjetivo que seria apropriado ao fabulista se levada em consideração a forma como ele diz terem sido recepcionados seus textos ao longo dos prólogos e epílogos. No entanto, não há garantias de que se trate de um mesmo Fedro. Já Aviano diz ter em Fedro, tal como em Esopo, uma inspiração para suas fábulas. Há que se considerar o fato de o fabulista da Roma tardia ter-se referido a Fedro no século IV.
10. Em trabalho sobre o poeta, Léon Hermann (1951) analisa as fábulas tentando recuperar, a partir desses mesmos textos, personagens históricas.
11. Do original: *Quodsi accusator alius Seiano foret / si testis alius, iudex alius denique, / dignum faterer esse me tantis malis*. Fedro, III, pr. 17 – 19. Tradução nossa.

A despeito das inúmeras questões que envolvem as fábulas de Fedro, o caráter do poeta e suas motivações, há que se considerar que suas composições possuem uma temática bastante nítida: a crítica e a denúncia dos abusos de poder aliadas, como observa Noejgaard (1963), à nula expectativa de mudança. Partindo desse pressuposto, analisaremos, por intermédio da estrutura social romana do tempo de Fedro (I d.C.), duas fábulas que nos servem de vivo exemplo para a questão.

II - FEDRO, UM FABULISTA ROMANO

A Roma imperial era uma sociedade reformada. Fim das guerras e os conflitos republicanos que tornaram insustentáveis os laços de confiança entre os cidadãos, Augusto inaugurou, a partir de um novo pacto, os novos tempos e a *pax romana*. Física, religiosa e moralmente reformada, contando com a construção de novos aquedutos, fontes, termas, templos e teatros, a nova *Vrbs* estranhamente contava com valores do passado para promover o seu futuro. Era preciso recomeçar a República¹², e, para isso, esquecer antigas desavenças; havia, ainda, o passado dos antigos, dos *maiores*, eleito como paradigma de valores e costumes pelo primeiro imperador. Roma fundava seu futuro por meio de um passado dito esquecido e que precisava, pelo bem dos costumes e da hierarquia, ser rememorado. É preciso, no entanto, considerar que

os valores sociais eleitos faziam parte, desde o período republicano, de um imaginário histórico sustentado pelos mais abastados. Nesse sentido, Polo (2011) assevera o seguinte:

Os patrícios tinham como exemplo os *maiores*. Foram seus ancestrais que construíram o *mos maiorum* com seu comportamento, foram suas famílias que preservaram e transmitiram. Ainda que as atitudes dos antepassados fossem uma justificativa constante desde a própria origem de Roma, o conceito de *mos maiorum* começou a ser usado politicamente no início do período republicano, quando o patriarcado de fato tomou o poder após a expulsão do último monarca, e deve ter sido uma arma ideológica fundamental no conflito patrício-plebeu¹³. (POLO, 2011, p. 70).

Além disso, os mitos de fundação vinculavam famílias da elite econômica e política a um passado glorioso ou mitológico, como observa Alberto (2004), em discussão sobre a construção da imagem do imperador a partir de elementos simbólicos da cultura romana:

[...] os Antónios diziam-se descendentes de Ánton, um desconhecido filho de Hércules: moedas do ano 42 representam justamente Marco António e, na outra face, Ánton. Por seu lado, Plutarco descreve como o triúmviro apreciava que o achassem

12. Evidentemente, considerando que a concentração de poder nas mãos de Augusto não deixava de ter ares republicanos. A ditadura, uma instituição republicana, tratava-se de uma magistratura, cargo legitimado que “não deve ser confundido com a arbitrariedade dos governos despóticos modernos, nem com usurpações ilegais do poder [...]. A sua criação é normalmente colocada no início da República, em concomitância com as magistraturas ordinárias, como uma espécie de salvaguarda do Estado para ocasiões de emergência que os magistrados eleitos não poderiam resolver por si” (BRANDÃO, 2015, p. 429).

13. Do original: *Los patricios tenían por definición mayores. Eran sus antepasados quienes habían construido con su conducta el mos maiorum, eran sus familias las que lo habían conservado y transmitido. Aunque la referencia justificativa a la acción de los antepasados sería una constante desde el mismo origen de Roma, como tal concepto mos maiorum pudo comenzar a ser utilizado políticamente al comienzo del período republicano, cuando el patriciado se hizo de hecho con el poder tras la expulsión del último monarca, y debió de ser un arma ideológica fundamental en el conflicto patricio-plebeyo.* Tradução nossa.

parecido com Hércules. Mas é Augusto que vai explorar de forma decisiva uma ascendência mítica. (ALBERTO 2004, p. 35).

Há que se observar também a menção a *gentes* nobres no canto VI da *Eneida* de Virgílio. A partir do verso 788, Anquises mostra a Eneias personagens ilustres, como Marco Cláudio Marcelo, em notável elogio à *gens* Cláudia, ou Lúcio Fúrio Camilo, da *gens* Fúria, figuras que, no tempo da ação, viriam a ser responsáveis pelo crescimento da *Vrbs* e seu domínio do mundo. Não por acaso, a partir do verso 861, Eneias vê o jovem Marcelo acompanhado de seu pai, em uma alusão à morte do candidato à sucessão do trono¹⁴.

Em parte deste “futuro prognosticado”, a audiência do poeta poderia discernir acontecimentos recentes na memória, como a divinização de César, a Batalha do Ácio, o Triunfo de Augusto e o funeral de Marcelo. Este amálgama temporal que dilui as fronteiras entre o passado heroico e recente não passou despercebido aos primeiros apreciadores da epopeia. A anedota contada sobre o desmaio de Otávia em um dos primeiros recitais da *Eneida* sugere isto. Segundo a biografia tardo-antiga do poeta, a irmã do *Princeps* não resistiu ao impacto do verso “*tu Marcellus eris*” – “tu serás Marcelo” – desfalecendo imediatamente e só, a muito custo, reanimada. (MOTA, 2019, p. 45).

Não por acaso os valores dessa mesma elite seriam considerados apropriados para reger a ‘nova’ sociedade. São também retratados na *Eneida* os valores dignos a serem buscados pelo homem romano. Como exemplo, destacamos a exortação de Mercúrio ao ver Eneias erguer alicerces (*fundamenta*) em Cartago¹⁵:

Tu ergues os alicerces da alta Cartago, e constróis, casadinho, a bela cidade?

E esquecido do teu reino, dos teus deveres!

A mim, um deus, enviou-me do claro Olimpo o próprio rei supremo, quem as terras e o céu comanda; o próprio mandou trazer, pelos céus, de pronto, esta advertência:

O que fazes? Por que consumes o ócio em terras Líbias?

Se a ti não move a glória de tantos feitos,

nem trabalhas pela tua própria honra,

Olha pelo jovem Ascânio, esperança da gente Júlia,

a quem o reino da Itália e o mundo romano é devido.¹⁶

Nesses versos, a divindade alerta o herói para a *pietas*, um dos mais caros valores romanos. O homem *pius* tinha como princípio o respeito à família, aos deuses e à pátria. Não por acaso, o discurso de Mercúrio abrange esses três aspectos. Ele próprio, um deus, pedia a atenção do herói para os fados traçados por Júpiter, quais sejam: o destino de Roma e a descendência de Ascânio, seu filho.

14. Não pretendemos, de modo algum, limitar Virgílio e sua obra a uma ideologia de Estado. No entanto, como aponta Weeda (2015) no seu comentário político e social da *Eneida*, a obra virgiliana comporta uma ambivalência no que diz respeito ao projeto augustano. Em seu trabalho, o estudioso sugere que a presença de Marcelo na *Eneida* de Virgílio constitui, por um lado, uma denúncia da fragilidade do sistema hereditário e, por outro, um lamento pela morte de um jovem promissor, digno da sucessão do trono (WEEDA, 2015, p. 108). Gagliardi (2015), sobre a representação de Augusto no poema, discute que o poeta se vale da mesma ambivalência ao representar a *vingança/clemência*, ambas relacionadas ao imperador. Há que se considerar, todavia, que a *Eneida* não deixa de ser uma obra que insere a nobreza, ou sua *gens*, em um mito de fundação.

15. Apoiados também em Weeda (2015, p. 144), consideramos a obra virgiliana, se não uma ‘propaganda’ augustana, o trabalho de um poeta que acreditava e tinha esperança no reinado de Augusto: *Vergil’s hope of Augustan peace is clearly transformed into high expectations for Augustus’ reign*. Assim, não é estranho dizer que a exposição de valores (*mores*) condizentes com a elite governante (e econômica) na *Eneida* privilegiava a conduta desse estamento social. Falamos, sobretudo, de um poeta profundamente incomodado com os horrores da guerra civil (WEEDA, 2015, p. 142), interessado, assim, em reaver a conduta dos tempos pacíficos de outrora.

16. Do original: *exstruis? heu, regni rerumque oblite tuarum! / ipse deum tibi me claro demittit Olympo / regnator, caelum et terras qui numine torquet, / ipse haec ferre iubet celeris mandata per auras: / quid struis? aut qua spe Libycis teris otia terris? / si te nulla movet tantarum gloria rerum / [nec super ipse tua moliris laude laborem,] / Ascanium surgentem et spes heredis Iuli / respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus / debetur’*. Aen. IV, vv. 265 – 275. Tradução nossa.

17. Rostovtzeff (2003) discute a forma como a restauração de Augusto se deu no aspecto econômico e social. Segundo o estudioso, o anseio da população pela paz foi providencial para a aceitação das reformas do imperador. Ainda, a garantia de manutenção de direitos e privilégios da camada mais abastada da sociedade propiciou amplo apoio dos ricos e dos dirigentes das províncias (ROSTOVITZEFF, 2003, p. 59).
18. Souza (2014) discute as diferenças entre as duas ordens na República e no Império. Giordani (1968, p. 193) aponta como as ordens eram interdependentes umas das outras. Assim, na nossa perspectiva, havia, de baixo para cima, a transferência de recursos materiais (por meio do clientelismo) e, na direção oposta, de fidelidade.
19. Steinwascher Neto (2012, p. 143), analisando as leis matrimoniais de Augusto, ou *lex iulia de maritandis ordinibus*, aponta que houve sanções fiscais àqueles que não procriassem, os *caelibes*. Segundo o autor, a lei “era uma medida voltada principalmente para incentivar certas classes sociais (senadores e equestres) à procriação e ao matrimônio”.

A reestruturação da pirâmide social romana serviu, *a priori*, para enrijecer posições. A fim de promover a paz e a estabilidade, o imperador precisou garantir aos cidadãos que, com suas reformas, eles não perderiam direitos ou privilégios, podendo estes, ao contrário, aumentar¹⁷. Assim, quando Augusto reforça o poder político e econômico dos senadores e cavaleiros, dando-lhes o status de ordens oficiais do império, a que todas as outras camadas estavam submetidas¹⁸; quando, em forma de lei, sugere a essa população que preserve sua estirpe, valorizando a cópula entre marido e esposa, o imperador pretende muito mais garantir a solidez de estruturas sociais já conhecidas¹⁹. Ora, com uma pirâmide mais acerada, havia, então, uma desigualdade tanto mais firme.

É, logo, num império já consolidado, resultado feliz do projeto augustano e seu conjunto de reformas, que um suposto liberto escreve sobre os desmandos dos poderosos de seu tempo. Caio Júlio Fedro compôs suas fábulas na primeira metade do século I a.C. Como observa Marinho (2016, p. 53):

É possível que Fedro fosse bem novo quando ocorreu a morte de Augusto, no ano 14 d. C. Assim, estima-se que seu nascimento tenha ocorrido por volta do ano 10 a.C. e sua morte por volta de 69 d. C., já sob o império de Cláudio. Desse modo,

tendo nascido durante o governo de Augusto, viveu durante os impérios de Tibério, Calígula e Cláudio. Fedro nasceu na Trácia (Monte Piério), onde existia uma colônia de Roma, como cita no Prólogo do Livro III, 17: *Ego quem Pierio mater enixa est iugo...* (“Eu, cuja mãe criou no monte Piério...”). (MARINHO, 2016, p. 53).

Foi, também, nos traços da glória imperial romana, dos tempos de Virgílio, Horácio, Mecenas, das aventuras elegíacas de jovens abastados que as fábulas de Fedro foram compostas. O governo de Augusto terminava, mas ficavam as marcas de suas transformações e, entre elas, uma pirâmide social rigidamente constituída, com poderes e posições definidos.

III - SEM SALVAÇÃO

Nenhum sistema de hierarquias existe para ser destruído. A pirâmide social romana do período clássico, contando com seus microssistemas de subordinação e interdependência através do evergetismo e das proteções, é um exemplo disso. Todavia, aquela estrutura se dissolveu no curso dos séculos, assim como outros edifícios sociais igualmente sólidos. Para aqueles que ali viveram, no entanto, pouco ou nada podia ser feito. Fedro nos deixa um retrato dessa percepção no promítio de uma de suas fábulas: “O fraco, quando quer imitar o poderoso, perece”²⁰.

20. Do original: *inops potentem dum vult imitari perit*. Fedro, I, XXIV, vv. 1 e 2. Tradução nossa.

A fábula referida narra o evento em que uma rã, ao ver a magnitude de um boi, infla-se até a morte, a fim de alcançar tamanho semelhante. Ora, isso é a essência da hierarquia romana. As pessoas não eram iguais, e a sua posição na pirâmide, na escala da dignidade, mais do que o próprio patrimônio, formava sua identidade. Suponhamos que, como é retratado na fábula da rã e do boi, um escravo liberto tenha enriquecido através do comércio (atividade comum a essas pessoas, a propósito²¹). Tome-mos, como propõe Veyne (2016, p. 85), o Trimalquião de Petrónio:

a escala das condições sociais não se confundia com a hierarquia dos estatutos, e os libertos se situam nesse desajuste. Sofrem de falta de legitimação. Têm a vida luxuosa que lhes permite sua opulência; em Roma os túmulos custosos, com retratos esculpidos, eram seus, quando não dos nobres; em suas vestes, clientes, escravos, libertos, jantares, imitam a alta sociedade, mas com a impossibilidade de nela ingressar, pois, semicidadãos que são, não têm tal direito. O *Satyricon* de Petrónio pinta com cruel lucidez sua existência de imitação. (VEYNE, 2016, p. 85)

Assim, o liberto Trimalquião, por mais dinheiro que tivesse (e ele tinha trinta milhões de sestércios²²!), por maior que fosse o seu patrimônio, jamais ocuparia um

cargo de magistratura, ou teria reconhecida a sua dignidade devido a um cargo público.

Veyne (2016, p. 91) ainda nos esclarece que a ordem senatorial era composta por aqueles homens mais abastados, ou seja, os mais ricos cidadãos se sentavam nas cadeiras do senado e tinham ações diretas no governo e assuntos da cidade. Não obstante o valor mínimo para pertencer a uma ordem oficial²³, não bastava a riqueza para alcançar um posto na referida magistratura:

A realidade da vida política estava na cooptação: o clube que era o Senado decidia se um homem tinha o particular perfil social que o tornava admissível em seu seio e se traria sua cota ao prestígio coletivo que os membros desse clube dividiam entre si. (VEYNE, 2016, p. 93)

Para além do *status*, da imagem, da aceitação, havia ainda as instituições. A *lex* romana tratava de forma diferente o mesmo crime de acordo com o acusado. Se um senador cometesse um delito, um pequeno ajuste na sua conduta poderia ser feito com o exílio ou até o governo de uma província distante; uma pessoa da plebe, tendo cometido a mesma infração, estava sujeita ao trabalho forçado ou à crucificação. “Além da fortuna, a lei penal assinalava também a diferença entre as camadas sociais.

21. O comércio, atividade desprezada pelos nobres, “não passava de um caminho pelo qual um homem se tornava rico” (VEYNE, 2016, p. 118). A riqueza proveniente do comércio não garantia reconhecimento, ao menos o reconhecimento dos nobres, cuja riqueza era medida e devida às terras que possuíam. Assim, um homem livre e sem posses poderia se tornar rico pela atividade comercial, mas dificilmente ocuparia um cargo de magistratura ou teria crédito no foro; não seria reconhecido senão pelos seus pares (artesãos ou comerciantes como ele, gente que trabalhava).

22. Como consta em Sat. 71. 12, na formidável cena do velório fictício do comerciante.

23. Segundo Giordani (1968, p. 190), foram estabelecidas as quantias mínimas de um milhão de sestércios e de quatrocentos mil sestércios para os membros das ordens senatorial e equestre respectivamente. “Note-se que os romanos consideravam homem rico o que possuísse vinte milhões de sestércios”.

Assim, por exemplo, os nobres estavam isentos de certos castigos como trabalhos forçados em minas etc.” (GIORDANI, 1968, p. 193). Sobre isso, Veyne acrescenta:

E não havia conflito. O sistema garantia certo nível de bem estar mesmo para aqueles que não pertenciam às ordens oficiais. E era dever dos senadores e cavaleiros garantir essa aceitação por uma outra instituição romana: o evergetismo. Os ricos da cidade ofereciam festas, espetáculos, banquetes ou construções públicas. Tratava-se de um mecenato para os prazeres da plebe. O dignitário tornava-se ou patrono da cidade, ou lhe era erguida uma estátua em honrarias (VEYNE, 2016, p. 105).

Se o evergetismo era uma forma de promover favores públicos e reforçar a imagem e o orgulho público de um senhor, havia ainda outro sistema ainda mais forte: o clientelismo. Ora, enquanto o evergetismo garantia prazeres coletivos e a imagem de benfeitor para um notável, o clientelismo era um compromisso privado entre esse notável e uma rede de pessoas mais ou menos dele dependentes financeiramente²⁴. É o que Giordani (1968) descreve:

Já de manhã cedo, o patrono recebia a visita da clientela pressurosa, que ia em busca quer dos seis sestércios diários, quer de outro qualquer auxílio em alimentos ou presentes. Para que o cliente se apresentasse em trajes compatíveis, o patrão

lhe oferecia uma toga. Em troca dos dissabores provocados pela clientela, o patrão usufruía do prestígio que a mesma lhe emprestava, pois não se admitia a experiência de um magnata sem a sua correspondente turba de protegidos. (GIORDANI, 1968, p. 193)

O imperador tinha o controle sobre as duas ordens oficiais, a *ordo senatorius* e a *ordo equester*, que lhe deviam, ambas, os favores e privilégios concedidos em suas devidas proporções. Senadores poderiam se candidatar a magistraturas, tinham assistência financeira e eram escolhidos para as missões importantes; os cavaleiros participavam da vida pública como agentes financeiros, membros dos tribunais e até governadores de certas províncias (GIORDANI, 1968, p. 191)²⁵. Ora, se todas as camadas sociais estavam submetidas a uma rede de favores e fidelidade, quem ousaria rompê-la?

IV - OUÇA UM BOM CONSELHO

“Ninguém está suficientemente munido contra os poderosos”²⁶, disse Fedro no promítio de uma das fábulas. Noejgaard (1963, p. 172) sugere, em seu amplo estudo sobre o fabulista, que a sociedade representada por Fedro se articula entre dois partidos: os grandes e os pequenos. A estrutura bipartidária já existia em Esopo, embora o fabulista grego a restringisse à oposição entre forte e

25. Não pretendemos, todavia, generalizar sentimentos de privilégios ou opressões. O leque social romano tinha suas nuances. Rostovtzeff (2003, p. 59) lembra-nos que cavaleiros romanos que romperam o baluarte da aristocracia senatorial eram vistos como “intrusos”; o autor aponta, ainda, o sentimento de superioridade dos senadores e cavaleiros da capital: *i senatori e i cavalieri della capitale sorridevano della boria dei gransignori municipali*, “os senadores e cavaleiros da capital riam da arrogância dos grandes senhores municipais” (ROSTOVITZEFF, 2003, p. 59). Entre os escravos, o autor nota ter havido *uno strato superiore di schiavi e di liberti – quelli dell’imperatore – serviva negli uffici dell’amministrazione patrimoniale dell’imperatore, che aveva diramazioni in tutto l’Impero*, “um estrato superior de escravos e libertos – os do imperador – servia nos ofícios da administração patrimonial do imperador, que tinha filiais em todo o império.” (ROSTOVITZEFF, 2003, p. 60). Ainda sobre isso, Veyne (2016, pp. 69 e 87) discute a fidelidade que os libertos tinham com o amo e algumas diferenças no tratamento dos escravos. Veyne (2016, p. 104) chama de “sacrifícios financeiros” as despesas do evergetismo, pois havia também um ônus material na aquisição da dignidade.

26. Do original: *Contra potentes nemo est munitus satis*, Fedro, II, 6, v. 1. Tradução nossa.

24. Em nossa leitura, a fábula fedriana I, XXIII, *Canis fidelis*, é um retrato dessa fidelidade entre estratos sociais.

fraco. Segundo Noejgaard, a originalidade de Fedro nesse aspecto foi associar tanto o estatuto social como a virtude a essas categorias. Aos grandes, é atribuído o poder; aos pequenos, a sujeição. Assim, Fedro desenvolve, em suas fábulas, tanto uma discussão sobre costumes quanto sobre relações entre categorias desiguais.

Ao longo das fábulas, é latente a manifestação do poder e da opressão. A propósito, em I, 1, *Lupus et agnus*, após o violento ataque do lobo ao cordeiro, antecedido pelas frustradas tentativas do temeroso (*timens*) lanígero em argumentar contra o injusto, o poeta emprega o verbo *opprimo*: “Esta fábula foi escrita para aqueles homens que, com falsos argumentos, oprimem os inocentes”²⁷.

O lobo oprimiu o cordeiro com falsos argumentos. Mas o maior de todos os seus argumentos era a sua posição perante o outro: ele estava na parte mais alta (*superior*) do rio, acima do cordeirinho. A sua posição, para além do seu caráter (era um lobo!), só permitia que ele oprimisse. Ainda segundo Noejgaard (1963, p. 172), o poder é naturalmente corrompido para Fedro, o que implica numa ausência de virtude entre os poderosos. “Os pequenos são inocentes, mas oprimidos; os grandes são viciosos, mas vitoriosos”²⁸, sugere o estudioso. Ora, uma vez que os pequenos (ou pobres) não podem imitar os poderosos; e

uma vez que eles estão eles submetidos a uma hierarquia que lhes tira a possibilidade de sequer argumentar contra aqueles que os oprimem²⁹, resta-lhes uma revolta. No entanto, a essa ideia Fedro também se opõe: “Contudo, a essência da mensagem fedriana não é de ordem revolucionária [...]. A sociedade se funda no mal, mas a revolta é um outro mal³⁰”. Noejgaard (1963) apresenta a virtude como fundamento para a negação da revolta em Fedro. Segundo o estudioso, os pequenos seriam virtuosos porque pequenos; uma vez grandes, tornar-se-iam viciosos. Logo, a virtude é inerente à condição de oprimido.

A afirmação de Noejgaard (1963) coloca as personagens das fábulas em posições bem definidas: o fraco e o forte; o grande e o pequeno; o virtuoso e o vicioso. O autor considera que as fábulas de Fedro expõem conflitos entre dois partidos³¹. Todavia, é preciso ponderar, compreendendo que, na sociedade romana, esses mesmos partidos não se limitavam, como já observamos³², a dois estatutos opostos e distantes; havia, com efeito, posições intermediárias mais ou menos prestigiadas, mais ou menos alocadas, podendo um indivíduo exercer algum poder ainda que se subjugasse de alguma maneira a quem estivesse acima dele. Esse deslocamento do exercício do poder é bem representado por Fedro na fábula A., XXIV, *Cornix et ouis*, em que uma gralha pousa sobre uma ovelha e, tendo

27. Do original: *Haec propter illos scripta est homines fabula / qui fictis causis inocentes opprimunt*. Fedro, I, 1, vv. 14-15. Tradução nossa.

28. Do original: *les petits sont innocents, mais opprimés: les grands vicieux, mais victorieux*. (NOEJGAARD, 1963, p. 172). Tradução nossa.

29. Lembramos, aqui, de uma passagem do epílogo do livro III, em que Fedro parece se queixar de alguma repreensão que teria sofrido em razão de suas fábulas: Eu, quando criança, li esta sentença: “Para o plebeu é sacrilégio murmurar em público”. Enquanto eu tiver sanidade, disso lembrar-me-ei muito bem. Do original: *Ego, quondam legi quam puer sententiam / “Palam muttire plebeio piaculum est,” / dum sanitas constabit, pulchre meminero*. Fedro, III, ep. Vv 24-30. Tradução nossa.

30. Do original: *Néanmoins l’essence du message phédrien n’est pas d’ordre révolutionnaire (...)* *La société se fonde sur le mal, mais la révolte en est un autre* (NOEJGAARD, 1963, p. 177). Tradução nossa.

31. *Ainsi la division de la société en deux groupes dont les valeurs physique et éthique sont constantes, mais opposées, forme le fond de la pensée phédrienne et la justification dernière de la constante dualité structurale*, “Assim, a divisão da sociedade em dois grupos cujos valores éticos e físicos são constantes, mas opostos, forma a base do pensamento fedriano e a justificativa final da constante dualidade estrutural.” (NOEJGAARD, 1963, p. 172).

32. Cf. supra nota 26.

esta protestado, recebeu a seguinte resposta: “Desprezo os fracos, e submeto-me aos fortes; sei a quem prejudicar e a quem, astuciosa, adular. Por isso, prorrogo minha velhice em mil anos”³³. Ora, a gralha se aproveita da fraqueza da ovelha ao passo que está submetida ao cão dentuço (*dentato cani*), o qual subjuga ambas.

O que resta? A resignação. Não absolutamente pacífica. “Não importa o quão alto esteja um homem, ele deve temer os humildes; a vingança é acessível à habilidade dócil³⁴”, diz Fedro no promítio de outra fábula, antecipando a cena em que a raposa, contrariada com a águia que raptou seus filhotes, incendiou a árvore onde se encontrava a família da outra. O resultado foi a redenção da inimiga (*hosti*) e a devolução das pequenas raposinhas (*ulpinos catulos*). Resignar-se, para Fedro, não é o mesmo que apatia. É o que sugere Noejgaard (1968):

É nessa perspectiva que se deve compreender o que chamamos de resignação em Fedro. O fabulista não nos convida, de modo algum, a suportar passivamente: na medida do possível, é preciso se defender contra os fortes e mesmo ocasionalmente tentar lhes retribuir o mal provocado³⁵. (NOEJGAARD, 1968, p. 183)

Assim, embora a vingança tenha sido representada como uma última e possível alternativa, a raposa não

deixou de estar abaixo da árvore, permanecendo *humilis*, ao passo que a águia mantém o *status* de *sublimis*³⁶. Nesse sentido, consideramos haver no seio das fábulas de Fedro, para além da denúncia dos vícios do poder ou da leve sugestão de vingar-se quando possível, um alerta: a desesperança. Não havendo solução para o dilema da virtude sempre aliada à impotência; não havendo ainda perspectiva de uma mudança ainda que a “habilidade dócil” esteja no limiar da vingança; cabe aos pequenos, assim, desconsiderar qualquer expectativa.

V- A NÃO ESPERANÇA

A esperança (*spes*) é um vocábulo raro nos textos de Fedro. As únicas ocorrências limitam-se a três fábulas: III, V, *Aesopus et petulans*, “Esopo e o petulante”; III, XVIII, *Pauo ad Iunonem de uoce sua*, “O pavão reclama para Juno sobre a sua voz”; V, VI, *Calui et quidam pilis defectus*, “Dois calvos e um certo defeito do cabelo”. Embora o vocábulo só exista nessas três narrativas, não consideramos, de modo algum, que a ideia da desesperança esteja ausente das demais fábulas. Não havia, por exemplo, esperança para o cordeiro em I, I, *Lupus et agnus*.

Elegemos para nossa análise as fábulas III, XVIII e V, VI por haver semelhanças entre as narrativas, tal como a presença ou menção a divindades, além de uma relação

33. Do original: *Despicio inermes, eadem cedo fortibus; / scio quem lacesam, cui dolosa blandiar. / ideo senectam mille in annos prorogo*. Fedro, A., XXIV, vv. 6-8. Tradução nossa.

34. Do original: *Quamuis sublimes debent humiles metuere / uindicta docili quia patet sollertiae*. Fedro, I, 28, vv. 1 e 2. Tradução nossa.

35. Do original: *C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ce qu'on a appelé la résignation de Phèdre. Car le fabuliste ne nous invite pas à tout supporter passivement: dans la mesure du possible il faut se défendre contre les forts et même occasionnellement essayer de leur rendre la pareille*. Tradução nossa.

36. É interessante observar a etimologia dessas palavras. Em Ernout (1951, p. 538) encontramos *humilis* como derivada de *humus* (terra), o que é evidente. Embora havendo divergências para a origem da palavra *sublimis* (ERNOUT, 1951, p. 1168), o etimólogo parece convencido da derivação pelo prefixo *sub* associado a *limus* (inclinado), tratando-se, portanto, de um movimento oblíquo, em direção ao alto. A palavra nos parece adequada para representar a águia em dois aspectos do discurso: alegórico, por se tratar de um animal alado (que se encontra no alto), e aquele referente ao segundo caso da narrativa, qual seja, os homens que ocupam os altos estratos sociais.

de oposição entre os versos da *moral da história*, os quais apresentaremos no decorrer da nossa leitura.

Na fábula III, XVIII, o pavão se dirige à deusa Juno para queixar-se da sua voz, declarando ser admirado pelos outros animais pela sua beleza, mas escarnecido quando mostrava sua voz. Desejava ter o canto tão belo quanto o do rouxinol. A divindade o consola com elogios, dizendo que sua beleza e grandeza excedem a voz. O animal, inconformado, questiona de que vale uma beleza muda (*mutam speciem*). Juno, por sua vez, o aconselha a contentar-se com seus dons (*dotibus*), pois a cada raça, por vontade dos fados, foram dados outros dons. A deusa acrescenta, ainda, que o pavão não deve desejar o que não lhe foi dado.

É preciso apontar que o pavão é geralmente associado à beleza e ao luxo. No *De Re Rustica* de Varrão, a personagem Mérula diz, sobre os pavões, que “a estes, de fato, dentre as aves, a natureza concedeu o ramo da beleza”³⁷. Um pouco adiante, acrescenta que cada filhote de pavão, quando crescido, rende cinquenta denários (*quinguentis denariis*), sendo, assim, muito valorizado³⁸. Mesmo em outra fábula de Fedro, *Graculus superbus et pauo* (I, III), o grupo dos pavões é descrito como formoso por suas penas, com as quais se reveste uma gralha tomada pela

soberba (*superbia*). No entanto, o pavão da fábula V, VI, apesar de superar os outros animais em grandeza (*magnitudinis*) e em beleza (*forma*), não está satisfeito com sua natureza. Tentar uma associação das personagens com estatutos sociais ou *personas* pode ser arriscado e, muitas vezes, improdutivo. No entanto, é imprescindível apontar que a condição do pavão em V, VI se assemelha ao que acontecia com alguns libertos em Roma do fim da República e no decorrer do Império, que, tendo alcançado uma situação econômica não muito diferente da de alguns notáveis (ANDREAU, 1992, p. 149), não tinham, todavia, a sua educação e erudição. Esses libertos enriquecidos não partilhavam dos valores e costumes dos ‘notáveis’ e, quando tentavam, eram objeto de escárnio: “[...] quando se entrega aos mesmos excessos de alguns ‘ingênuos’ membros do senado ou da ordem equestre, o liberto consegue tornar-se mais ridículo do que eles” (ANDREAU, 1992, p. 163). Ora, o pavão gozava de beleza e grandeza, mas era ridicularizado (*se desiderii*) quando se punha a cantar como o rouxinol.

O evento narrado na fábula V, VI (*Calui et quidam pilis defectus*) é semelhante ao que se vê na fábula III, XVIII (*Pauo ad Iunonem de uoce sua*), embora seja mais sintético e não envolva animais ou a aparição de um deus. Um homem calvo encontra, por acaso (*forte*), um pente

37. Do original: *Huic enim natura formae e uolucris dedit palmam*. Varrão, III, VI. Tradução nossa.

38. Segundo Giordani (1968, p. 147), o denário (*denarius*) era a moeda de maior valor na República; cunhado em prata, pesava aproximadamente 4.55gr.

em uma encruzilhada (*triuio*). Outro homem, igualmente calvo, aproximou-se e exigiu que dividissem o lucro, qualquer que fosse (*quodcumque est lucri*). Esta expectativa de lucro pode justificar-se pela crença que, segundo Andreato (1992, p. 162), era comum entre os libertos: o destino, representado pela deusa Fortuna: “para o liberto, tudo parece possível: o pobre enriquece num instante e o rico empobrece; o desventurado pode de repente ficar imerso em felicidade, e o afortunado em desgraça”. Assim, é também com fé que o primeiro, desacreditado, mostrou o prêmio ao outro e acrescentou que a vontade dos deuses (*voluntas superum*) não lhes tinha sido favorável, pois encontraram, em lugar de um tesouro (*thensauo*), um carvão (*carbonem*)³⁹.

Em ambas as narrativas, há uma queixa das personagens no que tange às suas condições naturais. O pavão questiona sua voz, que o tornava digno de riso e estava em desarmonia com sua beleza; os homens calvos se mostram descontentes com a calvície, retratada como um defeito do cabelo (*defectus pilis*), declarando, por isso, inútil o pente que encontraram. Vale lembrar que tanto a voz do pavão quanto o infortúnio/falta de cabelo dos homens calvos estão nos domínios da alegoria, da *subintelecção* (MARTINHO, 2008, p. 255). Fedro, no prólogo do seu III Livro, deixa evidente essa questão⁴⁰, lembrada,

como já foi mencionado, por Neves (2013, p.144). Assim, sabemos que esses *fictis iocis* escondem uma questão política e social, muito provavelmente relacionada à impossibilidade de ascensão social na pirâmide romana.

Em ambas as narrativas, é empregada a palavra *spes* no epimítio:

Noli adfectare quod tibi non est datum

delusa *ne spes ad querelam reccidat*⁴¹

Não queira obter o que não te foi dado,

para que a desiludida esperança não recaia em queixumes.

(Fedro, III, XVIII, vv. 14 e 15).

Quem spes delusit, huic querela conuenit.

Quem a esperança desiludiu, a este convém o queixume.

(Fedro, V, VI, v. 7).

Para além das semelhanças formais, quais sejam, o uso do verbo *deluo* e dos substantivos *spes* e *querela* em ambos os poemas, observamos que, aliado à exortação (não deseje o que não lhe é devido!), há um ensinamento: a esperança ilude e provoca queixumes (*querela*). Nem os homens calvos deveriam considerar ser-lhes útil o pente, nem era ao pavão apropriado desejar uma voz tão admirável quanto a do rouxinol.

39. É interessante observar que, na fábula III, XII, *Pullus ad margaritam* “o pintinho para a pérola”, também uma personagem encontra um objeto inútil para si. *Ego quod te inueni, potior cui multo est cibus, / nec tibi prodesse nec mihi quicquam potest.* (vv. 5 e 6) “Eu que te encontrei, para quem a comida é muito melhor, nem para ti, nem para mim, mostra-se útil qualquer coisa”, diz o filhote para a pérola.

40. *Nunc fabularum cur sit inuentum genus / breui docebo. Seruitus obnoxia / quia quae uolebat non audebat dicere / affectus proprios in fabellas transtulit / calumniamque fictis elusit iocis.* “Agora ensinarei brevemente por que razão / surgiram as fábulas: a submissa servidão / porque não ousava dizer as coisas que desejava / transferiu às fábulas os seus afetos / e iludiu a denúncia com historinhas fictícias.” Fedro III, prol. 33-37. Tradução nossa.

41. Nesses versos, tem-se um epimítio na voz de uma personagem, a deusa Juno.

No universo temático das fábulas de Fedro, não se pode desejar o que não é acessível, pois o resultado, infrutífero, seria queixumes e lamentos. A ideia de resignação com a natureza não é mérito desses textos; ela está bastante dissolvida na obra de Fedro, a exemplo da fábula I, XXIV, *Rana rupta et bos*. Nada muito diferente do que acontece em I, III, *Graculus superbus et pauo*, quando uma gralha, desejando imiscuir-se no grupo dos pavões, se enfeita com as penas que um deles deixou cair, cujo promítio diz:

Ne gloriari libeat alienis bonis

suoque potius habitu vitam degere [...]

Não se deve glorificar-se com bens alheios,
mas antes levar a vida com sua própria condição.

(Fedro, I, XXIV, vv. 1 e 2).

A desesperança fedriana, nitidamente expressa no trecho acima, permeia os textos do fabulista. Para Fedro, a esperança parece ser a razão de conflitos e sofrimento para aqueles que a mantêm, devendo, assim, ser desencorajada.

VI – CONCLUSÃO

Considerando os exemplos apresentados e a nossa leitura das fábulas III, XVIII e V, VI, pode-se inferir que Fedro pretendia não apenas denunciar os abusos do poder

na Roma Imperial do século I d.C., mas também advertir os desvalidos (provavelmente, escravos, libertos ou a gente da plebe) da sua condição imutável. Aqueles que não contavam com uma rede de prestígio para alcançar as dignidades de certas posições, jamais mudariam essa realidade. Restava-lhes a resignação, a conformação e algum cuidado em seus passos, pois, assim como o lobo de *Lupus et agnus*, alguém que bebia um pouco acima (*superior*) poderia encontrar falsas razões para um ataque injusto.

AGRADECIMENTOS:

Agradecemos ao professor Matheus Trevizam pela atenciosa leitura deste trabalho e pelas suas preciosas sugestões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREAU, J. **O liberto**. In: GIARDINA, Andrea (org.). *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

BIANCHET, S. M. G. B. *Satyricon de Petrônio: estudo linguístico e tradução*. Tese de doutorado inédita. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2002.

BRANDÃO, J. L. **História de Roma – vol. I: das origens à morte de César**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015

CHAMPLIN, E. **Phaedrus the fabulous**. In: The Journal of Roman Studies, Vol. 95, p. 97-123. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20066819>. Acesso em 20/07/2017.

ERNOUT, A; MEILLET, A. **Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1959.

FIRMINO, N. **Tradução literal das fábulas de Fedro**. Livraria Lusitana: São Paulo: 1941.

GAGLIARDI, P. **Virgil's ambivalence towards Octavian**. *Acta Antiqua Hungarica*, Budapest, v. 55, p. 457-468, 2015.

GIORDANI, M. **História de Roma**. Petrópolis: Vozes, 1968.

HERMANN, L. **Phèdre et ses Fables**. Leiden: Brill, 1950.

HORÁCIO. **Epistula ad Pisones**. Trad. organizada por Sandra B. Bianchet et alii. Belo Horizonte: VivaVoz, 2013.

MARINHO, L. A. **Uma conversa sobre as fábulas de Fedro**. Rio de Janeiro, 2016. 149 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARTINHO, M. A definição de alegoria segundo os gramáticos e rétores gregos e latinos. *Classica*, vol. 21, n. 2, p. 252-264, 2008. Disponível em <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/194>>. Acesso em 30 de julho de 2020.

MOTA, T. E. A. A descrição poética da urbs e a Convenção dos Heróis Fundadores no Livro VIII da Eneida: Hércules, Evandro e Eneias. *ArtCultura*, v. 21, n.38, p. 43-58. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/50158>. Acesso em 24 de julho de 2020.

NEVES, M. S. Fábulas na ágora: de Aristóteles ao século das luzes. *Matraga*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 137-158, julho/dezembro de 2013.

NOEJGAARD, V. M. **La fable antique: tomes I et II**. Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, 1964/1967.

PHÈDRE. **Fables**. Texte établi et traduit par Alice Brenot. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

POLO, P. F. Mos maiorum como instrumento de control social de la nobilitas romana. **Páginas**. v. 4, 2011, p. 54-77.

PORTELLA, O. O. A Fábula. **Revista Letras**, Curitiba, n. 32, p. 119-138, 1983. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19338>> . Acesso em: 28 mai. 2019.

ROSTOVTZEFF, M. **Storia economica e sociale dell'impero romano**. Milano: Sansoni, 2003.

SOUZA, A. M., O processo de diferenciação das ordens senatorial e equestre no fim da República romana.

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos, n. 4, p. 156-170, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/romanitas/article/view/9208>. Acesso em: 24 de julho de 2020.

STEINWASCHER N. H. **A procriação e o interesse da res publica: uma análise das leis matrimoniais de Augusto**. São Paulo, 2012. 292 f. Dissertação (Mestrado em Direito Civil) - Departamento de Direito Civil da Universidade de São Paulo.

VARRÃO. **Das Coisas do Campo**. Introdução, trad. e notas de Matheus Trevizam. Campinas: Unicamp, 2012.

VEYNE, P. (org). **História da vida privada – vol. 1: do Império Romano ao ano mil**. Trad. Hildergard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIRGÍLIO. **Eneida brasileira ou tradução poética de Públio Virgílio Maro**. Trad. de M. O. Mendes e organização de Paulo Sérgio de Vasconcellos et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

WEEDA, L. **Vergil's political commentary in the "Eclogues", "Georgics" and "Aeneid"**. Berlin/New York: De Gruyter, 2015.

Recebido em: 06-08-2020.

Aceito em: 27-04-2021.