

humanitas

Vol. LIV

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. LIV • MMII



PRESENÇAS DE *EROS* EM ÉSQUILO¹

Resumé: Le thème de l'*éros* occupe une place marginal dans l'œuvre d'Eschyle. Malgré cette marginalité, ce thème, inséparable de la *polis* et de la politique, entraîne avec soi les grandes questions concernant l'existence et la vocation de l'homme, celles de la liberté et du destin, du *logos* et de la justice, de la *hybris* et du châtement, enfin, de l'action humaine. Dans son théâtre cosmique, Eschyle ne pourrait pas laisser enseveli et indicible, sous un vaste manteau de silence, le thème de l'amour érotique, présence si universel, force si influente. Les exemples que je présente, de *Les Perses* et de *Les Suppliantes*, illustrent ce que je viens de dire.

Uma leitura fluida e repousada das tragédias de Ésquilo permite-nos notar que o *eros* não se afirma imediatamente como um tema de grande relevo na obra deste autor. Tal impressão, aliás pertinente e justificável, deriva do facto de nem as grandes questões aí tratadas se vestirem de uma tonalidade confessional, intimista ou, digamo-lo desta forma, sentimental, nem de aí surgirem recorrente e sublinhadamente as grandes proclamações do poder inultrapassável e imbatível do *eros*, que quebra os membros, da força imperativa do desejo amoroso que em teias de esperanças, de enganos, de cuidados prende e subjuga os mortais, conduzindo-os a tremores ansiosos, a sonhos ciclicamente renovados, a êxtases orvalhados, a inquietações deleita-

¹ Este texto traduz a comunicação por mim apresentada na Universidade de Coimbra, integrada num ciclo de conferências organizadas em homenagem ao Senhor Professor Victor Jabouille. O tema tratado reflecte o tema que o Senhor Professor Jabouille trataria, no âmbito de uma acção integrada entre as Universidades de Coimbra, de Lisboa e de Valladolid, se a vida lhe tivesse concedido o tempo.

damente consentidas. E, todavia, no teatro cósmico que desenha, onde o homem procura encontrar o seu lugar próprio na complexa relação com os deuses e na ordem justa do universo, natural e político, Ésquilo é muito sensível às potências e instâncias superiores que compelem o indivíduo a agir. Essas instâncias determinantes e essas forças constringedoras, como a hereditariade da culpa ou a força de Ate, não apresentam as cores vivas e sedutoras da dourada Afrodite; revelam, sobretudo, o lado obscuro das determinações da acção, no seio das quais o homem depara tragicamente com dilemas, fatalidades, culpas, enfim, com aquilo que constitui o seu horizonte ético, próprio da sua condição, e ao qual não pode escapar. Seria, no entanto, de estranhar que um autor tão atento às múltiplas condicionantes da acção e ao destino último do homem, harmonizados numa sábia busca da felicidade, deixasse sepulto e indizível, sob um véu de completo silêncio, o tema do amor erótico, presença tão universal, força tão influente. Creio, efectivamente, que, embora não constitua um tema central, a dimensão erótica da vida humana surge clara e significativamente dita, ora acompanhando de perto as questões nucleares, ora associando-se marginalmente ao desenrolar do drama, sem que deixe por isso de contribuir para o seu efeito patético. Os dois exemplos que a seguir apresento, extraídos de *Os persas* e de *As Suplicantes*, procuram ilustrar o que acabo de afirmar. Vejamos primeiro o exemplo de *Os Persas*.

Esta tragédia, parece-me, estrutura-se a partir de duas ideias indissociáveis: por um lado, a ideia do poder irresistível de um deus enganador, concretamente a Ate, esse *daimon* funesto que caminha sobre a cabeça dos mortais levando-os a cometer actos imprudentes e condenáveis; por outro lado, a ideia de *hybris*, o crime de excesso, de desmedida, que arrasta consigo o inevitável castigo. Da relação destas duas ideias, distintas mas não incompatíveis, conforme se outorgue a primazia da *hybris* sobre a *ate*, ou da *ate* sobre a *hybris*, assim se vão desenhando diferentes perfis da culpa, da fragilidade humana, da vacuidade e cegueira das expectativas humanas, da prudência e do temor aos deuses, da sábia e justa medida. O facto concreto que desencadeia toda esta problemática está patente logo nos primeiros versos do párodo e consiste na expressão da força imensa do exército persa e, correlativamente, no esvaziamento da Ásia. Esse extraordinário poder bélico, imbatível tanto quanto humanamente podemos prever, mostra-se, quer pela acumulação de nomes exóticos de comandantes bárbaros, quer pelo aspecto medonho e terrível dos guerreiros, quer ainda pela imensa afluência aos exércitos persas da juventude masculina vinda de todos os pontos da Ásia, disposta assim a abandonar a terra que os alimentou. É neste ponto, precisamente, que vejo

primeiro insinuar-se e depois erguer-se o tema do *eros*, cuja presença amplia e intensifica a dimensão patética do δράμα, da acção. Vejamos, então, como, depois da sumária mas expressiva caracterização do exército persa, o corifeu descreve a partida dos guerreiros bárbaros:

XO. Τοιόνδ' ἄνθος Περσίδος αἴας οἴχεται ἀνδρῶν,
οὓς περι πάσα χθῶν Ἀσιήτις
θρέψασα πόθῳ στένεται μαλερῶι,
τοκέες τ' ἄλοχοί τ' ἡμερολεγδὸν
τείνοντα χρόνον τρομέονται.²

A imagem daqueles que, em saudade ardente, gemem pelos que partiram ao ritmo de um tempo que demoradamente se estende numa ausência prolongada, além de uma indesmentível força emotiva, estabelece um vínculo entre os que partem e os que ficam, reforçando nestes a ressonância trágica dos acontecimentos posteriormente narrados. Não se trata, porém, de uma simples expressão de emoção. O primeiro traço marcante consiste não na mesmidade, mas na continuidade da dolorosa expressão da terra da Ásia, dos pais e das esposas. O texto afirma *πάσα χθῶν Ἀσιήτις (...)* στένεται (toda a terra da Ásia geme) e acrescenta *τοκέες τ' ἄλοχοί (...)* τρομέονται (e os pais e as esposas tremem). O pesado murmúrio, a voz dorida da terra da Ásia é, pois, autónoma, mais ampla, desenhando o vasto cenário onde lamentos e tremores de pais e esposas se acomodam, acrescentando o sofrimento. No tumulto conjunto dos lamentos distinguem-se diferentes afectos, o paternal, dos pais que vêem os seus filhos arriscar a morte na partida, e o conjugal, das esposas que vêem os seus homens abandonar o leito e partir na esperança de uma vitória em terras distantes. O texto, porém, diz ainda que a terra da Ásia geme *πόθῳ μαλερῶι*, numa saudade ardente. A expressão *πόθῳ μαλερῶι* tem uma ineludível conotação erótica, a de um desejo sensual e apaixonado, como se o rasto da partida da flor dos guerreiros persas fizesse nascer na própria terra da Ásia um desejo imenso, uma saudade ardente, provocados pela ausência desses que, por origem e vocação, lhe pertencem. Este sentido surge reforçado quando alguns versos mais à frente,

² Cf. vv. 60-64; a edição utilizada nas citações é a de West, *Aeschylus. Persae*, Leipzig, 1991. "E assim partiu a flor dos homens do país da Pérsia, por quem toda a terra da Ásia que os alimentou geme com uma saudade ardente, e os pais e as mulheres, contando os dias, tremem à medida que o tempo se alonga." A tradução dos passos citados de *Os Persas* é de Manuel de Oliveira Pulquério, *Persas*, Coimbra, 1992.

ainda no párodo, o coro utiliza o mesmo vocábulo para voltar cantar a dor das esposas persas. E pode ler-se:³

Χο. Λέκτρα δ' ἀνδρῶν πόθῳ
 πίμπλαται δακρύμασιν·
 Περσίδες δ' ἀβροπενθεῖς ἐκάσ-
 τα πόθῳ φιλόνορι
 τὸν αἰχμᾶεντα θοῦρον εὐνατῆρ ἀποπεμψαμένα
 λείπεται μονόζυξ.

Póthos, o mesmo termo que servira para designar o desejoso, saudoso e ardente gemido da Ásia - e coerentemente o tradutor utiliza a mesma palavra, “saudade” - serve agora, numa harmoniosa continuidade de sentido, ἀνδρῶν πόθῳ e πόθῳ φιλόνορι, para designar a saudade, o acre e doce desejoso lamento das mulheres persas que enche os leitos de lágrimas. O clamor da Ásia inteira não é, pois, o lamento da terra pátria, nem sequer o da terra-mãe, mas o erótico gemido feminino, análogo ao das esposas dos jovens guerreiros bárbaros, que simultaneamente desenha o sentido de uma pertença, não entendida como uma posse, um objecto possuído, mas como uma vocação, uma plenitude e um destino últimos. O esvaziamento da Ásia corresponde a uma emasculação que destroi a harmonia e a ordem, destruição que se anuncia pelos gemidos das mulheres, pelos leitos abandonados e repletos de lágrimas, pela inutilidade das colchas luxuosas e outrora orvalhadas pelas madrugadas amorosas, pela lembrança de uma juventude passada. É precisamente este tema da dor da Ásia e das mulheres persas associado à ideia do esvaziamento daquele continente - o termo é agora ποθέουσαι - que está presente no início do primeiro estásimo:⁴

ΧΟ. αἰ δ' ἀβρόγοι Περσίδες ἀνδρῶν
 ποθέουσαι ἰδεῖν ἀρτιζυγίαν,
 λέκτρων εὐνὰς ἀβροχίτωνας,
 χλιδανῆς ἥβης τέρψιν, ἀφείσαι,
 πενθοῦσι γόοις ἀκορεστοτάτοις·

³ Cf. vv. 133-138. “E a saudade dos homens enche os leitos de lágrimas. Cada mulher persa, no auge da aflicção, dominada pela saudade amorosa do marido, o guerreiro impetuoso que partilhava o seu leito, é só o que resta do casal de outrora.”

⁴ Cf. vv. 541-545. “E as esposas persas, cedendo, na sua fraqueza, aos gemidos provocados pela saudade de uma união recente, despedem-se dos leitos de colchas luxuosas, que eram o deleite da sua faustosa juventude, e exprimem a sua dor em lamentos insaciáveis.”

E o coro acrescenta:⁵

νῦν γὰρ δὴ πρόπασα μὲν στένει
 γαῖ' Ἀσίς ἐκκενουμένα.

O feminino e desejoso lamento da Ásia e das suas mulheres é, assim, a reacção à partida e ao adeus do braço guerreiro e viril de uma terra que o reclama e o chama como coisa sua. Ora, o sentido denso e último deste gemido, de tonalidade erótica como vimos, só pode ser encontrado a partir da compreensão profunda do que significa abandonar o continente asiático e atravessar o mar. Independentemente de inquirirmos - não importa agora - se resultado de uma original cegueira imposta por Ate, se resultado de uma primordial e criminosa *hybris* de Xerxes, a verdade é que a passagem do Helesponto, dita mediante a fortíssima imagem da estrada de mil pregos que o rei lançou como um jugo sobre o pescoço do mar, marca o momento essencial do logro, do crime, como o revelarão à plena luz do dia a posterior derrota de Salamina e os acontecimentos seguintes. A oposição entre Persas e Gregos, Ásia e Europa, terra e mar é, aliás, repetidamente afirmada ao longo da tragédia. E se algumas dúvidas houvesse quanto à importância capital da ultrapassagem das fronteiras da Ásia, bastaria recordar as sábias palavras dos Fiéis do reino pronunciadas com um receio premonitório no párodo:⁶

ΧΟ. θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησεν
 τὸ παλαιόν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις
 πολέμους πυργοδαίκτους
 διέπειν ἵπποχάρμας
 τε κλόνας πόλεων τ' ἀναστάσεις·
 ἔμαθον δ' τεύροποιο θαλάσσας
 πολιαινομένας πνεύματι λάβρωι
 ἴεσορᾶντ' ὄντιον ἄλσος,
 πίσυνοι λεπτοδόμοις πείσ-
 μασι λαοπόροις τε μαχαναῖς.
 Ταυτά μου μελαγχίτων φρήν ἀμύσσειται φόβῳ (...)

⁵ Cf. vv. 548-549. “Despovoadá, toda a terra da Ásia se lamenta.” Os versos 546-549, unificam a dor das mulheres persas, a morte dos homens persas e o esvaziamento da Ásia.

⁶ Cf. vv. 102-115. “Antigo é o destino que os deuses fixaram aos Persas, permitindo-lhes apenas as guerras que destroem as muralhas, os assaltos de cavalaria, o derrube das cidades.

Mas eis que eles aprenderam a contemplar o recinto sagrado do mar, cujos vastos caminhos se branqueiam ao sopro impetuoso do vento, confiantes em cordas frágeis e máquinas de transportar homens.

Isto dilacera de medo a minha alma imersa em sombras.”

Para o nosso raciocínio importa, então, realçar que a ultrapassagem dos limites da Ásia, à qual, por decreto divino, os Persas deveriam confinar-se, desenha simultaneamente o crime desencadeador de toda a desgraça – tema desenvolvidamente tratado – e a causa do erótico gemido da terra e das mulheres persas – tema secundário e só lateralmente tratado. Ao contrário das sereias e de Circe, para utilizar outras figuras do *eros*, que sob o diáfano véu das promessas amorosas, escondem destruição e morte, mas a seu modo análoga à fidelidade de Penélope, que à ausência de Ulisses responde com um amável, generoso e firme esperei, espero e esperarei, o erótico apelo da feminina terra da Ásia sugere e ilumina os caminhos da sábia e prudente conduta porque conforme à vontade dos deuses. Enquanto, porém, à magna espera de Penélope se contrapõe, como outra luz radiosa, a memória qualitativa de Ulisses que a não esquece, ao apelo das mulheres da Pérsia responde o entusiasmo cego e a pretensão inglória de conquistar a Grécia. E a traição dos guerreiros coincide com o crime e a fractura na ordem que governa a realidade e por isso o apelo assume o tom de um gemido.

Parece, enfim, poder dizer-se que quem analisar atentamente os grandes temas da *hybris* e da Ate acabará por aflorar a presença do *eros* e, inversamente, quem seguir a pequena vereda do erótico gemido mulheres persas acabará por desembocar nas maiores e mais complexas questões da *hybris* e da Ate. Em causa está sempre a prudência e a justa medida do comportamento humano e a harmonia da sua integração no cosmo.

O segundo exemplo que apresento diz respeito *As Suplicantes*. O tema fundamental desta tragédia, se atendermos apenas à certeza do texto que possuímos e evitarmos especulações acerca das outras peças que compunham a trilogia, é o conflito de Pelasgo. Na sua formulação mais simples, poder-se-ia equacionar desta forma: ou o rei dos Argivos dá protecção às Danaides, cumprindo os preceitos religiosos que Zeus protector dos suplicantes exige e, neste caso, deve suportar a violenta guerra que o oporá, a si e à sua cidade, aos filhos de Egipto, ou, para poupar Argos à devastação, à morte e ao sofrimento trazidos pela mão belicosa de Ares, recusa-se a iniciar esta guerra, dispondo-se a entregar as suplicantes aos seus perseguidores, mas, neste caso, aceitando a poluição decorrente do não cumprimento do supremo dever religioso devido a Zeus ἀφίκτωρ, protector dos suplicantes.

Directamente relacionado, porém, com este tema – e a tragédia alimenta-se deste conflito, do modo como surge, como se desenvolve e se resolve – está também o importante tema da culpabilidade dos Egípcios e das filhas de Dánao. O perfil desta culpa, apresentada frequentemente em termos ambíguos, só se desenha e ganha forma em torno da ideia de casamento e do

que ele significa, neste caso concreto, casamento a que algumas fogem, as Danaides, e outros pretendem impor, os filhos de Egipto.⁷

Se olharmos a disputa sobre o casamento entre Danaides e Egípcios como uma superficial e banal questão emotiva ou sentimental, jamais compreenderemos o sentido de *As Suplicantes*. Para a Atenas do século V a.C., século de Ésquilo e da tragédia grega, o casamento tem um profundo sentido antropológico, sócio-político e cósmico. No plano antropológico, o casamento orienta e enquadra a relação homem/mulher, particularmente no que diz respeito à sexualidade. Para o homem, a mulher representa o oposto, o diferente, o radicalmente diferente; esta representação não envolve apenas o desejo erótico pelo outro, mas também o risco e os perigos que a relação com o diferente contém. Consequentemente, aos olhos do homem viril – e é este que ocupa o lugar central na organização da *polis* –, a mulher surge com um traço de uma profunda ambiguidade: ela é *isso* para que tende o *eros*, o desejável, e é também o misterioso, o estranho, o sumamente perigoso. Do ponto de vista sexual, esse perigo revela-se sob uma dupla forma que se manifesta em dois pontos extremos, ambos ameaçadores para o homem. Por um lado, sob a autoridade e o poder de Afrodite, o perigo encarna no modelo da “cortesã”⁸, da “sedutora”, a rainha dos prazeres amorosos, que enreda o homem nos desejos que habilmente sabe fazer nascer e cultivar, que o domina, obrigando-o a seguir o rasto de um desejo irresistível. A doce voz de sereia ou o amável gesto de um corpo que chama e se desenha em desejo, é a aparência dócil de um férreo e escondido poder que domina e escraviza. O sedutor sorriso feminino vela o assustador riso de mulher dominadora. Neste modelo de feminilidade, a sexualidade desenfreada e desordenada da mulher enlaça o homem, sugando-lhe o poder e, neste sentido, desvirilizando-o.⁹ No pólo oposto, sob a autoridade e o poder de Ártemis, o perigo

⁷ Retomo aqui as afirmações expressas em José Pedro Serra, *Pensar o Trágico - Categorias da Tragédia Grega. Dissertação de doutoramento em Cultura Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 1998, pp. 260ss.

⁸ Falo a partir da lógica implícita no casamento. De facto, o reino de Afrodite encarnado na “cortesã” pode também representar o reino do prazer alheio ao casamento. Esta ambiguidade não anula a “oposição” entre Afrodite e o casamento. Ver Demóstenes, *Contra Neer.*, 122.

⁹ Este tema está já claramente presente nos poemas homéricos. Além do contraste estabelecido na *Ilíada* entre Andrómaca e Helena, a mulher realizada no matrimónio e a bela mulher que semeia guerra e destruição, a *Odisseia* narra alguns episódios que se centram em torno de seres femininos de aspecto irresistível e gesto cruento, como por exemplo, no episódio de Circe e no episódio das Sereias. Sobre

encarna no modelo da virgem casta e insubmissa, que recusa qualquer relação com a masculinidade, afirmando a sua independência e liberdade radicais. Assustador, neste caso, é a rejeição do poder viril e o conseqüente reconhecimento de um espaço vedado ao homem, ser estranho e estrangeiro. Neste modelo de feminilidade, a mulher é o outro, irredutivelmente indomável e rebelde, para quem o homem não passa de um distante intruso mantido à distância. Este é o sinal da derrota e da fragilidade masculinas. Neste modelo de feminilidade, a mulher, virgem indômita, demarca e restringe o poder masculino e, neste sentido, também o desviriliza.¹⁰ Perante estes dois ameaçadores modelos de alteridade, o casamento marca a pacífica e civilizada conjugação dos opostos. Adoptando a perspectiva masculina, a união matrimonial significa simultaneamente a realização do desejo erótico e a integração da sexualidade feminina, liberta dos seus extremos “assustadores”, no quadro da autoridade delineada pelo homem viril.¹¹

No plano sócio-político, o significado do casamento é ainda mais expressivo. Para a lógica da cidade viril, centrada na figura do homem, cidadão e guerreiro, a alteridade feminina representa o perigo do que é estranho e escapa à *polis*, do reino selvagem, bestial reduto do incivilizado. Transformar a virgem em esposa e esta em mãe significa introduzir na cidade o elemento selvagem, domando-o e transmutando-o em valor cultural, doméstico; além disso, significa ainda conceder à sexualidade feminina um *τέλος*, uma finalidade que se harmoniza com a ordem política: a procriação de filhos legítimos¹². O casamento é assim um jugo civilizador¹³, excelente obra política. Esta docilização não é, de modo nenhum, destrutiva e nunca será completa, não só porque a sexualidade feminina se mantém irredutível e estreitamente ligada à fertilidade, aos aspectos lunares e ctónicos, mas também

este assunto ver JOSÉ PEDRO SERRA, “Da Fidelidade a Penélope ou do Amor à Viagem” in *Mito e Literatura*, Lisboa, 1993, pp. 45-62.

¹⁰ À luz da ameaça deste modelo, torna-se mais compreensível o mito ateniense da autoctonia, expressão de uma imaginada ideia de reprodução dispensando as mulheres e a união sexual.

¹¹ O *Hipólito* de Eurípides constitui um excelente exemplo da tensão entre Afrodite e Ártemis. O desvario de Fedra, a morte de Hipólito, enfim, toda a *tragédia* se ergue a partir da “incompatibilidade” entre estas duas deusas.

¹² Remeto para a nota 8, salientando a terminologia de Demóstenes: τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως (o sublinhado é meu).

¹³ É curioso constatar que Platão (*Leis* 930 b) e Aristóteles (*Política*, 1253b, 10), para referir a união entre o homem e a mulher, união sem nome que a designe, utilizam o termo σύζευξις, o mesmo que designa o estado dos animais atrelados ao mesmo jugo.

porque o gineceu, como espaço incluído na *polis*, mantém uma heterodoxia e uma diferente identidade em relação à assembleia dos cidadãos.¹⁴

Das linhas anteriores infere-se, por fim, o significado cósmico do casamento. O ritmo unificador e regulador que o casamento desempenha no plano individual e político corresponde, analogicamente, ao mesmo ritmo unificador e regulador das forças que regem o cosmo, no qual o homem e a *polis* estão inseridos. Não admira por isso que a instituição do casamento, protegido por Hera, tenha uma dimensão divina.

A essencial dimensão civilizadora do casamento, instrumento de ordenação das relações sociais e, por isso, de estruturação e organização da *polis*¹⁵, supõe a vitória da persuasão sobre a força, de *πειθῶ* sobre *βία*. Ainda que perante um *outro*, sobretudo o *outro inimigo*, o grupo social possa ter uma atitude guerreira, no vasto domínio colocado sob a autoridade do casamento, as relações humanas têm de se reger pela persuasão, sinal da união pacífica entre a mesmidade e a alteridade, entre o homem e a mulher, entre o mundo masculino e o mundo feminino. Uma vez que, subjacente a este universo, está um poder, um *κράτος*, e também um direito, o exercício desse poder deve fundamentar-se no consentimento e não na violência. O comportamento violento, qualquer que seja a orientação e a natureza, subverte a pacífica união entre os opostos, introduzindo a guerra onde existia uma harmoniosa tensão, fazendo nascer a desordem onde havia uma união integradora da diferença.

À luz deste entendimento do significado do casamento, compreende-se claramente a *hybris* dos filhos de Egípto. A insolência dos Egípcios manifesta-se na violenta perseguição que movem às filhas de Dánao, obrigando-as a uma fuga desordenada através do mar, até tocarem a terra de

¹⁴ *As Mulheres no Parlamento* de Aristófanes e *As Bacantes* de Eurípides são exemplos, um cómico e o outro trágico, de rebeliões femininas que, alterando o estatuto e o comportamento da mulher, põem em causa a ordem política. Ilustrando uma faceta da integração da sexualidade feminina na ordem política, vem a propósito lembrar as curiosas palavras de Maria Daraki (*Dionysos*, Paris, 1985, p.76), fazendo eco da oposição entre casamento e desejo presente em alguns discursos: “La bonne épouse doit dégager «une odeur légèrement nauséabonde», elle doit se soustraire tout à fait à l’empire d’Aphrodite la parfumée.”

¹⁵ Mais uma vez afirmo que falo a partir da lógica interna do casamento. Das palavras anteriores não se conclua que o casamento é uma instituição com fronteiras claramente definidas e que é fácil distinguir o estatuto da mulher legítima do estatuto da *cortesã*. Sobre esta matéria ver, por exemplo, J.-P. VERNANT, “Le Mariage”, *La Parola del Passato*, Roma, 1973, pp. 51-79 (reimp. *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974, pp. 57-81).

Argos¹⁶; desta forma, procuram elas fugir à ímpia e criminosa mão que tenta forçá-las a núpcias que nem elas, nem o seu pai, desejam. Nesta matéria, introduzir a força onde devia reinar o consentimento¹⁷ é, como vimos atrás, cometer uma gravíssima falta que compromete o equilíbrio e a justa ordenação do real. Olhar a mulher, futura esposa, como se de um inimigo se tratasse, tentando sobre ela impor um κράτος, um domínio, baseado em βία, na força bruta, domínio esquecido da civilizada função da persuasão, é ter do desejo erótico uma visão bárbara, violadora da sacralidade que envolve o γάμος, o matrimónio. Uma vez que *eros* e política são inseparáveis, a perturbação introduzida por este desmedido comportamento não atinge apenas a ordem que regula as relações marido-mulher, mas toda a ordem política, as relações dos humanos entre si, as relações entre o humano e o infra-humano, o mundo do selvagem e bestial, e as relações entre o humano e o supra-humano, o mundo celeste da divindade olímpica. A inversão da sacralização do casamento e o retorno a uma sexualidade lúbrica e selvagem traduz-se no empolamento da agressividade e no desejo de guerra, no erótico desejo de guerra – o desejo de guerra desenha-se sobre o mesmo perfil do desejo erótico¹⁸ –, guerra que os Egípcios transportam para a família, a *polis* e a religião.

Paralelamente à culpabilidade dos Egípcios, o texto, muito sugestivamente, insinua uma culpabilidade das Danaides sobreposta à sua mais óbvia e imediata inocência. Correlativa à criminosa insolência dos Egípcios, está a inocência das filhas de Dánao, aquelas sobre quem os filhos de Egipto exercem a sua violenta *hybris*. Tal inocência, tanto mais notória quanto mais visível é a violência que sofrem, está presente desde o início da acção e é repetidamente expressa. Abandonaram as Danaides a terra de Zeus, forçadas pelas circunstâncias, sem que a cidade as tivesse julgado mercedoras de exílio

¹⁶ Ver vv. 11-14.

¹⁷ Ver vv. 940-941.

¹⁸ Ao estabelecer uma relação entre desejo erótico e desejo de guerra afluamos um tema particularmente rico e complexo. Se é certo que a psicanálise veio dar grande relevo à relação entre *eros* e θάνατος, não é menos verdade que este tópico tem uma antiqüíssima expressão literária (apenas como exemplo e por ser o primeiro grande nome da literatura ocidental, indico Homero; ver HÉLENE MONSACRÉ, *Les Larmes d' Achille. Le Héros, la Femme et la Souffrance dans la Poésie d'Homère*, Paris, 1984, sobretudo pp. 63-77). Numa interessante obra, que aborda também este tema, DENIS de ROUGEMONT (*L'Amour et l'Occident*, Paris, 1939) mostra que a morte é o culminar lógico da paixão. Neste momento, porém, não pretendo abordar este tema; limito-me a salientar que, na atitude dos Egípcios, há uma consonância entre o desejo erótico e o desejo de guerra.

como castigo para um qualquer crime de sangue (οὐτιν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν / ψήφωι πόλεως γνωσθεῖσαι¹⁹), e, chegadas a Argos, é como suplicantes que se apresentam²⁰, dispostas a claramente proclamarem aquele exílio sem culpa, porque sem sangue, (τορῶς λέγουσαι τάσδ' ἀναιμάκτους φυγάς)²¹. Este estatuto, que reivindicam para si, revela-se igualmente nas preces dirigidas à Justiça de Zeus ἀφίκτωρ,²² Zeus protector dos suplicantes, e coaduna-se com o tom de implorante humildade com que se colocam, enquanto suplicantes, sob a protecção dos deuses. Ao lado desta inocência, sem, porém, a anular, mas esboçando-lhe um contra-ponto sombrio, alguns sinais se apresentam, suscitando e sublinhando uma notória ambiguidade. Esta começara a manifestar-se também no início da tragédia²³, por meio da expressão αὐτογενή φυξανορίαν²⁴, expressão que esclarece as razões da partida das finas areias do Nilo. A ambiguidade reside na dupla leitura que desta expressão podemos fazer, ora entendendo que a aversão pelos homens é generalizada e natural, inata, (αὐτογενή), ora entendendo que a aversão pelos homens se refere exclusivamente àqueles homens, isto é, aos homens nascidos na mesma família (αὐτογενή) – não esqueçamos que Danaides e Egípcios são primos. Cada uma das interpretações arrasta consigo consequências diametralmente opostas; se a aversão pelos homens é generalizada e inata, então estamos perante um inequívoco caso de misandria, sobre cuja gravidade não é já necessário debruçarmo-nos. Se, pelo contrário, a aversão é apenas sentida em relação aos primos, o comportamento das filhas de Dánao, enquadrando-se harmoniosamente no “espírito da *polis*”, parece perfeitamente justificado. A dificuldade consiste, pois, em saber se a aversão aos homens é um princípio geral de que a recusa dos Egípcios é um caso específico, ou se, ao invés, se trata apenas de uma situação particular que de modo nenhum tem alcance geral. Em muitos passos, o objecto da repugnância é concreta e inequivocamente o grupo dos Egípcios perseguidores²⁵. Noutros passos, porém, o repúdio pelo elemento viril é tão peremptório e radical que se identifica com uma típica atitude de misandria. Neste âmbito, as invocações a Ártemis, embora podendo conter uma referência explícita aos perse-

¹⁹ Cf. vv. 6-7.

²⁰ Ver vv. 241ss.

²¹ Cf. v. 196.

²² Cf. vv. 359-364; 419ss.

²³ Cf. v. 8.

²⁴ Este passo levanta problemas de crítica textual. A maior parte dos autores, entre os quais Mazon e Murray, prefere a lição αὐτογενεῖ φυξανορία.

²⁵ Ver, por exemplo, vv. 34-39.

guidores²⁶, marcam decisivamente uma orientação oposta à inocência do primeiro rosto das Danaides. Expressões como ἀδμήτος ἀδμήτα ῥύσιος, γενέσθω, ou ἄγαμον ἀδάματον ἐκφυγεῖν, ou ainda μηδ' ὑπ' ἀνάγκας τέλος ἔλθοι Κυθρείας, a que imediatamente se segue Στύγιον πέλοι τόδ' ἄθλον²⁷, alargam a extensão e modificam a índole da recusa das filhas de Dánao.

Adjacentes a esta primordial diferença de atitudes, outras ambiguidades existem. Uma das mais interessantes diz respeito ao aspecto das Danaides e à semelhança estabelecida pelo rei Pelasgo entre as Danaides e as virgens Amazonas que se alimentam de carne.²⁸ Não é difícil provar que a semelhança entre Danaides e Amazonas não resiste a uma análise pormenorizada e, que, por isso, tal apreciação apenas se sustém no quadro de uma visão distante e superficial. Na verdade, as marciais Amazonas não mostram uma específica aversão ao casamento ou à união sexual com os homens, antes estendem a repugnância pelo masculino a todos os aspectos da vida, assumindo elas próprias um perfil viril. Pouco interessa, todavia, provar que a semelhança estabelecida por Pelasgo não tem fundamento e facilmente se desvanece; embora desfocada, imprecisa, falsa, é essa semelhança que conta e abre um sentido. Uma vez que o rei representa a cidade, o juízo formulado pelo rei - a semelhança - coincide com o juízo da cidade e, para ambos, esse é o juízo verdadeiro, aquele que identifica a *polis*, ainda que materialmente falso. O erro de Pelasgo tem mais significado que a verdade da correção atenta e meticulosa do espectador ou do comentador. E acrescenta-se que a suspeição deixada no ar, ou melhor, a clara alusão a uma parecnça com as Amazonas ilumina uma das facetas essenciais do carácter das Danaides, como o desenrolar da acção mostrará. Independentemente disto, não restam quaisquer dúvidas quanto ao aspecto meio-grego meio-bárbaro das suplicantes.

Outras ambiguidades há que se traduzem numa alteração de comportamento que, ora se coaduna com o modelo da mulher prudente e sensata, submissa à autoridade paterna e à lógica da cidade, embora verbere a injustiça dos Egípcios, ora se coaduna com o modelo da virgem indómita e guerreira que se oferece a si própria, orgulhosamente, no altar de Ártemis. A obediên-

²⁶ Ver vv. 144-153 e, mais à frente, antecedendo o significativo coro das Aias, os vv. 1030-1033, passo no qual as palavras das Danaides adquirem um sentido englobante.

²⁷ Assinale-se que a lição de West, mais sugestiva e, neste caso, concordante com Murray, difere da lição de Mazon (στυγερών) e da lição de Page (στυγερόν). Para o contexto destas expressões ver nota anterior.

²⁸ Ver vv. 277-289.

cia ao pai²⁹, a quem reconhecem a autoridade para comandar a fuga, e os conselhos deste no sentido de um comportamento prudente, moderado e recatado³⁰, aliados à imagem de uma assustada fragilidade que as toma quando se recolhem no recinto sagrado – delas é dito que parecem pombas receosas dos falcões (ἐν ἀγνώϊ δ' ἔσμος ὡς πελειάδων / ἴζεσθε κίρκων τῶν ὀμοπτέρων φόβωι³¹) – reforçam justamente a ideia de mulheres cordatas cuja aspereza dos modos apenas se deve à enormidade da injustiça de que são vítimas. Paralelamente, não a firmeza da sua atitude, mas o arrojo extremo, a arrogante inflexibilidade disposta a tudo, empresta às Danaides uma indelével feição de mulheres insubmissas e cruéis. Jean-Pierre Vernant³² mostrou que uma das principais interrogações colocada por esta tragédia consiste precisamente em saber se o poder, o κράτος, tema central que atravessa a natureza de múltiplas relações em diversos níveis de realidade, homem/mulher, senhor/escravo, grego/bárbaro, mortal/imortal, etc., se fundamenta no direito e na suave persuasão, em πειθῶ, ou na violência e na força bruta, em βία. Paradoxalmente, e manifestando uma soberba mestria literária, Êsquilo revela-nos a face inversa do humilde e súplice apelo à Justiça e ao Direito que caracteriza muitos dos gestos e dos discursos do coro. Se, para se introduzirem na cidade e na esfera da sua protecção, as Danaides se apresentam a Pelasgo persuasivamente na estrita condição de defensoras de uma Justiça que lhes assiste (mau grado os silêncios e as evasivas), no momento crucial da decisão do rei não hesitam em sobrepor à civilizada virtude da persuasão a eficácia da força da ameaça de um crime de insuperável poluição. Βία toma o lugar de πειθῶ. Na verdade, é a constrangedora ameaça de suicídio nas estátuas dos deuses³³, gesto de tremenda *hybris*, que desencadeia a inevitável decisão de Pelasgo. Afinal, o ser manso que se insinuava na cidade arrasta consigo o gesto

²⁹ O argumento, segundo o qual as Danaides mostram alguma rebeldia ao serem elas próprias, em lugar de Dánao, a responderem às perguntas de Pelasgo, não tem força argumentativa.

³⁰ Ver vv. 115s (Δαναὸς δέ, πατήρ καὶ βούλαρχος καὶ στασιάρχος[...]); 176ss; 980ss.

³¹ Cf. vv. 223-224; 748-749.

³² Cf. J.-P. VERNANT, "Tensions et Ambiguités dans la Tragédie Grecque" in *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, 1982, pp. 31-32. O autor assinala ainda uma oposição entre Pelasgo e as Danaides: "Dans la bouche du roi Pélasgos, *krátos*, associé à *kúrios*, désigne une autorité légitime, la mainmise qu'exerce à bon droit le tuteur sur qui dépend juridiquement de son pouvoir; dans la bouche des Danaïdes, le même mot, attiré dans le champ sémantique de *bia*, désigne la force brutale, la contrainte de la violence dans son aspect le plus opposé à la justice et au droit."

³³ Ver vv. 455ss; 784-791.

selvagem; na guerra anunciada, Argos pagará com a morte a vida casta das dúplices suplicantes; no fundo, é a “mão” culpada que justamente pede justiça.

É sobre esta fecunda ambiguidade³⁴, a que o coro das Argivas³⁵, em defesa de Afrodite, vem dar o toque final, que a tragédia d'*As Suplicantes* está construída. É impossível, mau grado o empenho de todas as suposições, saber com rigor como se resolveria esta ambiguidade; nesta peça, porém, parece certo que culpa e inocência se colhem no mesmo regaço.

Os exemplos apontados permitem-nos concluir que, muito embora o tema do *eros* não seja dominante no teatro de Ésquilo, ele encontra-se subjacente às grandes questões tratadas por este autor. Seria estranho, de resto, se assim não fosse. Um homem tão atento ao equilíbrio e à proporção, tão sensível à justiça e à ordem que governam a realidade, tão empenhado em mostrar os caminhos da aprendizagem pelo sofrimento, um tal homem não poderia ignorar a força de *eros*, nem que seja para denunciar excessos que o desfiguram ou cegueiras que o traem. No reverso, porém, desse retrato negativo, brilha intocável a resplandecente luz de *eros*.

³⁴ A hipótese de uma evolução do carácter das Danaides no sentido de uma radicalização de atitude, começando numa estrita recusa dos primos e terminando na misandria, não me suscita aprovação. Em primeiro lugar, como princípio geral, entendo que interpretar a tragédia grega a partir da evolução do carácter é tender para a inadequada psicologização da tragédia. Em segundo lugar, concretamente, penso que a ambiguidade está dada de início e, por essa razão, não encontro essa nítida progressão no sentido da misandria.

³⁵ Cf. vv. 1034-1051.

VIVÊNCIA E EXPRESSÃO DE EROS EM SÓFOCLES, *TRAQUÍNIAS*

(Tradição e Novidade)

As *Traquínicas* distinguem-se, no elenco das tragédias de Sófocles que até nós chegaram, pela estrutura diversa do seu prólogo — o mais breve de entre os sete prólogos conservados, logo seguido do de *Antígona*. A longa intervenção monológica da protagonista, seguida de um breve diálogo, destoa do diálogo marcado por progressiva rapidez nas outras peças.

Motivo da longa intervenção de Dejanira é a ansiedade pela longa ausência, sem notícias, de Hércules, agravada pelo seu gesto à partida: a entrega das tabuinhas com as suas disposições testamentárias. O teor do texto, porém, só será mencionado posteriormente ao Coro. Um outro motivo de ansiedade — o teor das profecias de Dodona — também só será explicitado mais tarde, como argumento de exortação para a partida de Hilo em busca do pai.

Toda a *rhexis* de Dejanira se articula, até rematar com o motivo da presente ansiedade, como um percurso por uma existência em que a sua condição de mulher é, desde bem cedo, marcada pela angústia e atormentada pelo medo frente a situações de ameaça que não domina e em que o seu destino se joga, na decisão ou no confronto de terceiros. Esta ameaça toma primeiro forma na violência do desejo amoroso com que é procurada por monstros (as múltiplas formas que o rio Aqueloo assume, vv. 6-14) e na expectativa perante a decisão paterna (vv. 15-17), depois na expectativa do desenlace da luta em que, de novo, o impulso amoroso compele agora Hércules e Aqueloo a disputarem a jovem (vv. 18-25).

A beleza da donzela núbil, estímulo natural do *himeros* com que *eros* opera, converte-se, assim, em perigosa fonte de dor. Por fim, o desenlace