

O Livro do Tempo: Escritas e reescritas

Teatro Greco-Latino e sua recepção I

**Maria de Fátima Silva, Maria do Céu
Fialho & José Luís Brandão
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

ETNICIDADE E POESIA TRÁGICA: O *CICLOPE* DE EURÍPIDES (Ethnicity and tragic poetry: Euripides' *Cyclops*)

FÁBIO DE SOUZA LESSA (fslessa@uol.com.br)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO - A proposta deste texto é analisar as relações entre gregos e bárbaros, no período clássico, a partir das discussões sobre o conceito de etnicidade. As formas como os gregos se viam e quais percepções construía do “Outro” será estudada a partir do *Ciclope* de Eurípides.

PALAVRAS-CHAVE - Etnicidade, bárbaros, Atenas Clássica, poesia trágica, Eurípides.

ABSTRACT - The purpose of this paper is to analyze the relations between Greeks and barbarians, in the Classical period, based on the discussions about the concept of ethnicity. The ways the Greeks saw themselves and what perceptions of the “Other” they built will be studied since the Euripides' *Cyclops*.

KEYWORDS - Ethnicity, barbarians, Classical Athens, tragic poetry, Euripides.

As questões vinculadas às percepções do *eu* e do *outro* são constantes no mundo contemporâneo. O que explica o nosso interesse neste texto em se centrar justamente na reflexão acerca de como os gregos se viam e, principalmente, quais percepções construía do outro. O pensar as relações entre helenos e bárbaros, sob a ótica das discussões do conceito de etnicidade, conduzirá a nossa análise do drama satírico *Ciclope* de Eurípides, cuja data de apresentação é desconhecida¹. Porém, iremos localizá-la em data próxima do início da Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.) um evento marcante na vida do poeta. Ao estudarmos o personagem *Ciclope*, nos remeteremos às relações de identidades/nós e alteridades/outros, helenos e estrangeiros, conhecidos e desconhecidos, cultura e barbárie, e etnicidades.

Entendemos que o conceito de “bárbaro” foi construído pelos helenos numa clara intenção de se diferenciar (e distanciar) de todos aqueles que não partilhassem de sua cultura - o não grego. Os tragediógrafos construíram personagens estrangeiras e a elas associaram valores objetivando demarcar o *eu* (grego) e o *outro* (bárbaro), explicitando ao público esse distanciamento. Vamos buscar entender como essa diferenciação aparece em Eurípides, que apesar da sua notoriedade, foi especialmente criticado por seus pares².

Podemos considerar que há um consenso entre os especialistas contemporâneos de que há entre teatro e *pólis* uma relação muito estreita na Grécia clássica

¹ Sobre a discussão acerca da datação da obra, ver: Romilly 2011: 130; Soares 2009: 33.

² Romilly 2011:129.

(séculos V e IV a. C.). Neste sentido, defendemos que, em Atenas, os tragediógrafos podiam se endereçar ao conjunto da sociedade *poliade*, representando em cena suas principais preocupações. A representação trágica reflete a integração desses poetas na sociedade *poliade* e nas suas instituições democráticas – no caso de Atenas –, ou ainda recorrendo a Goldhill, “continuamente a tragédia apreende a ideologia da cidade e expõe suas falhas e contradições”³. É a *pólis* que é representada no palco e posta em discussão.

E as peças de Eurípides estão marcadas pela atualidade, seja pela guerra (a do Peloponeso), seja pelas ideias sofisticadas, predominando a presença concreta do sofrimento humano, venha ele da paixão, da guerra, do erro ou dos deuses. Podemos afirmar que as obras do poeta às quais temos acesso estão todas marcadas pela guerra e pela atualidade ateniense: a guerra em Eurípides é trágica⁴. Concordamos com a afirmação de que o teatro euripídiano é um termômetro da crise e que o sofrimento humano é presença marcante nas suas peças⁵.

A tragédia grega é por excelência agonística. Nela, os homens se mostram constantemente lutando por algum objetivo, em conflito uns com os outros, ou com alguma força circunstancial, que muitas vezes é personificada em um deus⁶. Dentre os dramaturgos, é Eurípides quem mais faz seu público consciente dos interesses dos deuses nos negócios humanos e, ao mesmo tempo, ele é visto como o poeta que mais questiona a natureza – e até mesmo a existência – dos deuses⁷.

Em *Ciclope* esta questão se faz presente. O personagem homônimo à peça, mesmo sendo filho de um deus (262) – Poseidon –, tem por Zeus um claro desrespeito; o que fica evidenciado na seguinte fala do personagem: “O raio de Zeus não me mete medo, forasteiro (*xene*), e não sei em que é que Zeus é uma divindade mais poderosa do que eu” (320-321). A fala do personagem a Ulisses evidencia a afirmação de que as personagens euripídianas são conhecidas por sua censura crítica aos deuses⁸.

A abordagem dos mitos, como o comum no teatro grego, está presente nas obras de Eurípides. Inclusive, os autores contemporâneos mencionam com frequência que o poeta não hesitava em modificá-los livremente para inserir reviravoltas e ligar as suas personagens; até mesmo porque os mitos apresentados na tragédia não refletem os valores idealizados do passado⁹.

Em *Ciclope* a situação não é diferente, pois Eurípides recupera parte do relato mítico de Odisseu no Canto IX (106-542) da *Odisseia* de Homero, descrevendo

³ Goldhill 2007: 208.

⁴ Romilly 2011: 130 e 133; Romilly 1998: 110.

⁵ Reinhardt 2011: 20; Romilly 2011: 133, 135.

⁶ Collard 2011: 64.

⁷ Lefkowitz 2011: 102-103.

⁸ Kibuuka 2012: 73.

⁹ Segal 1994: 195.

a presença do herói de Ítaca e de seus companheiros junto do Ciclope, mas discutindo questões contemporâneas ao século V a. C. Vale destacar, conforme fez Segal, que a tragédia não rompe totalmente com a tradição oral¹⁰. As nuances do enredo eram de conhecimento do público que fora educado pela épica homérica. O Ciclope continua a ser descrito como não civilizado, pois além de não respeitar os deuses, é “um tipo sem leis” (439) e é antropofágico (609-610), por exemplo.

Porém, algumas mudanças no relato épico foram feitas por Eurípides. Certamente a própria especificidade do gênero literário (drama satírico) e o contexto no qual o poeta se encontrava inserido explicam a necessidade de tais alterações. Na introdução à sua tradução do *Ciclope*, Carmen Soares destaca dentre essas especificidades do drama satírico a presença de uma comitiva de Sátiros, chefiados pelo seu pai, Sileno; o que implica em algumas mudanças significativas no modo de vida do monstro de um único olho (21). Segundo ainda Soares, o Ciclope eurípidiano, diferente do épico, deixa de ser solitário, passando a viver no interior de um sistema social piramidal, pois tem a seu serviço uma série de escravos exercendo funções específicas: os Sátiros e o Sileno¹¹. O próprio Sileno na abertura da peça diz: “... somos seus escravos particulares/domésticos— *domois douloi* (24-25). Ao idoso Sileno, Polifemo reserva o exercício das atividades domésticas, enquanto aos jovens Sátiros cabe a condução ao pasto dos rebanhos de ovelhas (29-35).

Podemos indicar a questão geográfica como uma das primeiras características associadas aos bárbaros. Estes são aqueles que, dentre outras peculiaridades, vivem em famílias isoladas em vez de se agruparem nos *habitats* comuns ou, melhor ainda, em vez de formarem sociedades regidas por leis adotadas em comum. Os bárbaros encontram-se do lado do caos e do arbitrário; eles não conhecem a ordem social¹². Exemplo dessa situação é a localização da ação da peça. O local escolhido por Eurípides para desenvolvê-la é a Sicília, e mais precisamente junto do Etna. Ao indagar o personagem Sileno sobre “que terra é esta e quem a habita?”, Ulisses obtém a seguinte resposta: “O Etna, o monte mais alto da Sicília” (113-114)¹³.

Nada mais salutar neste momento do que reforçar que, para os gregos antigos, o mundo humano civilizado é o espaço que constitui um mundo estável, submetido a regras e definido por uma forma de vida essencialmente agrícola; diferente do espaço do Ciclope no qual predominava o pastoreio, a ausência de

¹⁰ Segal 1994: 192.

¹¹ Soares 2009: 35-36.

¹² Todorov 2010: 26.

¹³ No século V a. C. parece recorrente a associação dos Ciclopes ao espaço físico da Sicília. Tucídides (6. 2) nos informa que “os mais antigos que as tradições mencionam como habitantes de qualquer parte da ilha são os ciclopes e os lestrigônios, a respeito dos quais não posso dizer a que raça pertenciam, nem de onde vieram, nem para onde foram”.

estabilidade e de regras¹⁴. Podemos ainda enumerar como elementos peculiares ao espaço habitado por Polifemo e que geram estranhamentos por parte da cultura helênica os seguintes¹⁵: o desconhecimento e a inacessibilidade do espaço (113-114); a ausência de um plano urbano. Não há muralhas e nem fortificações de cidades, só promontórios vazios de homens (115-116); a escassez e estranheza dos habitantes (116-118); a diferente organização social e política (119-120); hábitos alimentares diferentes (121-124); desconhecimento de festas e danças de convívio coletivo (124); desconhecimento das relações de hospitalidade (125-128); e predileção pela caça e a não prática da agricultura (121-122, 130).

Pelo que vimos até o momento, fica claro que a peça trata do embate entre dois estilos de vida – o grego e o não-grego, entendido pelos helenos como bárbaro. Falar nesta dicotomia implica, necessariamente, em discutirmos sobre o conceito de etnicidade, tão debatido nas últimas décadas. As questões que envolvem etnia, assim entendemos, são universais e abordadas por todos os campos científicos. Há uma preocupação constante com a reflexão de como grupos étnicos começaram recentemente a redescobrir suas raízes culturais, em oposição às tendências anteriores no sentido de hegemonia cultural¹⁶.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart chamam a atenção, por exemplo, para o fato de que para alguns autores “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça”. Outros estudiosos a definem em termos de comportamentos, de representações ou de sentimentos associados à pertença, ou ainda em termos de um sistema cultural; sendo a cultura entendida como “simultaneamente um aspecto da interação concreta e o contexto de significação desta mesma interação...”¹⁷. Enfatizamos que o debate centra-se nos aspectos relacionais e dialógicos que levam a características étnicas, ou seja, o *nós* é criado na relação a um *eles*. Neste sentido, a pertença a um grupo implica a designação de *outros* que são excluídos deste grupo¹⁸.

Nos trabalhos mais recentes acerca da temática, em especial os produzidos por Edith Hall e por Jonathan M. Hall, respectivamente publicados em primeira edição nos anos de 1989 e 1997, o marco da dicotomia entre gregos e bárbaros é constituído pelas guerras greco-pérsicas (490-479 a. C.)¹⁹. Segundo Jonathan Hall, tais guerras constituíram um momento decisivo na formação da auto-identidade grega e da invenção dos bárbaros (Hall 2000: 44). Anteriormente,

¹⁴ Jacob 2008: 38-39.

¹⁵ Silva 2005: 20.

¹⁶ Bolaffi *et alli* 2003: 95.

¹⁷ Poutignat, Streiff-Fenart 1998: 86, 109-110; McInerney 2014: 2-9.

¹⁸ Bolaffi *et alli* 2003: 95.

¹⁹ Tal ideia também é defendida por Peschanski 1993: 56.

Edith Hall já havia salientado que a ideia de bárbaro tinha sido forjada no início do século V a. C. em função dos conflitos com os Persas e que antes deste século o termo não havia sido usado no plural, como um nome que denotava um mundo não-grego, e defendido que a escrita grega sobre os bárbaros é usualmente um exercício de auto-definição²⁰.

Já Kostas Vlassopoulos afirma que a relação entre gregos e bárbaros tem sido vista como parte de uma ampla distinção entre Ocidente e Oriente; os gregos são os ancestrais do Ocidente, as pessoas que inventaram a democracia, a liberdade de pensamento, ciência, filosofia, e cujas obras literárias se tornaram marcos fundadores da literatura ocidental; já o mundo Oriental, o mundo das pessoas que os gregos descreveram como bárbaros, é um mundo inteiramente diferente, caracterizado pelo despotismo e teocracia, e desprovido de todas as realizações gregas²¹.

A língua aparece comumente como critério de diferença e de distância entre gregos e bárbaros²². Segundo Maria de Fátima S. e Silva, “... no critério helênico, o Bárbaro, ao mesmo tempo em que articula sons que obedecem a uma cadeia incompreensível, realiza um processo mental que o distingue do Grego”²³. A imagem que o heleno constrói do bárbaro se pauta no grotesco, na falta de regras como justiça, prudência, sociabilidade e hospitalidade, como vemos no *Cíclope* de Eurípides.

Os bárbaros seriam, ainda, aqueles que transgrediriam as leis fundamentais da vida comunitária, não apresentando qualquer tipo de organização política; o que para um grego causa grande estranheza. O diálogo entre Ulisses e Sileno é elucidador nesse aspecto, vejamos:

Ulisses - A quem é que eles obedecem? Ou o poder está nas mãos do povo
(*dedemeutai kratos*)?

Sileno -Vive cada um por sua conta. Ninguém obedece em nada a ninguém.
(119-120)

Pela citação acima, fica claro o desconhecimento da vida politicamente organizada. Não é conhecida nem a tirania, forma de governo comumente associada pelos gregos aos bárbaros, muito menos a democracia. Porém, muito mais do que forma de governo, o que se desconhece é a dinâmica política dos helenos que oferece sentido à vida em comunidade: a *polis*.

²⁰ Hall 2004: 1-5, 9.

²¹ Vlassopoulos 2013: 1.

²² Tzvetan Todorov afirma que o termo *bárbaro* assume dois significados para o grego que, em determinados momentos, podem se fundir ou não: 1. a questão do não falar o grego; 2. o fato de negarem a humanidade dos outros, agindo como se não fossem seres humanos. Todorov 2010: 27.

²³ Silva 2005: 15.

Julgamos necessário ressaltar que a etnicidade implica na organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles, isto porque “a etnicidade depende de categorização, ou seja, da habilidade em dividir o mundo entre *nós* e *eles*”²⁴. Este processo joga logicamente com a produção e transformação de fronteiras que são sempre mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis, sendo que a sua manutenção “baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais”²⁵, o que é bastante claro no decorrer da obra de Eurípides, principalmente pelos estranhamentos de Ulisses frente à realidade vivida pelo Ciclope. A fronteira existente entre Ulisses/Nós e Ciclope/Eles nos remete, de imediato, à relação entre civilizado/propriamente humano e bárbaro/selvagem.

As imagens do bárbaro elaboradas pelas diversas expressões literárias cumprem, na Atenas democrática, uma função ideológica de importância e se associam aos modos de representação imaginária da identidade cívica ateniense, se opondo, é claro, à alteridade máxima grega, a saber: os persas. É exatamente com as guerras greco-pérsicas, conforme já ressaltamos anteriormente, que o bárbaro passa a ser mais concreto, podendo ser representado nas expressões literárias e artísticas de forma mais precisa.

Ao chegar no Etna, Ulisses se depara com o Ciclope, cuja caracterização feita por Eurípides atua no sentido de delinear com clareza a fronteira, construída pelos próprios helenos entre o seu mundo e aquele concebido como bárbaros. Ao indagar a quem pertencem as terras nas quais ele se encontra, Ulisses obtém a seguinte resposta do Sileno: “Os Cíclopes, que vivem em cavernas, não em casas edificadas” (117-118). O termo em grego empregado para casa é *domon*, que sugere como na tradução o espaço físico da habitação, mas também pode indicar a ideia de residência como lar, o que implica em relações sociais desenvolvidas no âmbito familiar. Algo que o bárbaro Ciclope desconhece. Aliás, conforme já mencionamos anteriormente, ele também ignora a organização política, pois lembremos “ninguém obedece em nada a ninguém” (119-120).

A dieta alimentar do Ciclope é outro ponto de estranheza.

Ulisses - Semeiam o trigo de Deméter ou do que é que vivem?

Sileno - De leite, de queijo e da carne das ovelhas dos seus rebanhos.

Ulisses - Mas conhecem a bebida de Brômio, o sumo das uvas?

Sileno - Nem pensar! É por isso que vivem numa terra sem graça.

Ulisses - No entanto são hospitaleiros e respeitadores para com os estranhos?

Sileno - Afirmam que os estrangeiros têm a carne particularmente deliciosa.

Ulisses - O que é que estás a dizer? Que apreciam uma refeição de carne humana?

Sileno - Ninguém que aqui tenha chegado escapou de ser imolado (121-128).

²⁴ Hall 2001: 216.

²⁵ Poutignat, Streiff-Fenart 1998: 111, 152, 158.

Certamente, de forma idêntica ao Odisseu de Homero, o Ulisses de Eurípides desejava interagir com o mundo humano dos *comedores de pão*. Mas, como esse mundo pode ser caracterizado?

De acordo com Jacob, no seu estudo sobre as viagens do Odisseu épico, mas que se aplica, assim concebemos, ao caso da obra de Eurípides, este mundo é estável, submetido a regras e definido por uma forma de vida predominantemente agrícola²⁶. Ao contrário, o espaço habitado pelos Ciclopes apresenta-se como não cultivado, desprovido de sociabilidade, isolado e sem limites determinados, sendo que os seres que povoam tais espaços devoram vivos os companheiros de Ulisses e bebem o vinho, apresentado pelo herói de Ítaca, sem adicionar a água. Logo, o Ciclope é um *galaktophagos*, não resistindo à atração da carne fresca e do vinho puro²⁷.

Polifemo é caracterizado também por Eurípides como um ser gigantesco de um único olho e monstruoso, pastor de cabras, vivendo isolado frente à vida em comunidade dos gregos, não respeitando leis e se alimentando de leite e queijos. Esta é claramente uma dieta alimentar que se satisfaz dos produtos oferecidos pela natureza²⁸. O vinho que é signo de civilização é desconhecido e, por isso, *substituído* pelo leite. Provavelmente o isolamento explica este desconhecimento da bebida civilizada. De acordo com Carmen Soares, o leite é uma bebida tradicionalmente concebida pelos gregos como do bárbaro primitivo²⁹.

Além da ausência do pão (133), no que se refere ao comportamento alimentar do Ciclope, o que mais nos chama a atenção dentre as suas características destacadas na citação anterior é a antropofagia e o não cumprimento das regras de hospitalidade. Talvez o único traço de hospitalidade no Ciclope seja quando ele, encantado com as delícias do vinho ofertado pelos helenos, em situação análoga à da *Odisséia*, pergunta a Ulisses o seu nome (547-549).

Porém, nos fixemos primeiro na antropofagia e depois retornemos às questões vinculadas à hospitalidade. São frequentes as referências no drama satírico à antropofagia de Polifemo³⁰. Desde o período arcaico (séc. VIII-VI a. C.), entre os helenos, a hospitalidade jogou um papel fundamental nas relações sócio-políticas³¹. Entretanto, diferente do mundo humano, onde a recusa de receber um estrangeiro era concebida como uma impiedade, no não humano, geralmente, não se praticava a hospitalidade; isto é, não se acolhia bem o estrangeiro³².

Na análise da obra, a relação que estabelecemos entre antropofagia e a hospitalidade (ou melhor, a falta de hospitalidade por parte do Ciclope) foi

²⁶ Jacob 2008: 38.

²⁷ Hartog 2004: 35-36.

²⁸ Silva 2005: 37.

²⁹ Soares 2009: 48-49.

³⁰ Sobre antropofagia, ver: 99, 126, 244-249, 300-303, 313-315, 365-366, 370-373, 379-380, 382-404, 550, 613-614, 694.

³¹ Baslez 2008: 43.

³² Hartog 2004: 36.

decorrente do fato de que o ritual devido ao estrangeiro, na cultura grega, pressupunha a invulnerabilidade da vida humana, representando um comportamento fundamental da vida civilizada. O próprio Eurípides censura tais práticas quando afirma que “impiedoso, ó miserável, é quem sacrifica suplicantes que são hóspedes da sua casa, e se banqueteia com a sua carne cozida, que rasga com dentadas sacrílegas, de que devora os pedaços quentes, saídos do brasido” (370-373). O desrespeito pela vida humana é enfatizado pelos sucessivos epítetos que Eurípides atribui aos Ciclopes: “assassinos de homens” (*androktonoi*, 22, 127), “não hospitaleiro” (*axenon*, 91) e “antropófagos” (*androbrotá*, 93)³³.

Polifemo devora dois dos tripulantes de Ulisses (398-400) e reserva ao herói o privilégio de ser o último a ser devorado por ele (550); concessão feita em função do fato de Ulisses tê-lo apresentado o vinho. A bebida de Dioniso será o ponto de partida para a efetivação do plano do rei de Ítaca para aniquilar o Ciclope.

Ao convencer Polifemo a não repartir o vinho com os demais e guardá-lo somente para si, garantindo uma vida de prazeres (492-494), Ulisses se utiliza de duas das suas características mais marcantes que julgamos que aparecem no personagem de forma associada: o poder do *logos* e a *metis*³⁴, a sua mais eficaz arma para vencer os inimigos. A fala do personagem Sileno ao Ciclope, se referindo a Ulisses, explicita os atributos do herói; vejamos: “... mais ainda, se lhe comeres a língua - *glossan*, vais ficar inteligente e eloquente até mais não” (314-315). O poder do *logos* em Ulisses, mais do que uma especificidade da construção ao longo do tempo do herói mítico, é também uma presença do contexto no qual Eurípides estava inserido.

Retornemos ao plano de Ulisses. Após estar completamente embriagado, ele com a ajuda dos Sátiros e de sua tripulação empunharia um enorme tronco de oliveira incandescente e acertaria no único olho de Polifemo. Cego, Ulisses poderia fugir com todos para as naus e, assim, escapar da ilha (455-464). Plano este, que é visto como excepcional pelo Corifeu. O êxito do plano permite a Ulisses e seus companheiros deixarem a ilha do Ciclope com vida. Este é o momento no qual o herói, antes nomeado como Ninguém (549) revela ao Polifemo sua real identidade: Ulisses (690-693).

A Guerra de Troia é uma metáfora euripídiana para refletir acerca do seu contexto histórico, marcado pela Guerra do Peloponeso. No decorrer do drama

³³ Silva 2005: 24-25.

³⁴ Segundo Detienne e Vernant, a *metis*³⁴ é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica em um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida...”. Detienne, Vernant 2008: 11; Soares 2009: 35.

satírico, são pelo menos cinco as referências à guerra com os troianos (118-119, 180-188, 280-296, 304-309, 694-695). Dessas cinco referências, três explicam o conflito pelo rapto de Helena (118-119, 180-188, 280-296), o que em nada enaltece o exército vitorioso.

Os efeitos da guerra geram a perplexidade do poeta. O pós-guerra se caracteriza pelo sofrimento frente à destruição consumada, pela perda da população masculina em idade ativa e é sobre a sociedade civil, em especial as mulheres e idosos, que a aniquilação final se abate (304-309)³⁵.

Como conclusão, podemos nos perguntar o que motivou Eurípides a colocar em cena para os atenienses o mito do Cíclope já narrado anteriormente por Homero. Para tentarmos responder a esta indagação é relevante observarmos que o drama satírico foi representado no decorrer da guerra entre atenienses e espartanos. E com certeza, os efeitos da desastrosa guerra para Atenas já começavam a se fazer presentes. Neste contexto, o que o gigante bárbaro de um único olho representava para a audiência do poeta?

Para tal, faz-se necessário retornarmos à questão entre gregos e bárbaros que motivou a produção deste texto. Começemos por esquematizar o argumento trabalhado por Catherine Peschanski. De acordo com a helenista, a relação entre gregos e bárbaros pode ser sintetizada em três etapas essencialmente distintas: 1^a) Anterior às guerras greco-pérsicas, nas quais gregos e bárbaros não se constituíam em alteridade extrema e não se percebiam radicalmente diferentes; 2^a) Com as guerras greco-pérsicas é construída uma fronteira bem delimitada entre gregos e bárbaros, ou seja, é forjada uma relação de alteridade limite entre gregos e não-gregos; 3^a) Com a guerra do Peloponeso, os gregos conhecem um novo momento dessa relação, constituído pela própria barbarização dos helenos³⁶.

Certamente a ideia de dicotomia radical entre gregos e não-gregos, civismo e barbárie, Ocidente e Oriente, bem demarcados por uma fronteira geográfica, perdia a partir de agora sentido. Se a guerra travada no passado era entre gregos e não gregos, a enfrentada no presente é entre gregos e gregos. Assim, civismo e barbárie passaram a definir-se pelos mecanismos de separação calcados em princípios e comportamentos correlatos; isto porque “a ideia do grego/barbarizado e do bárbaro/civilizado subverteu toda a lógica anterior e criou uma nova ordem, universalista e sem fronteiras”³⁷.

Defendemos que os sofrimentos causados pelos resultados nefastos da guerra do Peloponeso para os atenienses, em especial, e para os helenos, em geral, motivaram Eurípides a levar ao espaço que tradicionalmente é de reflexão da própria *pólis* a encenação de um monstro bárbaro. Diferente da épica homérica

³⁵ Silva 2009: 13.

³⁶ Peschanski 1993: 56-74.

³⁷ Silva 2005: 90-91.

em que esse bárbaro assumia a condição do *Outro* não-grego, com Eurípides o Polifemo pode ser entendido como o próprio grego. O grego que mata grego, que escraviza grego, que destrói comunidades gregas, que em suma, conduz ao sofrimento os próprios helenos.

Numa guerra como a travada entre atenienses e espartanos, além dos seus respectivos aliados, a morte adquire todas as formas possíveis, sendo ainda mais cruel entre gregos do que entre gregos e bárbaros. O trabalho de Tucídides, contemporâneo de Eurípides, assim como destacou Peschanski, “... visa igualmente a mostrar aos gregos, e em especial aos atenienses, como eles se tornaram, por determinados aspectos, bárbaros, e como poderiam talvez voltar a ser gregos e/ou cidadãos”³⁸. Se Polifemo é o grego atual, que se tornou bárbaro em virtude da sede de poder pela soberania da Hélade, quem é o Ulisses eurípidiano?

Ulisses, sem sombra de dúvidas, é a antítese do Ciclope. Ulisses é o passado, frente ao presente que é Polifemo. Ele é um passado que precisa se tornar presente. Ele representa uma tentativa de resgate de valores fundamentais da cultura grega, como a civilidade, a cidadania, o respeito às leis, a *paideía*, o sentimento de vida em *koinonía*.

Se no passado era o *grosseirão* do Polifemo que deveria ser educado, no presente são os gregos que precisam ser re-educados para o resgate de sua identidade como civilizados.

³⁸ Peschanski 1993: 73.

BIBLIOGRAFIA

- Barth, F. (1976), “Introducción”, in Barth, F. (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica: 9-49.
- Baslez, M.-F. (2008), *L'Étranger dans la Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bolaffi, G., Bracalenti, R., Braham, P., Gindro, S. (eds.)(2003), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. London: SAGE Publications.
- Collard, C. (2011), “Formal Debates in Euripides’ Drama”, in Mossman, J. *Oxford Readings in Classical Studies: Euripides*. Oxford/New York, Oxford University Press: 64-80.
- Detienne, M., Vernant, J.-P.(2008), *Métis: As astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus.
- Goldhill, S. (2007), *Amor, Sexo & Tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hall, E. (2004), *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, J. M. (2000), *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartog, F. (2004), *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Jacob, Ch. (2008), *Geografía y etnografía en la Grecia Antigua*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Kibuuka, B.G.L. (2012), *Eurípides e a Guerra do Peloponeso: Representações da guerra nas tragédias Hécuba, Suplicantes e Troianas*. Niterói: UFF (Dissertação de Mestrado).
- Kury, M. G. (1987), *Tucídides, História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB.
- McInerney, J. (2014), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Peschanski, C. (1993), “Os bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto. Tucídides, Xenofonte)”, in Cassin, B., Loraux, N., Peschanski, C., *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro, Editora 34: 56-74.
- Poutignat, Ph., Streiff-Fenart, J. (1998), *Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- Reinhardt, K. (2011), “The Intellectual Crisis in Euripides”, in Mossman, J. *Oxford Readings in Classical Studies: Euripides*. Oxford/New York, Oxford University Press: 16-46.
- Romilly, J. (2011), *Compêndio de Literatura Grega*. Lisboa: Edições 70.

- Segal, Ch. (1994), “O Ouvinte e o Espectador”, in Vernant, J.-P. (ed.), *O Homem Grego*. Lisboa, Presença:173-198.
- Silva, M. F. S. (2005), *Ensaio sobre Eurípides*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Silva, M. F. S. (2009), “Introdução Geral”, in *Eurípides. Tragédias I*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda: 7-22.
- Soares, C. L. (2009), *Eurípides. Ciclope*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Soares, C. L. (2009), “Introdução ao Ciclope”, in *Eurípides. Tragédias I*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda: 27-63.
- Tzvetan, T. (2010), *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Vlassopoulos, K. (2013), *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.