

COLECÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE ENSAIOS

Delfim Ferreira Leão
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

CIDADANIA
E PAIDEIA
NA GRÉCIA ANTIGA



IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

RITUAIS DE CIDADANIA NA GRÉCIA ANTIGA

Maria do Céu Fialho

É em visível correlação com a experiência de alteridade que a experiência de identidade helénica, como de resto todas as experiências de identidade, nasce e se consolida.

O Outro, o Não-grego, que começa, desde muito cedo, a ser designado, na sua globalidade, de acordo com um critério de carácter linguístico aplicado negativamente, é o *barbaros*. Preside ao critério desta designação a experiência de estranheza helénica perante o seu linguajar incompreensível, que soa como ‘*bar bar*’ — uma espécie de onomatopeia da incongruência. Tal designação denuncia, na percepção do Outro, a incómoda incapacidade de compreensão dos seus códigos de comportamento e comunicação, a partir da linguagem, em sentido lato, da identidade.¹

¹ BACON (1961) dedica um excelente estudo a esta questão. Aí chama a autora a atenção para a indefinição de critérios, entre os Gregos, quanto às fronteiras entre a Hélade e os ‘Bárbaros’. FERREIRA (1993) p. 192, nota que os Gregos aplicam tal designação tanto a povos de civilizações tão antigas, como a da Pérsia, Lídia ou Egipto, como a povos primitivos. À construção de uma identidade que se virá, cada vez mais, a sentir como Europa, frente à realidade da diferença vivida e observada a Oriente e a Sudeste, se dedicou o volume de estudos compreendidos em FIALHO, SILVA e ROCHA PEREIRA (2005).

Por sua vez, encontra-se já amplamente estudado o alargamento semântico de ‘bárbaro’, na língua grega, de um critério meramente linguístico para o da utilização de códigos de comportamento

No entanto, a identidade helénica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio — o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infractor de códigos de comportamento. Dessa realidade nos dá testemunho, desde cedo, a própria poesia — quer sob a forma de elegia guerreira, quer, mais tarde, através da problematização de cariz trágico.² São tensões que temporariamente se esbatem e ultrapassam, quando uma ameaça, vinda do exterior, põe em risco a sobrevivência e os valores que fundamentam o sentido da existência da própria comunidade. É o caso da ameaça persa e da consciente construção de uma coesão helénica, para além da

estranhos aos valores éticos, sociais e políticos que fazem parte da construção da identidade helénica, com ou sem carga pejorativa. Lembre-se, a título de exemplo, no *Agamémnon* de Ésquilo, (919-920), as palavras do soberano, quando acusa Clitemnestra de pretender que ele assuma o comportamento de “um homem bárbaro” isto é, de alguém que não respeita o princípio da justa medida e temor aos deuses, quando o convida a entrar no palácio pisando o tapete da púrpura, apenas reservada aos imortais. Por vezes, nomeadamente na poesia dramática esquiliana, o termo *barbaros* alterna com *karbanos*, em que notamos maior frequência de conotação negativa. Eurípides, ao representar criticamente, na sua tragédia, Gregos e Bárbaros frente a frente, os primeiros no desrespeito de valores que dizem representar e os segundos revelando uma inegável nobreza de carácter, conduzirá à subversão do binómio e à pergunta, por parte do espectador, sobre quem é, verdadeiramente, o Bárbaro: veja-se SILVA (2005) 15-91.

² Para além do próprio livro de BACON, veja-se FERREIRA (1993) 191-256, ou HALL (1989). Sobre a questão em Ésquilo veja-se também FIALHO (2001) 51-69. FERREIRA (1993) pp. 95 *sqq.* aponta como a guerra mais antiga de que há notícia, entre *poleis* gregas, a de Lelanto, em finais do séc. VIII: isto é, praticamente contemporânea da própria formação da pólis na Hélade. “A característica mais evidente da história grega é, de facto, a divisão” (*id. ibid.* p. 96).

diversidade e confrontos latentes internos — do que as *Histórias* de Heródoto³ são eloquente testemunho ou a que a idealização poética dos *Persas* de Ésquilo convida, através do processo de mitificação da batalha de Salamina e do destino de Xerxes e do seu povo, por oposição à libertação grega, conseguida pela sintonia dos Gregos com o querer dos deuses, com a sua própria natureza ético-política, com os laços culturais e culturais com a tradição, com a própria paisagem.⁴

Uma vez ultrapassada esta fase crítica da ameaça persa, a estratégia de consolidação do poderio helénico nos mares, que deu origem à Anfíctia de Delos, conterà em si, pela hegemonia crescente de Atenas e pelo conseqüente agravar do conflito de interesses com Esparta, o germe da própria destruição do universo do sistema da pólis, na sequência do longo e desgastante conflito da Guerra do Peloponeso e da profunda crise económica, política e social que a acompanha, sublinhada, nessa mesma Atenas, por uma descrença progressiva e irreversível nos próprios valores da cidade-estado e da sua democracia. É esta a atmosfera que se vai anteriormente anunciando e que domina, em *crescendo*, o último quartel do séc. V. A falência, de facto, do sistema, já sentida na transição de século, prepara o terreno ao futuro avanço de Alexandre Magno e traz consigo o declínio do esplendor daquela cultura ateniense que tem, na pólis, a sua razão de ser.

Recuando no tempo, a consolidação de uma

³ Veja-se o detalhado estudo de SOARES (2005).

⁴ Veja-se FIALHO (2004) 209-225.

identidade, com raízes antigas e já perceptíveis em Homero, é concomitante com o fenómeno da colonização e da expansão gregas, iniciadas a partir do século VIII a.C. O fenómeno da colonização rumo a espaços cada vez mais próximos do que o Grego chamava Ásia, ou confluindo, para Ocidente, com outros povos que cruzavam, desde há muito, o Mediterrâneo, como os Fenícios, vai pô-lo em confronto com esta pergunta de sempre: onde termina o *Eu* e começa o *Outro*.⁵

À medida que o sistema da pólis se vai consolidando, a experiência de identidade helénica vai-se, também, reforçando, assente em referências de integração do homem nesse microcosmo acabado, dentro do macrocosmo helénico. Devemos sublinhar o facto, que por vezes passa despercebido ao homem moderno, de a pólis grega não ser apenas um complexo urbano, ela é muito mais do que isso — um universo onde, em condições ideais, homens, deuses e natureza convivem e se complementam em harmonia. É esse todo que confere dimensão de alteridade a todas as outras cidades-estado que integram e constituem o mundo grego.

O próprio grego tem meios expressivos para precisar as diferenciações de alteridade. A tradução,

⁵ Desde finais do segundo milénio a.C. que os Fenícios já estendiam a sua navegação e actividade comercial a todo o Mediterrâneo. Cádiz foi por eles fundada em 1100 a.C. Por seu turno, tendo em conta Tucídides, 4.3.5, a Sicília foi o primeiro espaço geográfico a conhecer a colonização grega, promovida por habitantes da ilha de Eubeia e de Corinto. Veja-se o que sobre o assunto escrevem BLÁSQUEZ, LÓPEZ MELERO e SAYAS (1991) 309 *sqq.*

para línguas modernas, de ambos os termos, *barbaros* e *xenos*, igualmente como ‘estrangeiro’, esbate e anula a diferença substancial entre os dois termos. É que a designação *barbaros*, como já foi referido, corresponde, desde cedo, a um modo de designar o Outro, não-grego, inicialmente a partir da estranheza perante o seu código linguístico incompreensível. Já Homero (*Il.* 2.867) utiliza o composto *barbarophonoi* aplicado aos Cários. *Xenos*, por sua vez, é essencialmente o estranho à comunidade. Para além da aceção comum de ‘hóspede’, o estranho que pode ou não ser grego, acolhido em casa e vinculado ao hospedeiro por laços de carácter sócio-religiosos, o termo significa ‘estranho’ e aplica-se, essencialmente, a homens ou terra grega não pertencente à pólis do falante.

O *xenos* pode conhecer mecanismos de integração parcial noutras comunidades gregas, fora da sua pólis de origem, através do estatuto da *metoikia*. Como meteco, tem, em Atenas, possibilidade de participar em alguns festivais; tem a possibilidade, aliás benquista, de se submeter ao mesmo regime de tributação fiscal dos cidadãos da cidade para onde se desloca e onde pretende a sua integração. Ao assumir, sendo meteco, esse ónus da cidadania, viabiliza uma progressiva integração que pode, eventualmente, culminar na aquisição do estatuto pleno de cidadão.⁶

A estas duas dimensões de experiências de identidade e de diferença do Grego/ Bárbaro, do *Polites/*

⁶ Este é um dos aspectos focados e desenvolvidos por LEÃO (2005).

Xenos correspondem tempos e gestos diversos de um necessário aprofundamento e consolidação: gestos colectivos, preceituados e ritualizados, através dos quais se reforçam os elos de integração na comunidade e se vive, na suspensão do quotidiano que a festa ritual necessariamente impõe, a afirmação do sentido e permanência dessa comunidade.

Tomamos como exemplo de momentos de aprofundamento dessas duas dimensões da identidade as competições desportivas de carácter pan-helénico,⁷ de entre as quais, como é sabido, os Jogos Olímpicos foram as de maior nomeada,⁸ e, de entre os vários festivais da Ática, os mais famosos: as Dionísias Urbanas, decorridas em Atenas, anualmente, na Primavera.⁹

Três aspectos constantes se verificam entre estes dois tipos de aprofundamento ritual do sentido de comunidade e de pertença identitária. São eles:

— A sua dimensão agónica. A competição, fosse de carácter desportivo, nos Jogos Olímpicos em honra de Zeus, em Olímpia, ou nos Píticos, em honra de Apolo, em Delfos,¹⁰ ou nos Nemeicos, em honra de Zeus, em Nemeia, ou nos Ístmicos, em honra de Poséidon, em

⁷ Para além da variedade existente de Jogos Pan-helénicos, outras competições desportivas havia que mantinham carácter meramente local.

⁸ Para um conspecto geral dos Jogos Pan-helénicos, veja-se ROCHA PEREIRA (2003) 340 *sqq.*

⁹ Para um conspecto geral dos festivais na Ática, veja-se ROCHA PEREIRA (2003) 349 *sqq.* Para um estudo aprofundado dos festivais dramáticos veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1968).

¹⁰ Os Jogos Píticos começaram, inicialmente, por ter o carácter de certame musical e só mais tarde se integraram a competição desportiva.

Corinto, ou em qualquer dos vários certames deste teor, na Hélade, tinha como objectivo o apuramento e visibilidade modelar do melhor concorrente — o atleta vencedor. Nos festivais dramáticos, por seu turno, o júri, composto, de modo a salvaguardar o princípio da representatividade, por concidadãos, apurava o mérito dos melhores dramaturgos (quer tragediógrafo quer comediógrafo), assim como do melhor compositor de ditirambos.¹¹ Nesse apuramento e visibilidade modelar do valor posto em acto — a *arete* — *o caminho brilhante da excelência*, de acordo com o verso de Píndaro (O. 6. 72-73), se revê a comunidade.¹² É que ela experiencia, deste modo, a sua própria capacidade de superar a contingência e a ameaça, a limitação rotineira de um quotidiano que encontra ali, nos festivais desportivos ou dramáticos, consistência de sentido;¹³

— O espaço público. A competição — *agon* — tem lugar, obviamente, num espaço público, perante a comunidade reunida: comunidade pan-helénica, no caso dos jogos, ou comunidade da pólis, no caso dos festivais, num tempo que é fatalmente de suspensão da actividade do quotidiano. Esse espaço apresenta uma configuração própria, com um núcleo central, onde se desenrola a competição convertida em espectáculo, à

¹¹ Género de poesia coral, a que não era alheio um componente narrativo, acompanhado à flauta em honra de Dioniso. Veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1962).

¹² Sobre a dimensão luminosa da *arete* cantada por Píndaro, veja-se FIALHO (1992) 51-54 e, sobretudo, BREMER (1976), pp. 245 *sqq.*, e GUNDERT (1935), cap. I (sobre a relação *arete*-fama-luz).

¹³ Veja-se HUEBNER (1985) cap. XI.

volta do qual se abrem bancadas em socalcos paralelos que permitem a visibilidade recíproca do público. Trata-se de um aspecto muito importante. A estrutura do teatro apresenta-se como uma estrutura em hemiciclo, à volta de um foco.¹⁴

Nos estádios a configuração do espaço de competição é diferente, mas sempre envolvida numa espécie de abraço pelo espaço onde a comunidade que ali converge para assistir toma assento e onde se vê, a si mesma, banhada pela luz do dia;

— O contexto cultural. A competição enquadra-se no âmbito do culto público, isto é, o apuramento do melhor é enquadrado na esfera da relação entre a comunidade humana e o sagrado. O espaço da competição aproveita, normalmente, a própria dádiva da natureza nos declives que cria: basta pensarmos nos teatros de Atenas (Dioniso, Herodes Ático), de Epidauro, ou no estádio de Delfos. Conjugam-se, pois, a Natureza, com a ajuda do homem a complementá-la, o espaço da representação e da *performance*, a competição em si e o culto no qual a competição decorre.

Tal conjugação implica, afinal, as três instâncias constitutivas da pólis ou do macrocosmo da Hélade: natureza, homens e deuses, e é consagrada e reavivada num lugar de memória, através da linguagem cultural.¹⁵ Sublinhe-se que o espaço em que decorre a competição (*agon*), desportiva ou dramática, está normalmente

¹⁴ Quanto às reformas feitas no mais importante dos teatros da Ática, o de Dioniso, veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1946).

¹⁵ Leiam-se as valiosas reflexões que constituem o livrinho de CATROGA (2001).

debaixo da alçada de um templo. Tudo acontece como se a actividade lúdica da competição constituísse uma espécie de peculiar prolongamento da aliança estabelecida e reafirmada no culto. O recinto da competição é, pois, espaço sagrado, como se de facto representasse o prolongamento do templo sob cuja alçada se encontra.

Estes três constantes são extremamente importantes para se compreender como se constrói e vive a identidade helénica e a cidadania na pólis.

Acrescente-se, ainda, que a estas festividades da colectividade assistiam representantes oficiais das pólis gregas. Os *theoroi* (espectadores-embaixadores), enviados para assistir aos Jogos, tornavam aí presentes as suas cidades.¹⁶

Naturalmente muito haveria a dizer sobre os Jogos e sobre a grande diversidade que a Grécia conheceu em matéria de competições desportivas, mas centrar-me-ei apenas naqueles que são até hoje mais conhecidos e os mais antigos – os Jogos Olímpicos.

Perdeu-se no tempo a data da sua verdadeira origem, que a tradição fixou, por necessidade de fixar um marco, em 776 a.C. Este foi, de facto, o momento

¹⁶ Essa era também a designação dada aos emissários enviados a consultar oráculos, ou aos emissários de santuários que percorriam a Hélade com o objectivo de anunciar as grandes festividades a eles ligadas. Vide ANDRÉ e BASLEZ (1993) 23 *sqq.* Por seu turno, o bom acolhimento destes embaixadores nas comunidades a que se dirigiam para desempenhar as suas funções era assegurado pelas comunidades de origem por aliados seus aí residentes – regra geral pertencentes a famílias abastadas. Tal função, similar à do moderno cônsul, era, muitas vezes, hereditária. Vide FERREIRA (2004) 227-239.

a partir do qual os Jogos passaram a realizar-se em Olímpia de quatro em quatro anos. Era tal a sua importância que estes quadriênios serviram de referência para a organização de um calendário supranacional. A contagem do tempo era, pois, marcada pela suspensão periódica do tempo, no culto em Olímpia.

O escritor grego Pausânias (10.4.2; 30.8; 36.10) fala-nos da reposição dos Jogos Olímpicos, vindos de tempos imemoriais, por Ífito, rei da Élide, no séc. IX a.C. É pouco provável que esta referência tenha consistência histórica. Segundo a versão de Pausânias, perante a guerra que assolava a Élide, em cujo território se situa Olímpia, e perante a peste que grassava, simultânea da guerra, o rei Ífito enviou emissários Delfos, para consultar oráculos, a fim de obter uma solução proposta por Apolo.

O deus teria prescrito, segundo Pausânias, a instituição ou a reposição da prática de competições desportivas em honra de Zeus em Olímpia: o que Ífito fez. Assim, a guerra e a peste cessaram. A referência a oráculos píticos proferidos no séc. IX a.C. levanta sérias dúvidas sobre a veracidade da informação.

Destes jogos parece ter ficado sempre excluído o Não-grego. Teoricamente poderiam, assim, participar metecos, isto é, *xenoi* fixados noutra cidade, porque gregos eram. Não há, contudo, tanto quanto sei, notícia de algum meteco que tenha participado em Jogos Pan-helénicos.

O interesse desta explicação etiológica da intervenção de Ífito na reposição dos Jogos consiste,

em meu entender, na associação guerra/peste e na sua superação através do ritual instituído de jogos votivos, preconizados pelo oráculo. No imaginário e na mitologia grega não é a única vez que uma epidemia aparece associada a uma perturbação da comunidade, sanáveis ambas através da aplicação de medidas indicadas pelo oráculo pítico. Recordemos, entre outros, o exemplo mais conhecido, da versão sofocliana do mito de Édipo. Nos oráculos do deus de Delfos, como resposta a consultas que lhe eram feitas, estão documentados vários casos de indicação, por parte do deus, de que as calamidades ou pragas que levaram o consulente a Delfos têm como origem culpas que há que reparar.

Este nexos leva-nos à seguinte reflexão: segundo a perspectiva de harmonia político-social e religiosa assente na harmonia homem-deuses-natureza, a guerra na Élide constituía uma situação de subversão dessa ordem (pese embora a realidade helénica ter convivido, desde muito cedo, com guerras civis constantes). Havendo um factor de perturbação dentro do trinómio, ele transmite-se, da esfera do político, como se de uma doença política se tratasse, à própria saúde da colectividade: lembremos, de resto, que a ameaça das Euménides, na peça homónima, sobre aqueles que não respeitem a Cidade e as suas leis sagradas, é a da infertilidade e esterilidade dos campos.¹⁷

¹⁷ Um filósofo pre-socrático, Alcmeón de Crotona, corrobora, por um fragmento seu conservado (4DK), a noção de equivalência entre o equilíbrio político e o equilíbrio físico, no homem: *a saúde consiste na isonomia das forças — o húmido, o seco, o frio, o quente, o ácido, o doce e as restantes. O império de uma só (monarchia) origina a doença.*

A chave da solução encontra-se no plano da sabedoria divina, sobre o modo de restabelecer o equilíbrio por um ritual de celebração e reafirmação de uma aliança: os Jogos em honra de um deus, com carácter pan-helénico e a instituição das tréguas sagradas entre as cidades que se digladiavam, enquanto os Jogos e os preparativos – ida ou regresso deles — durassem.

Podemos, ainda, considerar o seguinte: o oráculo de Apolo, no mito fundador de Ífito, propõe uma superação das tensões do quotidiano (a guerra), através de tensões ritualizadas nos jogos e associadas à suspensão de confrontos bélicos (pelas tréguas sagradas). A estas é conferido um sentido — o apuramento de um modelo que confirma valores de identidade helénica, o das mais altas capacidades atléticas, postas em acto e tornadas visíveis pela conjugação da natureza e do esforço do vencedor.

Nos Jogos Olímpicos, tomados como expressivo exemplo, é honrada a tríade deus (Zeus-Olímpico)/ herói (esse ser entre homem e deus, no caso, Hércules)/ proto-vencedor das competições (o mítico Pélops).

Temos notícia da atribuição de prémios valiosos aos atletas vencedores nas várias competições desportivas decorridas periodicamente na Hélade;¹⁸ no entanto,

¹⁸ Era o caso dos prémios para a vitória nas várias modalidades dos jogos das Grandes Panateneias. De acordo com uma inscrição do séc. IV a. C. eles iam de um número considerável de ânforas repletas de azeite de oliveiras sagradas até touros e coroas de ouro. Aristóteles refere a entrega de quantias em ouro aos vencedores dos concursos musicais, de azeite aos vencedores em provas gímnicas e corridas de cavalos, de escudos aos que venciam em competições de *euandria* (superioridade física): veja-se ROCHA PEREIRA (2000) 23-24.

segundo as informações de Pausânias (8.48.2), nos quatro Jogos principais o reconhecimento da superioridade era consubstanciado na atribuição de singelas coroas de ramos de oliveira brava, loureiro, pinheiro e aipo, respectivamente nos Olímpicos,¹⁹ Píticos, Nemeicos e Ístmicos. Para além disso, esperava os atletas a glória perpetuada na celebração pela palavra e pela música, perante a colectividade. Tal celebração correspondia, naturalmente, à glória de um rito epidíctico em que o poeta e o atleta se associavam. Era a palavra poética que dizia o sentido da vitória e a amplificava, associando o atleta à tríade deus/herói/proto-vencedor, pela dimensão fundadora e integradora do mito, sendo o poeta uma espécie de sacerdote dessa amplificação, de cuja glória participava também,²⁰

O facto de o prémio olímpico não consistir na riqueza mas na singeleza de um ramo de oliveira, de acordo com a tradição, parece sublinhar a ideia de que a vitória basta por si como prémio, ao propiciar o vir à luz, pelo esforço, de capacidades naturais.²¹

Heródoto, um dos espíritos gregos que vive no espaço de fronteira entre o *Eu* e o *Outro*, em Halicarnasso, na Ásia Menor, e se movimenta, pela sua própria actividade comercial, em espaço grego e não-grego — o que lhe permite ver o *Outro* de perto sem

¹⁹ Segundo Flégon, *FHG* 3.604, foi Ífito quem instituiu o prémio olímpico do ramo de oliveira.

²⁰ *Vide supra* bibliografia indicada na nota 143.

²¹ Não esquecemos, no entanto, que, já na sua pólis de origem, o vencedor recebe compensações pecuniárias e regalias sociais. Sobre a atribuição a Sólon da lei que, em Atenas, estipula os prémios aos atletas vencedores, veja-se LEÃO (2000) 73-83.

preconceitos — fala-nos de um episódio ocorrido entre as tropas persas, durante as guerras movidas contra a Hélade:

A ela (companhia de Xerxes) juntou-se uma pequena quantidade de desertores oriundos da Arcádia, quer por necessidade de subsistência, quer por pretenderem um trabalho. Conduzindo-os à presença do Rei, os Persas informaram-se sobre os preparativos que tomavam os Gregos. Foi um Bárbaro em particular que, em nome dos seus companheiros os interrogou. Os desertores responderam-lhes que os Gregos celebravam as Olimpíadas e assistiam aos concursos gímnicos e às provas hípicas. Então o Persa perguntou qual era o prémio pelo qual disputavam; e os Arcades responderam que era uma coroa de oliveira.

Foi neste momento que Tritantaicmes, filho de Artábano, proferiu um sensato parecer... Ao tomar conhecimento de que o prémio do vencedor era uma coroa e não dinheiro, Tritantaicmes não conseguiu ficar calado e fez em público esta declaração: “Não me digas, Mardónio, que foi contra este tipo de homens que nos fizeste combater, homens que competem não por dinheiro, mas pela glória”.²²

O episódio traduz uma expressiva diferença entre o Asiático e o Grego.

O epinício, de que Píndaro e Baquilides constituem os mais acabados exemplos de competência poética,²³

²² Heródoto, 8.26 (trad. Carmen Soares: *Heródoto. Histórias. Livro 8º*, introd. Carmen Soares, trad. notas J. R. Ferreira-C. Soares, Lisboa, 2002).

²³ Simónides, que consolidou o papel do *poeta laudator*, deve ter

deve ter sido celebrado no regresso do vencedor à sua cidade — o que não exclui a hipótese de uma sumária celebração poética no momento da vitória, no espaço dos Jogos,²⁴

Sabemos, para além disto, que, pelo menos em Olímpia, uma outra celebração epidíctica da vitória tinha lugar: rivalizavam os oradores na qualidade dos discursos que aí proferiam, enaltecendo os melhores de entre os atletas. Górgias foi um dos que se distinguiram pela sua oratória olímpica.

Aos Jogos e a toda a mobilidade dos que viajavam para assistir e participar neles — espectadores, embaixadores, atletas — correspondia um período de tréguas sagradas, em que se suspendiam as hostilidades entre *poleis* em guerra. As tréguas sagradas tinham como objectivo pragmático garantir a segurança dos Jogos. No entanto, a etiologia mítica que se lhes atribui — o terem sido criadas por Ífito,²⁵ na sequência da recuperação dos Jogos que o oráculo preconizou — é expressiva. Elas decorrem como uma repetição cíclica e temporária do cessar de conflitos que a acção fundadora de Ífito, na sequência do oráculo, conseguiu no passado (a guerra na

assumido um papel renovador de cânones poéticos extremamente importante. *Vide* Emílio Suárez de la Torre, *Píndaro. Obra completa*, ed. trad. (Madrid, 1988) introd.

²⁴ Esta questão, objecto de longa polémica, parece conhecer hoje relativo consenso já que, entre outros argumentos, a refinada elaboração poética das odes de Baquíledes e, ainda mais, de Píndaro, bem como aspectos performativos como a preparação do coro para a sua interpretação, tornam pouco provável a hipótese da sua composição e interpretação de imediato, no espaço das competições.

²⁵ Pausânias, 5.4.5 *sq.*

Élide). As tensões e a luta são deslocadas para o espaço de apuramento e visibilidade do melhor e enquadrados no culto e na confirmação de valores de identidade.

Diz-nos Plutarco que a pólis de origem do atleta vencedor o recebe abrindo uma brecha nas suas muralhas, por onde o atleta entra na cidade. Isto é, por um tempo, o espaço fechado da pólis rasga-se para o exterior, ao espaço da celebração da experiência pan-helénica, para abrir caminho ao atleta que vem, marcado pelo reconhecimento de toda a Hélade.

Um outro aspecto de visibilidade, no contexto de celebração era constituído por aquilo de que Pausânias nos dá nota:²⁶

Não há estátuas erigidas a todos os que venceram em Olímpia, antes existem muitos que brilharam nas competições, ou noutros feitos, e que não receberam estátuas.

Pela negativa, ficamos a saber que existiam muitas estátuas de vencedores, ladeando uma ala que dava acesso ao estádio em Olímpia.

Se os Jogos constituíam, na suspensão da guerra, um evidente processo de superação de tensões ritualizadas num espaço e num tempo peculiares — o do Sagrado, o da União, o do Despojamento — que lhes dão sentido em função de um paradigma unificador, esse paradigma é o da *arete*, em que a Hélade se revê como num espelho. A imagem desse espelho não corresponde,

²⁶ Pausânias, 6.1.1 (trad. M. H. R. P.).

todavia, à daquilo que a Hélade *é*, no quotidiano da sua História, senão daquilo que *pode* ser, daquilo que une os Gregos pelo que sentem ser o expoente máximo da sua natureza e que actua no seu próprio imaginário, na sua consciência de identidade.

Por seu turno, a celebração pela palavra é acompanhada da consciência do poeta, como se vê no seguinte texto de Píndaro, de que o próprio poeta fica associado ao tempo da vitória e ao tempo da integração do mito fundador através da palavra:²⁷

*pois os grandes feitos permanecem de todo nas trevas
quando lhes faltam hinos que os celebrem.*

E poderíamos lembrar ainda os belos versos 3-15 da Primeira Ode Olímpica:²⁸

*Se anseias celebrar os jogos, ó minha alma,
não busques astro mais ardente que o Sol,
quando fulge, de dia, no éter deserto,
não queiras celebrar jogos superiores aos de Olímpia .
Daí parte o hino de mil vozes, a envolver
o génio dos artistas,
para exaltar o filho de Cronos, quando chegarem
ao lar opulento e feliz de Hierão,
que detém o ceptro da Justiça, na Sicília*

²⁷ Píndaro, *Nemeica*.7.12-13 (trad. M. C. Fialho).

²⁸ Trad. de M. H. da Rocha Pereira, *Sete odes de Píndaro*, sel. apres. trad. notas (Porto, 2003). A ode foi composta em 476 a. C. para enaltecer a vitória, na corrida de cavalos, de Hierão, tirano de Siracusa.

*rica em gado, que colhe de todas as qualidades
a fina-flor, e que se adorna
com as delícias da música, com que folgamos muitas
[vezes
em volta a sua mesa amiga.*

Tendo em conta a importância do elemento mitológico, nos epinícios de Píndaro, para operar a integração da vitória no plano arquetípico, fundador do sentido dessa vitória, é oportuno recordar a reflexão de Paul Ricoeur em *Temps et Récit* (I) sobre a experiência de tempo, de encontro e de consciência da própria identidade através do *mythos*-narrativa.

Por outro lado, no microcosmo da pólis múltiplos são os rituais que envolvem a participação exclusiva de cidadãos, ou de cidadãos, mulheres e jovens não adultos. Sabemos hoje que nas Grandes Dionísias, em Atenas, estavam presentes no teatro não apenas os cidadãos, mas também mulheres, jovens e *xenoi* convidados, assim como, possivelmente, alguns escravos, embora poucos, conforme nota Pickard-Cambridge.²⁹ Noutros contextos festivos, como por exemplo nas Panateneias, participavam os metecos, conforme o atestam as representações do friso interior do Pártenon. Estes, em boa verdade, não sendo cidadãos pertenciam à cidade e chegavam até, por vezes, a possuir uma invejável situação económica e próspera actividade comercial.

²⁹ *Op. cit.* p.265-266. Consoante nota o autor, apenas um passo de *Górgias* suporta esta hipótese, ao mencionar alguém que, comprando bilhetes para si e outra pessoa, fez entrar ,com o segundo bilhete, o *paidagogos* no teatro.

Tais celebrações podem ser em honra de deuses ou de heróis locais e constituem também, na comunidade, um tempo de suspensão do quotidiano pela festa. Escolhemos como exemplo a cidade que já os antigos conheciam como a cidade dos festivais – Atenas.

Nota Christian Meier³⁰ que, a partir das reformas de Clístenes, Atenas começa a expandir progressivamente o seu poder e território. Mas a explosão de poder, no período do seu vertiginoso imperialismo, após as primeiras Guerras Medo-persas, leva Atenas, simultaneamente, a converter-se numa terrível força e a debater-se com uma profunda crise de identidade, pela integração de elementos estranhos, pelo alargamento de fronteiras e perda da noção de proporções do seu próprio espaço, pela crise de valores e alteração de padrões de vida.

O ‘apogeu’ de Atenas, para recorrer a uma expressão comum, tão do gosto do idealismo histórico, não deixa de conter uma dimensão trágica, porquanto a história da cidade, na segunda metade do séc. V, é também a história do drama com que ela se debate, não conseguindo gerir exactamente a dimensão e poder que alcança, sem pôr em perigo a consciência exacta daquilo que a identifica. O culto e os festivais assumem, assim, uma necessidade premente como marcos de consolidação da experiência de tal identidade.

Sabemos que havia festivais, na Ática, em que os estrangeiros estavam de todo ausentes. Devemos a informação a um comentário de Aristófanes, posto na

³⁰ (1988) cap.II.

boca de uma personagem da sua comédia – Diceópolis em *Acarnenses*, peça representada em festivais dionisíacos na Ática rural, as Leneias. Diz Diceópolis:³¹

Não me levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenienses a respeito da Cidade numa comédia. Porque o que é justo também é do conhecimento da comédia. Ora o que vou dizer é arriscado, mas é justo. Desta vez, Cléon não me pode acusar de dizer mal da cidade na presença de estrangeiros. Estamos sós, este é o concurso da Leneias, não há estrangeiros presentes. Nem é altura de virem os impostos nem os aliados das suas cidades.

Por este passo ficamos a saber, pela negativa, que noutros festivais em honra de Dioniso, (como as Grandes Dionísias, de celebração urbana) estavam presentes também estrangeiros, embaixadores de cidades aliadas que vinham trazer tributos a Atenas. Quanto à importância destas segundas, basta recordar que foi no seu contexto que as representações dramáticas, primeiro a Tragédia em 534 a.C. e depois a Comédia em 486 a.C., ganham enquadramento, convertendo-se num espectáculo ritual colectivo da pólis.

As Grandes Dionísias duravam vários dias. No primeiro dia era solenemente trazida a estátua de Dioniso de um templo, junto da Academia, para o templo do deus, no recinto do teatro que tinha o seu nome, na encosta da Acrópole. Procedia-se ao sacrifício de um touro, que era

³¹ Vv. 496 *sqq.* Maria de Fátima Sousa e Silva, *Aristófanes. Acarnenses*, introd. trad. com. (Coimbra, 1988²).

conduzido por jovens no cortejo do deus, eram expostos tributos pagos pelas cidades aliadas, atribuídos prémios de reconhecimento cívico.³² Nos cinco dias que duravam as representações, era apresentada uma comédia. Em três dos dias apresentavam-se também a concurso três tragediógrafos, cada um deles com três tragédias e um drama satírico. Nos outros dois dias, para além do da comédia, decorria também o certame dos ditirambos.

Os cidadãos tinham garantida a possibilidade de afluir ao teatro para assistir a essas representações, sem verem em causa os meios de subsistência ou sem terem de se confrontar com despesas excessivas que a participação no festival pudesse implicar, pois o Estado pagava, do erário público, uma determinada quantia, o *theorikon*. Deste modo se percebe que existia, na própria pólis, a consciência da importância da participação pacífica de todos nesse gesto colectivo,³³ que estreitava elos na comunidade, de suspensão do quotidiano para a celebração festiva em que, no contexto do cívico e do religioso, a pólis se problematizava e representava, a si mesmo, no teatro.³⁴

Tem um expressivo significado o facto de, em festivais que se passam na cidade, estarem presentes estrangeiros. Tudo se passa como se Atenas, para

³² Nota ROCHA PEREIRA (2003), 356, que assim se fundia o elemento religioso e o cívico, nestes festivais.

³³ É possível que a política de suporte de custos das próprias entradas tenha surgido na sequência de atropelos cada vez mais violentos para aceder a lugares gratuitos. Veja-se, sobre este assunto, PICKARD-CAMBRIDGE (1968) 265 *sqq.*, assim como sobre os problemas que o *theorikon* suscita.

³⁴ Veja-se GOULD (1996).

aprofundar os laços de ligação entre os membros da comunidade, precisasse da presença do *Outro* como um elemento sedimentador dessa identidade: *Outro* aos olhos de quem a Cidade, em festa, no seu espaço, necessita ser vista na disputa pela superioridade poética em honra de um deus. É que toda a experiência de identidade carece de uma presença diversa que funcione com uma espécie de espelho, como objecto estranho que devolva a imagem

Em relação ao ditirambo, sabemos ser uma composição de carácter coral, em honra de Dioniso, e conter um componente narrativo. O seu número era de vinte, tendo, pois, cada uma das tribos de se apresentar a concurso com dois coros: um constituído por jovens, outro por adultos. Isto é, a *performance* a que a pólis assiste é aquela mesma em que ela própria está envolvida, numa competição cultural pelo apuramento da excelência poética. Para a tragédia e para a comédia o júri final que avaliava e atribuía o prémio era também ele constituído por representantes das dez tribos.

A que espectáculo assistia a cidade, nas competições dramáticas em honra de Dioniso? Ao da representação de si mesma, através de uma acção humana ficcional: no caso da comédia, através do exagero, da caricatura que provoca o riso; no da tragédia, através da dramatização de mitos em que, na acção, ressalta a finitude do próprio homem, em situações-limite.

O carácter político da comédia salta à vista e não me vou deter em considerações sobre a importante função catártica do riso em relação a excessos, defeitos,

situações traumáticas representadas em acções ficcionais, pelo exagero ou pelo absurdo, diante do espectador. Opera-se, assim, uma tomada de consciência mais aguda do excesso e atropelo políticos. O riso constitui uma forma emocional activa de rejeição e distanciamento e, ao mesmo tempo, de domínio e minimização de figuras polémicas e de situações perturbadoras. De alguma maneira, o riso possibilita o primeiro passo para a morte política de um elemento perturbador do equilíbrio da comunidade. À força de ser apresentado o retrato caricatural de uma figura, esse retrato cola-se de tal maneira à figura que, quando Cléon, por exemplo, ou outra das “vítimas políticas” de Aristófanes, aparecem em público, o espectador vê em Cléon, simultaneamente, o vulto político e a caricatura. Sabemos que o tratamento de Sócrates nas *Nuvens* de Aristófanes teve funesto efeito, como um dos factores que contribuíram para o julgamento e condenação do filósofo.

Quanto às representações de tragédia, pode o homem contemporâneo ser tentado a perguntar: que vai a pólis fazer, deixando o trabalho do seu quotidiano, para centrar a sua reflexão à volta de um destino, de uma casa que soçobra pela culpa agravada dos antepassados, pela cegueira, pela não-racionalidade de sentimentos incontroláveis?

Uma longa tradição de crítica e estudo, centrados no texto dramático em si, relegou para segundo plano o contexto político da sua representação — o que, com o conceito valorizado por Jauss de *Erwartungshorizont* (‘horizonte de expectativa’), ganha novo significado. A

partir dos anos setenta do séc. XX converte-se em motivo de renovado interesse a interconexão entre a vida da pólis e a sua problematização, operada na acção trágica.³⁵ É que, para o Grego, na finitude humana, desvelada em acções que levam o homem a situações-limite, não é apenas o destino individual que está em jogo, mas, através dele, os laços entre indivíduo e comunidade — laços vitais que podem, na excepcionalidade de certas situações, conhecer paradoxos e impasses intransponíveis; laços ameaçados pela natural cegueira humana, por determinação de culpa acumulada de gerações sucessivas, pelo vórtice insuspeitado das paixões.

Essa reflexão colectiva significa que a cidade é capaz de espreitar pelas fissuras do seu sistema o abismo que por essas fissuras se vê — abismo destabilizador do seu microcosmo e que, em última análise, se chama homem. A finitude humana é representada no contexto de uma casa — *oikos* — através do *mythos* dramatizado, como forma única de poder representar a experiência de tempo humano.³⁶ Por sua vez, a casa constitui o pilar sócio-económico da pólis, o contexto mais próximo do mundo do cidadão.

A reflexão colectiva sobre essas fissuras impõe-se, mais do que nunca, em momentos de crise de identidade e convida a um exercício de lucidez. A tão falada catarse, que Aristóteles, na sua *Poética*, propõe

³⁵ Um dos primeiros trabalhos desta nova fase é o excelente livrinho de Wolfgang Roesler, *Polis und Tragoedie*, a que outros se seguiram, sendo o citado livro de C. MEIER determinante.

³⁶ Veja-se M. Baptista PEREIRA (1993), 441 *sqq.*, em diálogo com o pensamento de Paul Ricoeur em *Temps et Récit*.

como efeito último da representação trágica, representa, como termo médico, uma forma de expurgação. Não trazendo para este texto a longa discussão sobre o que o termo possa significar na *Poética*, podemos compreender que, ocorrendo a catarse na sequência dos sentimentos suscitados de compaixão e temor (*eleos kai phobos*), ocorra na sequência da identificação do público com a acção trágica como um “*tua res agitur*” e com o que essa acção revela de insuspeitado sobre os limites do que é humano. À depuração catártica não é, pois, alheio o momento reflexivo e o processo cognitivo de uma súbita iluminação do mistério dos nexos em tensão na vida humana.

A catarse está, assim, profundamente associada a essa quebra de rotina e de modelos acriticamente interiorizados no quotidiano. O cidadão que regressa ao quotidiano é, idealmente, um homem purificado por uma reflexão que a todos toca, unidos democraticamente na festa. O objecto constante desta reflexão é, em última análise, o homem, na sua experiência de tempo e de mundo, maravilha que constitui o suporte da ordem da pólis, mas também detentora de uma outra face, que pode deitar tudo a perder por sua acção, consciente ou involuntária — por isso Sófocles o canta como *deinos*, ‘prodígio’, simultaneamente admirável e terrível.

É este o objecto da ode coral que constitui o belíssimo estásimo II de *Antígona*. Muitos vêem nele um elogio ao progresso, mas no contexto da peça não constitui um elogio: é, antes, uma advertência velada a alguém que, como Creonte, tomando os destinos da pólis tebana, se

está a converter progressivamente num tirano.³⁷ O Coro, sofrendo já os efeitos essa tirania, não tem possibilidade nem coragem para falar abertamente e apontar com um dedo acusador. Os Anciãos que o constituem advertem:³⁸

Muitos prodígios há; porém, nenhum maior do que o homem.

... ..

*A fala e o alado pensamento,
as normas que regulam as cidades
sozinho aprendeu;
da geada do céu, da chuva inclemente
e sem refúgio, os dardos evita,
de tudo capaz.*

Ao Hades somente

Fugir não implora.

*De doenças invencíveis os meios
de escapar já com outros meditou.*

*Da sua arte o engenho subtil
P'ra além do que se espera, ora o leva
ao bem, ora ao mal;*

*se da terra preza as leis e dos deuses
na justiça faz fé, grande é a cidade;
mas logo a perde
quem por audácia incorre no erro.*

Esta é uma reflexão que, usando preferencialmente Tebas — o Outro grego — como metáfora de uma

³⁷ Quanto a esta perspectiva sobre a intervenção coral veja-se FIALHO (2000).

³⁸ Sófocles *Antígona*, M. H. Rocha Pereira, *Sófocles. Antígona*, introd. trad. notas (Madrid e Conimbriga, 2003).

Atenas perturbada, ou dos paradoxos de Atenas,³⁹ se oferece ao Ateniense como meio de consolidação crítica dos elos que o vinculam à sua pólis enquanto espaço de construção humana, habitado e tutelado pelos imortais. Essa pólis deve ser construída e mantida em desejável harmonia com a própria natureza: harmonia decorrente do exercício constante da cidadania enquanto consciência posta em acto do equilíbrio frágil da praxis humana, pautado pela procura de moderação, em função de um bem comum. Consciência posta em acto, porquanto marcada pela possibilidade múltipla da escolha (*o engenho subtil ... ora o leva ao bem, ora ao mal*), que, nas palavras do Coro, se percebe estar ameaçada pela finitude da insânia e da cegueira, de marca individual mas necessariamente de dimensão comunitária nas suas repercussões. Tal finitude não deixa de representar a marca, na existência humana, da grande finitude, o ‘ser para o Hades’, paisagem necessária na lucidez do homem e no desenvolvimento de um sentido de responsabilidade cívica, que a tragédia ática reaviva.

É essa uma das grandes dimensões de sabedoria que as matrizes culturais gregas souberam cultivar e que as sociedades do Ocidente contemporâneo procuram ocultar, incapazes de se confrontarem com a sua finitude e os seus traumas, antes procurando a segurança de outros espelhos ficcionais, como o dos mitos publicitários da eterna juventude, da plenitude do ser confundida com o ter, ou das utopias de um

³⁹ Veja-se ZEITLIN (1986) 101-141.

futuro em que segurança e prosperidade planificadas substituem a realização do homem.

Bibliografia

ANDRÉ, J. M. & BASLEZ, M. F.: *Voyager dans l'Antiquité* (Paris, 1993).

BACON, Helen: *Barbarians in Greek tragedy* (New Haven, 1961).

BLÁSQUEZ, José María, LÓPEZ MELERO, Raquel & SAYAS, Juan José: *História de Grecia Antigua* (Madrid, 1991²).

BREMER, Dieter: *Licht und Dunkel in der fruegriechischen Dichtung* (Bonn, 1976).

CATROGA, Fernando: *Memória, história e historiografia* (Coimbra, 2001).

FERREIRA, José Ribeiro: *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, 1993).

—— “Próxeno e proxenia”, in D. Leão, L. Rossetti & M. C. Fialho (eds.), *Nomos. Direito e Sociedade no Mundo Antigo/Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica* (Coimbra e Madrid, 2004), 227-239.

FIALHO, Maria do Céu: “Sobre o tempo em Píndaro”: in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho* (Coimbra, 1992), 51-54.

—— “Sobre o trágico em *Antígona* de Sófocles”: in Victor Jabouille (coord.), *Antígonas* (Lisboa, 2000).

— “Helenos e Bárbaros em Ésquilo. Autognose e problematização do Eu na representação do Outro”, in M. F. Brasete (coord.) *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico* (Aveiro, 2001), 51-69.

— “Os *Persas* de Ésquilo na Atenas do seu tempo” *Mathesis* 13 (2004) 209-225.

FIALHO, Maria do Céu, SILVA, Maria de Fátima & ROCHA PEREIRA, Maria Helena (coords.), *Génese e consolidação da ideia de Europa. Vol. I : de Homero ao fim da Época Clássica* (Coimbra, 2005).

GOULD, J.: “Tragic and Collective Experience”, in J. Silk (ed.), *Tragedy and the tragic* (Oxford, 1996), 217-243.

GUNDERT, Herman: *Pindar und sein Dichterberuf* (Frankfurt, 1935).

HALL, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford, 1989).

HUEBNER, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos* (Muenchen, 1985).

LEÃO, Delfim F.: “Os honorários dos atletas vencedores”, in Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico no novo milénio* (Coimbra, 2000), 73-83.

— “Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária”, in M. C. Fialho, M. F. Silva & M. H. Rocha Pereira (coords.), *O desenvolvimento da*

ideia de Europa. Vol. I De Homero ao fim da Época Clássica (Coimbra, 2005) 43-75.

MEIER, Christian: *Die politische Kunst der Tragödie* (Muenchen, 1988).

PEREIRA, M. Baptista: “Narração e transcendência”, *Humanitas*, 45 (1993) 393-476.

PICKARD-CAMBRIDGE, A.: *The Theatre of Dionysus in Athens* (Oxford, 1946).

— *Dithyramb, tragedy and comedy* (Oxford, 1962).

— *The dramatic festivals of Athens*, (Oxford, 1968²).

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da: “Os vencedores dos jogos: a glória na arte”: in Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico no novo milénio* (Coimbra, 2000), 23-43.

— *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, (Lisboa, 2003⁹).

SILVA, Maria de Fátima: “O bárbaro e o seu mundo no teatro de Eurípides”: in *Ensaio sobre Eurípides* (Lisboa, 2005).

SOARES, Carmen Leal: “A visão do ‘outro’ em Heródoto”, in M. C. Fialho, M. F. Silva & M. H. Rocha Pereira (coords.), *O desenvolvimento da ideia de Europa. Vol. I De Homero ao fim da Época Clássica* (Coimbra, 2005) 95-176.

ZEITLIN, F.: "Thebes, theater of self and society in Athenian drama", in P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley, 1986), 101-141.