

MARIA DO CÉU FIALHO
MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA

Coordenação

Génese e consolidação da ideia de Europa

Vol. I: de Homero ao fim da época clássica



Coimbra • Imprensa da Universidade • 2005

MARIA DO CÉU FIALHO
MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA
Coordenação

Génese e consolidação da ideia de Europa

Vol. I: de Homero ao fim da época clássica



Coordenação editorial
Imprensa da Universidade de Coimbra

Concepção gráfica
António Barros

Paginação
Victor Hugo Fernandes

Execução gráfica
SerSilito - Maia

ISBN
972-8704-57-7

Depósito Legal
234088/05

© Outubro 2005, Imprensa da Universidade de Coimbra

OBRA PUBLICADA COM O FINANCIAMENTO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

FCT **Fundação para a Ciência e a Tecnologia**
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA Portugal

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT: Fundação para a Ciência e Tecnologia - Ministério da Ciência e do Ensino Superior
Apoio do Programa Operacional para a Ciência, Tecnologia, Inovação
do III Quadro Comunitário de Apoio

REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE EM ÉSQUILO*

Maria do Céu Fialho
(Universidade de Coimbra)

A mais antiga verbalização de uma consciência identitária helénica assenta essencialmente no critério de diferenciação linguística que opõe aqueles que falam grego àqueles que o não falam, como um Outro, indiferenciado sob a designação de *bárbaros*. Essa consciência tem já testemunho em Homero, na utilização do composto *barbarophonoi*, aplicado aos Cários⁽¹⁾ — e isto apesar dos matizes dialectais que sempre marcaram a diversidade interna do uso da língua, consoante as comunidades e as regiões geográficas⁽²⁾, conforme o atestam já os mais antigos registos epigráficos e a própria poesia oral, de que os *Poemas Homéricos* são um testemunho, com a sua língua poética, compósita e artificial⁽³⁾. É dentro desta acepção que se irá manter o uso da palavra *barbaros* e seus derivados até às Guerras Medo-persas⁽⁴⁾.

* Este trabalho constitui uma amplificação e actualização dos resultados de investigação já publicados em “Helenos e Bárbaros em Esquilo. Autognose e problematização do Eu na representação do Outro” in *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do Teatro Clássico*, coord. M. F. Brasete (Aveiro 2001) 51-69.

⁽¹⁾ *Il.* 2. 867.

⁽²⁾ Testemunho de que a diferença dialectal é sentida como factor de estranhamento apresenta-o o o frg. 36 West de Sólon que, ao rever a sua acção política e legisladora, lembra aqueles homens que haviam sido vendidos ou se viram forçados pela penúria a abandonar a pátria ateniense e que, por isso, já não falavam ático.

⁽³⁾ Trata-se de uma língua artificial, como é por demais sabido, pela coexistência de elementos dialectais de proveniências díspares, mas que atesta os próprios caminhos desta poesia num seu tempo primordial de génese-expansão.

⁽⁴⁾ Este assunto encontra-se desenvolvido em J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, 1992).

Que desde muito cedo o fascínio pelo Outro e o confronto com a alteridade se constituíram num forte estímulo criador, presente ao imaginário dos Gregos, atesta-o a tradição da poesia oral do ciclo troiano, de raízes antiquíssimas, que convergiu nos *Poemas Homéricos*.

O eclodir da colonização e a conseqüente incrementação de viagens comerciais trará, primeiro ao Grego fixado a Oriente, na Ásia Menor, o convívio com esse Outro até um quotidiano em que, fatalmente, valores culturais e códigos de comportamento se cotejam, mas em que também se passa, do juízo generalizado sobre aquele que fala uma língua diferente e é culturalmente diferente, para a percepção individualizada dos Não-gregos, que certamente não terá deixado de proporcionar matéria para uma profunda meditação, a espíritos mais observadores e com maior capacidade de autocrítica, sobre a sua própria comunidade de origem.

Que as Guerras Medo-persas constituíram um marco no alargamento da variação semântica de ‘bárbaro’ é, para além de dado adquirido, um fenómeno de apreensão óbvia. À acepção de ‘ininteligível’, logo, ‘não-grego’ e ‘estranho’, vem acrescentar-se a carga depreciativa que levará o termo a poder significar ‘estranho’ no sentido de ‘alheio à justa medida’, como é o caso de *Agamémnon*, 919-920: *de homem bárbaro (barbarou photos)* é a expressão com que o vencedor de Tróia designa o procedimento a que Clitemnestra o incita — transpor o tapete da púrpura reservada aos deuses que se estende até ao palácio. E, no entanto, Agamémnon há-de caminhar sobre o fatídico tapete ...

Podemos afirmar, à partida, que a variação de acepções referidas está patente em Ésquilo — como, de resto, uma boa concordância esquiliana o indicia. Não se fica, no entanto, a compreender, com tal verificação, o modo como o poeta-combatente viveu na sua pele e problematizou poeticamente essa experiência de identidade e de diferença no confronto entre dois mundos, no que esse confronto significou como ameaça de sobrevivência da identidade grega e nas conseqüências daí resultantes, como o reforçar da consciência da unidade helénica — ou, mais precisamente, da necessidade dessa unidade — bem como, para Atenas, da convicção dos fundamentos sacrossantos da pólis e da adequação das instituições e da democracia nascente.

Sendo o contexto da problematização esquiliana o texto poético, na sua natureza específica de texto de poesia dramática destinada à representação, no enquadramento peculiar da celebração político-religiosa das Grandes

Dionísias, em Atenas, numa vivência histórica determinada, teremos que partir dos seguintes pressupostos:

- a referência ou o perfil do ‘não-grego’ só ganha sentido pleno compreendida no contexto da metáfora global da peça, a cuja tessitura pertence e para cujo sentido profundo contribui;
- a linguagem cénica sublinha, visual e auditivamente, o sentido dessa metáfora em cuja construção também participa;
- o horizonte histórico do tempo a que a representação se destina contribui esclarecedoramente para compreender implicações específicas da problematização oferecida pela tragédia no momento em que é criada e no momento a que a representação se destina.

Deter-me-ei em três momentos distintos da tragediografia esquiliana que correspondem, em meu entender, a três perspetivações diversas, embora complementares, da questão da alteridade frente ao eu helénico: *Persas*, *Sete contra Tebas*, *Suplicantes*, não esquecendo que as duas últimas peças se integram em trilogias, e não deixando de aduzir, em contextos em que me paracer esclarecedor, elementos comparativos de outras peças, nomeadamente *Agamémnon*.

Em *Os Persas*, Ésquilo situa a acção na capital do Império Persa e todos os intervenientes na acção são persas. A designação frequente de ‘bárbaro’ recai, pois, sobre quem a utiliza. Quer com o estatuto de adjectivo — ‘a terra bárbara’⁽⁵⁾ —, quer de nome⁽⁶⁾, ora é sinónimo de ‘asiático’, ora de ‘persa’, compreendendo a designação ‘asiático’ e ‘Ásia’ o povo e o território sob domínio persa, do Norte da Ásia Menor até ao Egipto⁽⁷⁾, conforme ressalta dos catálogos de nomes e proveniências dos guerreiros do exército de Xerxes, enumerados pelo Coro, no párodo e no êxodo, ou pelo Mensageiro, no episódio I, ao relatar o desastre sofrido em Salamina⁽⁸⁾. Do privilégio (*time*) concedido por Zeus ao senhor da Pérsia, de dominar toda a “Ásia criadora

⁽⁵⁾ V. 187.

⁽⁶⁾ E. g. v.337.

⁽⁷⁾ Veja-se, e. g. v. 73. Já Helen Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven, 1961) pp. 5 *sqq.* nota chama a atenção para a indefinição de critérios, ou variação de sensibilidade, quanto à identidade de terras de fronteira, como a Macedónia, ou de ilhas como Lemnos, Creta, Chipre.

⁽⁸⁾ Sobre o efeito do exótico, criado através do recurso ao elemento fonético estranho ao grego nos catálogos de combatentes do lado persa, veja-se Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, “O anonimato dos bravos de Salamina”, *Humanitas*, 25-26 (1973-1974) 43-49.

de rebanhos” fala Dario⁽⁹⁾, retomando a perspectiva do Coro, no párodo, de que a *moira* persa contém o império pelos limites naturais do mar.

A distinção entre Persas e Bárbaros ocorre na exclamação de desespero, por parte da Rainha⁽¹⁰⁾:

Ah, que imenso mar de desgraças se lançou sobre os Persas
e toda a raça dos bárbaros (barbaron genei)!⁽¹¹⁾

Torna-se-me claro que, ainda aqui, o ‘bárbaro’ é sinónimo de asiático, no sentido que o termo possuía no séc. V a. C., e que esta distinção tem essencialmente, o carácter de uma hendiáde cuja função expressiva é a de realçar a extensão humana da catástrofe.

A Hélade e os Gregos, em contrapartida, aparecem referidos com substanciais oscilações: ora como Iónios, designação que pode compreender os habitantes da Ática, de Mégara, ou os da Iónia – e que é utilizada por vários povos da costa leste do Mediterrâneo para designar os Gregos em geral⁽¹²⁾ – ora como *Hellenes*. Ora se lamenta a Rainha pelas perdas infligidas por Atenas, quando não foi apenas com atenienses que se constituiu o exército e a armada grega, ora descreve a mulher grega da linguagem simbólica do sonho vestida à dórica⁽¹³⁾. Por seu turno, à lança dórica que há-de destruir o exército persa em Plateias se refere Dario, pese embora a presença ateniense na batalha ser um facto⁽¹⁴⁾.

No episódio I, a partir da figuração simbólica da Hélade vestida à dórica no sonho, o diálogo entre a Rainha e o Coro é conduzido por Ésquilo de modo a que a atenção da Rainha se centre, essencialmente, na importância e na força de Atenas como coração da Hélade.

⁽⁹⁾ Vv. 762-763.

⁽¹⁰⁾ Vv. 433-434.

⁽¹¹⁾ Pela sua excelente qualidade e carácter poético é dada a tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, *Ésquilo*. Os Persas, introd. versão do grego e notas (Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1992).

⁽¹²⁾ Nota Helen Bacon, *op. cit.* pp. 18-19 que Ésquilo põe na boca dos Persas esta designação, não forma grega, mas numa forma que denuncia o seu uso por falantes estrangeiros: *Iones* (vv. 178, 563, 899, 949, 950, 1011, 1025).

⁽¹³⁾ V. 183.

⁽¹⁴⁾ Sobre esta estratégia de Ésquilo, veja-se Simon Goldhill, “Battle Narrative and Politics in Aeschylus’ Persae”, *JHS*, 108 (1988) 189-193, Maria do Céu Fialho, “Os Persas de Ésquilo: história e mito”, *Boletim de Estudos Clássicos*, 24 (1995) 21-38 e “Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu tempo” *Mathesis* 13 (2004) 209-225.

Haverá motivo para toda esta flutuação de designações?

Antes de tentar responder à questão, detenhamo-nos nos traços diferenciadores entre dois povos que, pela linguagem do sonho, não são governáveis por um poder comum e absoluto, figurado sob a forma de jugo — motivo verbalizado já pelo Coro no sentido metafórico de domínio escravizador, expressão de autoridade absoluta, indiscutível, de um senhor cuja dinâmica unificadora do império opera pelo medo⁽¹⁵⁾ — o mesmo medo que, até à derrota, se faz sentir como um jugo sobre as línguas dos súbditos⁽¹⁶⁾.

Foram já objecto de estudo os traços diferenciadores utilizados por Ésquilo na caracterização dos Persas — desde o elemento linguístico, com recurso ao processo poético arcaizante do catálogo, neste caso o catálogo pode ir dos guerreiros persas aos egípcios⁽¹⁷⁾, sugerindo, assim, um sistema fonético estranho, até ao elemento visual de guarda-roupa, que evoca o sumpto das vestes asiáticas, contrário à sobriedade do trajar grego; desde a encenação da linguagem das emoções, veemente, sem peias, ruidosa no seu lamento desmedido, excessiva no gesto e no rasgar das vestes⁽¹⁸⁾, até à linguagem que trai concepções políticas alheias ao mundo grego, como a atitude de temor religioso frente à figura do imperador, bem visível na cena de Dario, a obediência cega do exército, ao deixar a Pérsia, expressa na metáfora implícita do cão que salta à volta do senhor na partida para a caça⁽¹⁹⁾, ou no modo como a Rainha formula as perguntas sobre o comportamento grego e o segredo da sua força⁽²⁰⁾.

A radical diferença de identidade é sancionada, na focalização de *Os Persas*, pela própria ordem do universo, que separa geograficamente a

⁽¹⁵⁾ V. 50. Num contexto muito próximo (vv. 71-72) refere o Coro, na intervenção lírica do párodo, a *hybris* de Xerxes ao tentar anular o limite natural do mar, entre os dois continentes, fazendo construir a ponte de jangadas “que lançou como um jugo sobre o pescoço do mar”.

⁽¹⁶⁾ Vv. 592-594. O entretecer de motivos recorrentes em Ésquilo e, neste caso concreto, em *Os Persas*, o do jugo, com aceções e sugestões diversas, que se associam através das várias ocorrências, constitui um suporte expressivo que confere unidade à peça e que contribui para a configuração do sentido profundo desta. Veja-se Ann Moris Michelini, *Tradition and Dramatic Form in the Persians of Aeschylus* (Leiden, 1982) cap. II.

⁽¹⁷⁾ Veja-se Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, no artigo citado em n. 7. Veja-se também Anderson, “The Imagery of the *Persae*”, *GC&R*, 19 (1972) 168 *sqq.* Cf. M. C. Fialho nos dois artigos supra citados em n. 14 a este trabalho.

⁽¹⁸⁾ Veja-se o livro de Oliver Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford, 1977).

⁽¹⁹⁾ Vv. 12-13. Sobre o teor destes versos veja-se o comentário ad loc. de Manuel de Oliveira Pulquério, *op. cit.* p.57.

⁽²⁰⁾ A Rainha não pode conceber, no episódio I, que a unidade e coesão dos Gregos não decorre de uma chefia autocrática, mas da comunidade de ideais e de interesses.

diversidade, espacializando a moira do poderio persa, extensível à Ásia mas impedido, *kata physin*, pelo mar, de dominar a Hélade. A ambição e cegueira de Xerxes — *ate*, conforme o diagnóstico do Coro⁽²¹⁾ — empurram-no para a *hybris* que o há-de destruir.

E como pode a dramatização do destino persa e da queda do seu rei constituir-se em tragédia aos olhos do Grego?

Que o papel de Atenas na defesa da Hélade foi por Ésquilo discretamente — mas apenas discretamente — realçado, é inegável⁽²²⁾. O que não converte a tragédia em epinício, que o mesmo seria dizer, o que não destitui o drama da sua natureza de tragédia.

O destino de cegueira e queda de Xerxes e a dor dos Anciãos e da Rainha devem, assim, tocar o espectador — e tocá-lo como um ‘tua res agitur’. Como pode, então, o destino dos Bárbaros tocar o espectador ateniense, sob a forma de experiência trágica ocorrida perante o espectáculo de uma situação extrema particular — a da história dos Persas —, mas carregada da universalidade que diz, potencialmente, respeito a cada homem?

É que não só o nexa de cegueira e queda que Ésquilo representa no destino persa assenta num padrão de aplicação universal, como também Xerxes, o homem dominado pela cegueira, aprende, no sofrimento e na queda, a dimensão ruínosa dos seus actos, embora extravase a dor com o gesto e a desmedida orientais.

Para iluminar o sentido da catástrofe, na perspectiva temporal mais lata de um processo que tem raízes no passado e repercussões que se estendem até à derrota de Plateias, ainda não ocorrida, põe Ésquilo em cena, numa atmosfera de dignidade e hieratismo, o espectro de Dario, imperador divinizado, rodeado pelo temor religioso dos seus súbditos, consoante a mentalidade persa. As suas palavras são expressão do ponto de vista do tragediógrafo grego, combatente de Maratona e de Salamina.

A figura de Dario tem traços de elevação moral e dignidade superior, do mesmo modo que Cassandra, no seu silêncio, em *Agamémnon*, assume uma dignidade que está infinitamente distante da da rainha grega, Clitemnestra⁽²³⁾, que do alto da sua arrogância a despreza e pressupõe, na incapacidade que imagina em Cassandra de falar grego, a inferioridade da cativa de

⁽²¹⁾ Vv. 98-99.

⁽²²⁾ Veja-se M. C. Fialho nos artigos supra citados em n. 14.

⁽²³⁾ Cf. Helen Bacon, op. cit. p. 12.

guerra a quem propõe, então, que se exprima com gestos “da sua mão bárbara”⁽²⁴⁾:

em vez da voz, usa a linguagem da tua mão bárbara (*karbanoi cheiri*).

Karbanos, que Helen Bacon⁽²⁵⁾ supõe ser um termo de origem hebraica ou egípcia, é utilizado no grego como sinónimo de ‘bárbaro’, ‘estrangeiro’, mas com o sentido depreciativo de ‘rude’, ‘não culto’. O que não deixa de assumir uma carga irónica, aos ouvidos do espectador, partindo a expressão de Clitemnestra. Mas naquela que possui a “língua bárbara e desconhecida da andorinha”, como diz Clitemnestra — *chelidonos...agnota phonen barbaron*⁽²⁶⁾ — reconhecerá o Coro que, falando uma língua estrangeira — *allothroun*⁽²⁷⁾ —, conta a verdade, sobre a casa dos Atridas, como se fosse de Argos.

Cassandra e Dario são, pois, figuras não-gregas que se impõem pela sua dignidade e clarividência, deixando falar o poeta pelas suas bocas. Dario impõe-se pelo carácter absoluto da sua dignidade; em Cassandra é realçado o efeito de contraste relativamente a Clitemnestra.

Regressando a *Os Persas*, verificamos que o destino grego se destaca do persa na vitória e no prevalecer de valores fundamentais da Hélade e do seu espaço. O relato do Mensageiro deixa ver bem claro que a chave do sucesso grego reside na consonância entre o seu agir, o querer dos deuses, o respeito pelos valores fundamentais da *eleutheria* e *demokratia*, do culto aos deuses e respeitosa manutenção das tradições. A coesão grega entre as partes, que reagem como um todo, nasce desse segredo de harmonia política e religiosa e toma voz no péan sagrado, harmonioso, que se eleva das suas bocas ao romper do dia da batalha, que o mesmo é dizer, na alvorada da vitória⁽²⁸⁾. A Hélade age, por si, em conformidade com a sua *moira*, por oposição a Xerxes e aos seus súbditos.

Assim, a harmonia permite que as partes, na força grega, se equivalham de modo que uma parte seja tomada pela designação de outra ou o todo por uma das partes, ou uma das partes pelo todo. Talvez seja esse o motivo da flutuação de designações, do dório ao ateniense, ao iónico, ao helénico.

⁽²⁴⁾ V. 1061.

⁽²⁵⁾ Op. cit. p. 20, remetendo para Frisk, s. u.

⁽²⁶⁾ Vv. 1050-1051.

⁽²⁷⁾ V. 1200. Cf. Heródoto, 1.78 e *Od.* 1. 183.

⁽²⁸⁾ Vv. 386-394.

Todavia, se o destino dos Persas, universalizado, como se a história se convertesse em mito, toca, como possibilidade trágica, o Grego, pretenderá o poeta advertir que, uma vez quebrado o selo da *homonoia* político-religiosa grega, um destino similar ao do Bárbaro ameaça a Hélade e o Grego é, assim, convidado a contemplar a ameaça presente no horizonte da sua existência colectiva, sob a forma de destino do Outro?

Sete contra Tebas seria composta, no contexto da trilogia a que pertence, cinco anos mais tarde. Nada aproxima Atenas, em 467 a C., da cidade de Tebas, assim como nada, aparentemente, opõe Atenas a Argos, embora Címon tivesse iniciado já a sua política de aproximação com Esparta – que não estarei segura de ter colhido a simpatia de Ésquilo.

O cerco argivo e a situação de emergência da cidade têm origem, em última instância, na culpade um passado mais remoto, que o Coro sabe identificar⁽²⁹⁾:

Falo da antiquíssima falta, em breve castigada, que permanece até à terceira geração.

Trata-se da “doce fraqueza de Laio”, a *phile aboulia* que se apoderou de Laio e o levou a procriar, apesar do oráculo de Apolo que apresentava em alternativa, na versão esquiliana, a salvação da cidade e a descendência na casa real. Por cada geração que se renova, novos perigos conhece a pólis tebana: Édipo e a ameaça da Esfinge, Etéocles e Polinices e a luta entre irmãos, que põe Tebas em risco.

O cerco a Tebas é, pois, resultado de uma luta entre irmãos que há-de terminar em fratricídio, após a vivência do pavor dos habitantes, que toma voz no Coro das Mulheres Tebanas perante a perspectiva da derrota, da invasão, do saque, da redução à escravatura e desmembramento de famílias. O exército atacante, formado a partir da aliança do tebano Polinices com Argos, realiza, afinal, a maldição que Atena, em *Euménides*, pedirá ao Coro das Erínias para afastar da Cidade⁽³⁰⁾:

...nem implantes Ares no peito dos meus cidadãos, como se para eles transferisses o coração dos galos, fonte de guerra civil. Há sempre a guerra com o exterior para aqueles que anima um desejo de glória, mas acabem os combates entre as aves da mesma capoeira⁽³¹⁾.

⁽²⁹⁾ Vv. 742-744.

⁽³⁰⁾ *Eu.* 861 sqq.

⁽³¹⁾ A tradução é de Manuel de Oliveira Pulquério, *Ésquilo. Oresteia*, introd. trad. notas (Lisboa, 1991).

A paisagem de consonância helénica de *Os Persas* desvanece-se na Tebas mítica da geração de Laio, envolvida na luta civil, espelho das contendas e rivalidades que a Hélade não há-de saber superar, nem por ter recebido a lição da ameaça persa⁽³²⁾.

Nota Helen Bacon, com toda a oportunidade, que Ésquilo utiliza, na descrição do exército sitiante, tópicos da realidade militar persa, que tão bem conhece – como o recurso aos escudos falantes e à encenação da ameaça bélica no gesto e no grito de ferocidade. Não-grega é a prática quase mágica do ritual de juramento dos chefes inimigos, mergulhando a mão no sangue de touro sacrificado, e descrita pelo Mensageiro ainda no prólogo.

Neste perfil do inimigo, primeiro anónimo e depois mais próximo e identificado, vão, pois, sendo utilizados traços típicos do não-helénico com o objectivo de pintar, bestializando-o, o exército grego que ataca a cidade grega. O “ruído bárbaro” que sai das narinas do cavalo de Etéoclo⁽³³⁾ é, à primeira vista, sinónimo de ruído estranho, tal como a “voz bárbara da andorinha” de *Agamémnon*: Cassandra. Mas no contexto da cena dos escudos de *Sete contra Tebas* o ruído bárbaro do cavalo deixa-se apreender como discreta hipálage, dentro de um processo de apresentação do inimigo que eu designaria por barbarização do Grego. O cavalo de Etéoclo representa o prolongamento do seu cavaleiro, no seu porte de arrogância, retomando, na direcção inversa, a descrição animalizante de Tideu, a quem Ésquilo aplica primeiro a forma *bremei*, “solta rugidos”⁽³⁴⁾, para logo de seguida utilizar uma comparação para os seus gritos ameaçadores, *hos drakon boai*, “grita como uma serpente”⁽³⁵⁾. A descrição remata com um símile, à maneira homérica, que compara a avidez de combater do guerreiro à impaciência de um cavalo que remorde com fúria o seu freio, ansioso pelo clangor da trombeta⁽³⁶⁾. Homem e besta confundem-se, assim, neste cenário de ameaça inimiga.

De resto, a visualização, por parte do Coro, apavorado, do quadro de invasão da cidade, morte, escravatura, violência de Gregos sobre Gregos,

⁽³²⁾ Exilado ou afastado de livre vontade, Polinices ilustra, por sua vez, a realidade que a Grécia Arcaica, nomeadamente Atenas, conheceu – o exílio de aristocratas pelos seus pares constituiu forte factor de desestabilização política das pólis, já que, nesse afastamento, o aristocrata procura sistematicamente apoio e alianças extenas em forças adversas à comunidade que deixou. Veja-se S. Forsdyke “Exile, Ostracism and the Athenian Democracy” *CA* 19 (2000) 232-263.

⁽³³⁾ V. 463.

⁽³⁴⁾ V. 378.

⁽³⁵⁾ V. 381.

⁽³⁶⁾ Vv. 391-394.

não podia deixar de despertar, no espírito do espectador, a recordação de quadros similares, não muito distantes no tempo, da invasão persa. Deste modo se equacionaria a similitude de comportamentos do Persa, o inimigo asiático que põe em perigo a liberdade e identidade helénica, e do Grego, inimigo de si mesmo⁽³⁷⁾.

A diferença dialectal entre o falar da cidade sitiada, que Etéocles designa por “falar da Hélade” (*Hellados phthongon*, vv.72-73), e o do exército inimigo, apodado por um Coro apavorado pela possível invasão da sua cidade como “exército de falar diferente” (*heterophonoi stratoi*, v. 170), é convertida por Ésquilo em mais um traço sugestivo do quadro do invasor grego, preso pelos laços de consanguinidade do seu chefe à cidade que ataca, como o inimigo rude e selvagem que se enquadra, afinal, no sentido depreciativo que ‘bárbaro’ possa ter ao tempo.

É de salientar, a este propósito, que a exortação ao combate dos Gregos de Salamina, como o Mensageiro de *Os Persas* a reproduz, contém um apelo à luta pela *eleutheria* – valor que também está presente na prece final de Etéocles no prólogo de *Sete contra Tebas*, a par da consciência, tanto do protagonista como do Coro, de que a invasão representa um “jugo de escravatura”.

Não pretendo, deste modo, defender que a razão está do lado de Etéocles, já que ambos os irmãos se encontram envolvidos na trama de culpa e castigo, maldição e cegueira familiares que os marca e os impelirá, de acordo com a sua natural propensão, um contra o outro⁽³⁸⁾.

O que parece ressaltar, neste quadro de guerra civil e invasão iminente, é a intenção do poeta de, ao sujeitar a descrição do exército a um processo de barbarização, deixar latente esta pergunta: não haverá, de facto, no seio da Hélade, na coesa harmonia helénica apresentada em *Os Persas* – bem mais frágil, contudo, segundo Heródoto – e agora ameaçada pelo eclodir de dissensões internas, sementes de barbárie e de alienação?... Num outro passo lírico, o Coro denuncia a redução da cidade à escravatura, “vergonhosamente destruída por acção do Aqueu”⁽³⁹⁾: onde termina, afinal,

⁽³⁷⁾ Helen Bacon, op. cit. pp. 36-39, chama a atenção para o facto de Ésquilo dar provas de conhecimento de padrões de comportamento de outros povos, nomeadamente dos Persas, e de aspectos das suas descrições estarem de acordo com fontes documentais das civilizações em questão.

⁽³⁸⁾ Sobre os problemas suscitados pela interpretação da peça veja-se M. C. Fialho, *A nau da maldição* (Coimbra, 1996) e a bibliografia aí indicada.

⁽³⁹⁾ Vv. 323-325.

o Grego e começa o Bárbaro?... Questão que, de resto, *Os Persas* já deixam, de algum modo, no ar: a antiquíssima moira persa destinou-lhes, como o Coro reconhece⁽⁴⁰⁾, o domínio da Ásia, sem franquear o mar, esse imaginário aberto à ambição híbrida de Xerxes. Mas o tempo de Dario, que ao de Xerxes se opõe, no contexto poético do drama, conheceu o domínio – não proibido pelos deuses, afinal, – das “ilhas banhadas pelas ondas”: Lesbos, Samos, Quios, Paros, Naxos, Míconos, Andros, Lemnos, Icária, Rodes, Cnidos, Chipre⁽⁴¹⁾.

A imprecisão das fronteiras entre Grego e Bárbaro constitui uma pertinente questão quanto à trilogia das *Danaides* e da sua primeira peça: *Suplicantes*. Se a trilogia é passível de fixação cronológica por volta de 463 a. C., Atenas encontrava-se, ao tempo, numa relação de proximidade política com Argos, na sequência da aliança estabelecida, assim como se encontrava empenhada na expedição ao Egito, e cujo sucesso não será feliz, para reforçar a revolta de algumas cidades, e sobretudo do príncipe egípcio Inaro, contra o poderio persa. Não é de crer, no entanto, que se deva extrair, de imediato, a conclusão que Ésquilo situou a acção das *Suplicantes* em Argos mais por razões políticas que por razões dramáticas. Assim o entende também Garvie⁽⁴²⁾.

As cinquenta descendentes de Io e Zeus, filhas de Dânao, fogem à perseguição movida pelos seus cinquenta primos, também descendentes de Io e Zeus, os filhos de Egípcio. Fogem de núpcias impostas à força pelo desejo incontido dos pretendentes e a Argos se acolhem, com seu pai, como suplicantes⁽⁴³⁾:

Que ele [Zeus] veja como a insolência dos mortais se renova; tronco florescente, através das nossas núpcias, pelas mentes obstinadas, tendo como agulhão

⁽⁴⁰⁾ Vv. 102 *sqq.*

⁽⁴¹⁾ Vide *supra* n.º 7.

⁽⁴²⁾ “The playwright is first and foremost a dramatist, not a political propagandist, and it is the critic’s first duty to interpret supposed contemporary allusions in the light of the dramatic context. It is the poet’s initial choice of the subject of his play or trilogy that determines the details of its treatment”: A. F. Garvie, *Aeschylus’ Suppliants: Play and Trilogy*, Cambridge (1969) p. 143. Sobre a discussão da data e dos possíveis ecos de acontecimentos históricos na trilogia, veja-se o cap. IV do livro citado.

⁽⁴³⁾ Vv. 103-110. A tradução transcrita, para este e outros passos, é da autoria de Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, *Ésquilo. Suplicantes*. introd. trad. notas, Coimbra, Faculdade de Letras, 1968.

inevitável os seus loucos pensamentos em que, depois, reconhece o logro da sua perdição.

Estas mulheres, que invadem em fuga desordenada a orquestra, para além de ostentarem o ramo de suplicantes, à maneira helénica, em nada se assemelham a mulheres gregas, desde o tom mais escuro da tez, às vestes de linho, adornos luxuosos e véus orientais — que Pelasgo identificará, bem explicitamente, como *barbaroi*, ‘não gregos’⁽⁴⁴⁾ — ou à linguagem do comportamento, no rasgar dos véus de Sídón e das vestes⁽⁴⁵⁾, nos gritos incontidos e excessivos de dor.

O seu grego tem, pelo menos convencionalmente, acento estrangeiro — facto que lhes permite designar, depreciativamente, o seu próprio sotaque como bárbaro: *karbanan audan*⁽⁴⁶⁾, certamente com o intuito de suscitar a compaixão. O mesmo acontece, mais tarde, no v. 972, quando o Coro utiliza, para si mesmo, a designação de *allothroois*. Nem sequer é grega a concepção de poder e de sociedade destas mulheres, já que se dirigem a Pelasgo pressupondo nele, como rei, um poder absoluto, sem necessidade de consulta aos cidadãos⁽⁴⁷⁾. Poder que *Os Persas* bem documentam, na pessoa do imperador, Xerxes, e que permite à Rainha afirmar “se fracassar ... bem, ele não tem de prestar contas à cidade”⁽⁴⁸⁾. Estas mulheres desconhecem, pois, a constituição de Argos e argumentam e agem a partir de uma perspectiva não-grega de primazia dos laços de consanguinidade (*syggeneia*) sobre a organização da pólis, como notam Bañuls Oller e Crespo Alcalá⁽⁴⁹⁾.

Por sua vez, a designação utilizada pelo Coro para os padrões do seu lamento — “iónios” e não gregos — trai um ponto de vista que não é grego, mas sobre o Grego, visto de fora, por estrangeiros a Oriente⁽⁵⁰⁾. São, no entanto, gregos os seus deuses, é argiva a sua descendência humana e a sua

⁽⁴⁴⁾ Vv. 234-237.

⁽⁴⁵⁾ E. g. vv. 130-132.

⁽⁴⁶⁾ V. 118 e 128.

⁽⁴⁷⁾ Vv. 370-375. Veja-se, para este e outros aspectos já acima referidos da diferenciação das Danaídes em relação ao padrão de mentalidade e aspecto gregos o primeiro capítulo da dissertação de A. P. Q. Sottomayor “O exotismo em *Supplices*”. Aí nota a autora o gesto familiar da utilização do ramo de súplica.

⁽⁴⁸⁾ *Pe.* v. 213.

⁽⁴⁹⁾ J. V. Bañuls Oller & P. Crespo Alcalá., “Las Suplicantes de Esquilo y el héroe trágico”, *Das Tragische*, hrg. Carmen Morenilla - Bernhard Zimmermann, Stuttgart (2000) pp. 61 *sqq.*

⁽⁵⁰⁾ V. 69. Estou inteiramente de acordo com a opinião defendida por Ana Paula Quintela F. Sottomayor, na n.º 40 de comentário ao verso.

língua, embora já com traços de diferenciação, pelo menos convencionalizada na referência que lhe é feita.

Dos costumes dos Egípcios se destacam, impondo a conveniente diferenciação da sua pertença, ainda assim, ao mundo grego (“gloriamonos de pertencer à raça argiva”, v. 275) e da pertença dos filhos de Egipto ao mundo bárbaro. Mundo esse identificado na peça com o excesso, a inferioridade de civilização de homens que desprezam o vinho, para beber cerveja⁽⁵¹⁾, que veneram outros deuses, como o próprio Arauto dos Egípcios o afirma⁽⁵²⁾. O Arauto é, por Pelasgo, apodado de *karbanos*, na atitude insultuosa com que pretende arrastar à força as Suplicantes, coagindo-as a partir num grego mal estruturado, eivado de cacófatos e anacolutos, como o notou Ana Paula Quintela Sottomayor⁽⁵³⁾.

Todavia, as Danaides, não venerando os deuses do Egipto, descrevem o Nilo em termos similares aos dos hinos egípcios ao rio – o que, além do mais, revela o conhecimento próximo que Ésquilo possui dos costumes daquela terra – facto que entra em contradição com a afirmação das jovens de que não veneram o rio com hinos⁽⁵⁴⁾.

E os Egípcios são, afinal, tão argivos quanto as noivas fugidas, já que a sua ascendência é a mesma. Que faz deles bárbaros e que aproxima as Danaides de Argos?

Antes de mais, a denúncia da diferenciação é operada pelas fugitivas e por Dânao que combinam, na caracterização dos Egípcios, o culto a deuses diferentes e hábitos de vida diferentes à *hybris* – *hybristen Aigyptiogene*⁽⁵⁵⁾ –, traduzida no intento sem peias de perseguição e de consumação de uma união por elas repudiada como ímpia e louca e designada, repetidamente, por *gamos asebes*⁽⁵⁶⁾, *dianoian mainolin*⁽⁵⁷⁾, *gamou dyspronos*⁽⁵⁸⁾.

De predições divinas sobre o carácter funesto da união não há vestígio na peça e não é provável, por isso, que a sequência da trilogia as venha a aduzir. A *phyxanoria* confessada à partida pelas filhas de Dânao tem

⁽⁵¹⁾ V. 953.

⁽⁵²⁾ V. 922.

⁽⁵³⁾ A questão é retomada, modernamente, por J. V. Bañuls Oller & P. Crespo Alcalá, no contexto do seu artigo acima citado.

⁽⁵⁴⁾ Vv. 1024-1025.

⁽⁵⁵⁾ V. 31.

⁽⁵⁶⁾ V. 10.

⁽⁵⁷⁾ V. 107.

⁽⁵⁸⁾ V. 394.

sido entendida como repúdio ao homem dentro da mesma raça, repúdio intrínseco e generalizado ao homem – se a emenda do v. 9, *autogenei*, for de considerar –, ou ainda, contando com esta emenda, repúdio intrínseco a estes pretendentes em questão: especificamente, os filhos de Egipto.

Entre as várias possibilidades, devidamente equacionadas por A. P. Quintela Sottomayor, sou levada a perfilhar a perspectiva de K. von Fritz⁽⁵⁹⁾, de que a fuga das Danaides nasce da sua repulsa natural aos cinquenta pretendentes obstinados, pelo aguilhão de eros, numa união à força: o que a imagem da perseguição das pombas pelo falcão, na boca de Dânao, ou da vitela pelo lobo, na boca do Coro, bem ilustra, pela carga de violência nela contida.

O casamento como união coerciva em que uma parte força a outra parte agride a natureza da mútua atracção entre homem e mulher, ou do acordo mútuo, na celebração daquilo que é, além do mais, um pacto celebrado – *pistomata* – sob tutela divina, a de Zeus e Hera, conforme o define Apolo em *Euménides*⁽⁶⁰⁾. O deus acrescenta ainda, enfrentando as Erínias, como ancestrais representantes da justiça de sangue, que “o leito nupcial, talhado por destino ao homem e à mulher, está debaixo da alçada de um direito que prevalece sobre o do próprio juramento”⁽⁶¹⁾.

Por outro lado, a perspectiva de uma união entre primos constitui um dado pacífico na mitologia grega, como se pode concluir de exemplos como o de Antígona e Hémon, Orestes e Hermíone.

No entanto, a afirmação reiterada de diferença, por parte das Danaides, frente aos filhos de Egipto, se é intensificada por uma repulsa espontânea, não deixa de partir de um grupo de origem helénica semi-aculturado além-mar, noutra continente, que, numa conjuntura de emergência, evoca laços com a metrópole. Laços que não reconhece nos seus antagonistas. Mas o repúdio das núpcias em concreto, com os Egípcios, radicaliza-se. Ao radicalizar-se, convertido em repúdio das núpcias em absoluto, denota os mesmos laços de excesso dos seus perseguidores. À feroz perseguição erótica, por parte dos noivos, virá a corresponder a ainda mais feroz chacina sobre eles operada pelas filhas de Dânao⁽⁶²⁾.

⁽⁵⁹⁾ *Antike und moderne Tragödie* (Berlin, 1962) p. 161.

⁽⁶⁰⁾ V. 214.

⁽⁶¹⁾ *Eu.* v. 217-218.

⁽⁶²⁾ Sobre esta questão e o seu possível desenvolvimentona trilogia veja-se A. F. Garvie, op. cit. cap. V, III.

Onde termina, então, o Grego e começa o Bárbaro? sobretudo se a tensão se esvai entre Hipermnestra, a única das cinquenta Danaides a poupar o seu noivo, e Linceu, mutuamente atraídos e redimidos, a ponto de poderem ser — ambos — absorvidos pelo universo helénico? Mais que o aspecto, a língua, o gesto, é essencialmente o equilíbrio e a postura moral de consonância com as leis do universo, com a Dike, que conferem uma marca de identidade e que abrem as portas a um processo de integração⁽⁶³⁾. Todavia, essa integração tem graus, no universo do real, em Atenas⁽⁶⁴⁾, e disso é espelho *Supplices*. Como nota G. Bakewell⁽⁶⁵⁾, o acolhimento permanente destas mulheres em Argos é feito pelos *astoi* da cidade através do monarca, que declara o colectivo desses cidadãos como representate legal — *prostates* (964) — das jovens e de Dânao. O cuidado posto nas condições do seu alojamento, em edifícios pertencentes ao património público da cidade, constitui um eco da não-existência do direito de posse de imóveis por parte daquela faixa de habitantes, aceites, participantes na vida da cidade e em algumas das suas manifestações religiosas, mas não de pleno direito — os metecos. Todavia, a pólis é o universo em que esta gente se enquadra, como seu, numa forma de pertença, embora diferente, da dos *politai*.

Dos três exemplos apontados parece poderem extrair-se algumas conclusões.

O binómio Grego-Bárbaro parece oferecer-se, já em Ésquilo, à reflexão do espectador, na sua relatividade. A universalidade dos princípios que regem o destino humano, e que constituem pilares fundamentais na mundividência política, ética e religiosa de Ésquilo, permite que a leitura de um possível destino colectivo próprio possa ser feita, por projecção identificadora, através da representação do destino do Outro — o Bárbaro, afinal. O que tem paralelo em Heródoto, por exemplo na leitura do destino de Creso, em moldes de destino trágico de figuras do drama grego⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶³⁾ Sobre a universalidade de valores morais, para que também Heródoto aponta, para além dos particularismos étnicos, veja-se Carmen Leal Soares, *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos* (Lisboa, 2003).

⁽⁶⁴⁾ Esse assunto encontra-se estudado neste volume no trabalho de D. Ferreira Leão.

⁽⁶⁵⁾ “*Metokhia* in the *Supplices* of Aeschylus” *CA*, 16 (1997) 209-228, sobretudo pp. 211 sqq.

⁽⁶⁶⁾ Maria de Fátima Silva, “II. Creso e Ciro. A figura do rei no Livro I de *Heródoto*”, *Heródoto. Histórias – Livro I.º* (Lisboa, 1994) pp. 21-49.

Profundamente interrelacionado com este diálogo e confronto de Heródoto entre o Grego e o Outro está o cotejo entre a superioridade moral de figuras dos dois mundos (o que, de algum modo, esboça já a tradição que ganhará um estatuto consagrado em Plutarco, nas *Vidas paralelas*):

A reflexão sobre os perigos que ameaçam a coesão de um dos termos do binómio — o grego — permite a utilização de traços distintivos do Outro como traços descritivos de uma parcela da Hélade em guerra civil, abrindo caminho para a superação euripidiana do binómio, porquanto se verificam traços de ‘barbárie’ que ameaçam a Hélade por dentro (*Sete contra Tebas*) e traços de dignidade e de superioridade moral no persa Dario ou na troiana Cassandra.

A fluidez do campo conceptual e semântico do binómio, nos seus dois constituintes, está, por sua vez, patente na geografia da *moira* dos Persas, como se viu, na relatividade e nas contradições de uma parcial aculturação do Grego em *Suplicantes*, a par da sua consciência de ligação ancestral à metrópole, que o levam a ser, simultaneamente, estranho e pertencente ao universo helénico. Esse universo que, pela proposta esquiliana que parece estar presente nesta peça, e na trilogia, apesar de todos os problemas suscitados pela sua possível reconstituição, talvez possua, em potência, a capacidade de ultrapassar tensões e de absorver em si elementos de diversidade, desde que convertidos às leis da Dike e de Zeus, que regem a vida humana.

Essa capacidade é relativa, como se viu em *Suplicantes*, e, em nome de uma clareza da própria identidade, admite graus diversos de integração e de pertença identitária. Todavia, a própria natureza do universo de cada pólis grega — e das póleis, no seu conjunto — é essa mesma: a de uma complexidade de integração e espaço de acção diversificado dos seus corpos.

A expressão mais alta dessa extraordinária capacidade integradora e harmonizadora de um cosmos que é, em si, harmonia política, no sentido etimológico do termo, harmonia de consonância entre deuses, instituições e homens e natureza é atingida em *Euménides*. Não é aí o estrangeiro, o Bárbaro, mas o Grego que carrega o miasma de uma culpa de gerações e se quer redimir e reintegrar, assim como as divindades tenebrosas e ameaçadoras, sobreviventes de velhas concepções de justiça familiar e do medo, quem encontra, nessa ordem do microcosmo da pólis, o seu espaço,

veja-se Delfim Ferreira Leão, “Sólon e Cresos: fases de evolução de um paradigma”, *Humanitas*, 52 (2000) 27-52. No mesmo volume de *Humanitas*, (pp. 3-26) veja-se M. F. Silva, “O desafio das diferenças étnicas em Heródoto”, autor em cuja obra se anunciam também sinais de “abertura e tolerância, em que a noção de bárbaro, com a carga negativa ancestral, perdia força e em que a distância entre o estrangeiro e o grego, como entre os povos prósperos e os mais modestos ou remotos, se reduzia”. Esta matéria será tratada por C. Soares neste volume.

o seu sentido social, reconvertido e valorizado, valorizando, também, o todo em que se integra. Atenas pode ser entendida, no final da *Oresteia*, enquanto pólis idealizada, como imagem de todas as *poleis* bem constituídas e, assim, da própria Hélade idealizada, que clama por actualização através da palavra poético-dramática de Ésquilo numa Hélade histórica onde as fracturas e contradições são uma ameaça real.

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2005

