



Relações étnicas na obra de Eurípides (século V a.C.): uma análise de Alceste, Hércules e Andrômaca*

Ethnical relations in Euripides' works (Vth century b.C.): an analysis of Alkestis, Heracles and Andromache

SOUSA, Renata Cardoso de¹

Resumo: Nosso objetivo é analisar como podemos perceber a existência de fronteiras étnicas dentro das tragédias eurípidianas, de modo a inserir esse discurso em uma formação discursiva helênica e, sobretudo, ateniense. Para tal, utilizaremos como norte teórico as ideias acerca da etnicidade, elaboradas por Fredrik Barth, e de alteridade-identidade, de Marc Augé. Defendemos que, ao longo da obra de Eurípides, há um esforço em reforçar as fronteiras étnicas existentes nos moldes já conhecidos pela audiência e com a inserção de novos elementos, embora haja uma certa crise da

* Esse artigo é oriundo da conferência Relações étnicas na obra de Eurípides, apresentada em 9 de junho de 2017 no minicurso As tragédias de Eurípides – cultura e poder, na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Agradeço aos professores Anderson Martins Esteves e Carlos Eduardo Campos pelo convite.

¹Mestre em História Comparada – Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ) – Largo de São Francisco de Paula, 01, sala 311 – CEP: 20051-070 – Centro – Rio de Janeiro – RJ. Bolsista CAPES. E-mail: renatacardoso1990@gmail.com.

Recebido em: 13/08/2017
Aprovado em: 04/12/2017

“ideologia pericleana” (como chama Fabio Turato a ideia propagada da grandiosidade de Atenas) e uma tenuidade cada vez maior da fronteira entre o grego e o bárbaro. Isso é feito a fim de criar um discurso que chame a atenção para a possibilidade do grego se tornar, ele mesmo, um bárbaro.

Palavras-chave: Etnicidade; Eurípides; Grécia Antiga; Tragédia grega; Análise do Discurso; Bárbaros.

Abstract: Our objective is to analyze how we can perceive the existence of ethnic boundaries within the euripidean tragedies, in order to insert this discourse into a Hellenic and, above all, Athenian discursive formation. For that, we will use Fredrik Barth's theories about ethnicity and Marc Augé's otherness-identity ideas. We argue that, through Euripides' works, there is an effort to strengthen existing ethnic boundaries in ways that are already known to the audience, and to insert new elements, although there is a certain crisis of “Periclean ideology” (as Fabio Turato calls the idea propagated from the greatness of Athens) and an increasing tenuousness of boundaries between Greeks and barbarians. This is done in order to create a discourse that draws attention of the Greek man become, himself, a barbarian.

Key-words: Ethnicity; Euripides; Ancient Greece; Greek Tragedy; Discourse Analysis; Barbarians.

Os conflitos étnicos são comuns em diversas partes do mundo, ocupando os noticiários e causando guerras que devastam populações. Desde o século XIX, quando os europeus dividiram a África ao seu bel-prazer, etnias africanas se embatem dentro dos países. Além disso, uma dicotomia entre Europa e África tornou-se muito flagrante: até pouco tempo, a História da África era pouco estudada, em detrimento da História Europeia, a qual era o centro das pesquisas acadêmicas. H. L. Wesseling (1998, p. 11) chama atenção que, em 1965,

Hugh Trevor-Roper, comparando a história europeia à africana, concluía que a última, na realidade, não existia. O passado africano, escreveu, tem pouco mais a oferecer que os giros inúteis de tribos bárbaras em cantos pitorescos mais irrelevantes do globo”.

Tanto a dicotomia entre os grupos étnicos dentro de diversos países quanto a dicotomia do que seria civilizado (a Europa) e bárbaro (África e Ásia) ainda são pauta de vários debates, embora a ideia de “civilização” tenha muito mais a ver com o contexto imperialista do século XIX do que com as sociedades multiculturais e multiétnicas do século XXI (o que não implica, obviamente, na tolerância cultural e étnica por parte de todos). Até mesmo a Grécia, para nós hoje indubitavelmente um país europeu, passou por um processo de ocidentalização: no início do século XIX, é a Europa que mostra à Grécia sua importância para a “civilização europeia”, com seu passado monumental baseado na Antiguidade, enquanto os gregos pautavam sua identidade étnica sobretudo em relação ao cristianismo ortodoxo e às tradições populares oriundas dessa religião e também do passado clássico.

Essa quase imposição de um “senso de passado” foi um dos fatores que incentivaram os movimentos de independência da Grécia em relação à Turquia

(CLOGG, 2017, p. 17). Ademais, a própria relação hoje entre Grécia e Turquia é marcada por ressentimentos do passado e conflitos de interesse do presente, embora muitos elementos culturais helênicos contemporâneos sejam oriundos da cultura turca, como o *komboloi* (brinquedo que, hoje em dia, é utilizado em terapias contra o estresse), o café (que é feito como o café da Turquia) e o próprio olho grego, popular entre os turcos e que tem origem, na verdade, no olho de Hórus egípcio.

Em *Vida e proezas de Aléxis Zorbás*, o personagem que dá título à obra, ao contar uma de muitas de suas histórias, relembra quando era jovem e pediu a Retsep Effendi, um turco, para lhe ensinar a tocar o santir (instrumento musical de origem persa e árabe característico da música grega também). Zorbás não tinha dinheiro para pagá-lo pelas aulas, mas demonstrava paixão e dedicação, levando com que Effendi oferecesse ensino gratuito para ele. Ao comentar essa atitude nobre, o personagem principal diz: “Que Deus o tenha, já deve ter morrido. Se Deus coloca até cães no Paraíso, pode colocar também mestre Retsep” (KAZANTZÁKIS, 2011 [1946], p. 24). Se Deus aceita até animais no Paraíso, por que um turco não seria bem-vindo? A fala dele, escrita por Kazantzákis, mostra essa resistência no relacionamento entre gregos e turcos, representados, aqui, por Zorbás e Retsep, respectivamente.

Foi durante a década de 1970 (não coincidentemente o auge de muitos conflitos étnicos pelo mundo) que o conceito de etnicidade começou a ser debatido, mais do que definido de maneira consistente. Contudo, a heterogeneidade do debate não permitia que se chegasse a uma definição mais concreta desse conceito e uma proposta de conceituação ainda não havia sido elaborada (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 120).

Confundia-se (e ainda se confunde) muito os termos “raça” e “etnia”, que se configuram em instâncias diferentes: a etnia diz respeito às relações sociais entre o “nós” e o “eles” e a raça diz mais respeito às configurações biológico-fenotípicas que diferenciam um grupo do outro (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 37). Obviamente, o argumento racial será utilizado algumas vezes para essa diferenciação dicotômica, mas isso quer dizer que ele tem **relação** com o conceito de etnicidade, não que seja **sinônimo** deste.

Assim, Glazer & Moynihan defendem que:

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 (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86).

Outros autores relacionam a etnicidade com o que impulsiona a formação de um povo, com a adequação comportamental das pessoas às normas sociais de um grupo ou às representações que condensam a pertença a um grupo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86).

Na década de 1960, Abner Cohen, um antropólogo iraquiano que estuda as sociedades africanas contemporâneas, mostrou como os costumes influenciam a política e como o discurso define relações de poder entre grupos étnicos. Cohen (1969, p. 1) crê que eles se definem e redefinem pelo contato com outros: “um grupo étnico se ajusta a

novas realidades sociais adotando costumes de outros grupos ou desenvolvendo novos costumes que são compartilhados com outros grupos”.

Além disso, o antropólogo afirma que:

Os diferentes grupos étnicos organizam essas funções [normas culturais, valores, mitos e símbolos] de modos diferentes, de acordo com as suas tradições culturais e circunstâncias estruturais. Alguns grupos étnicos fazem uso extensivo dos idiomas religiosos organizando essas funções. Outros grupos usam a descendência [*kinship*], ou outras formas de relações morais, em vez disso. No curso do tempo, o mesmo grupo pode mudar de um princípio articulador para outro como resultado de mudanças dentro do sistema político encapsulado de ou outros desenvolvimentos ambos dentro ou fora do grupo (COHEN, 1969, p. 5-6).

No mesmo ano, o antropólogo norueguês Fredrik Barth publicou seu ensaio *Grupos étnicos e suas fronteiras*, no qual afirma que o **grupo étnico** não é sinônimo de **sociedade** ou **cultura**. Barth (1998, p. 209) afirma que “a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos”. Sendo assim, a etnicidade engloba:

todos os fenômenos sociais e psicológicos associados com uma identidade grupal culturalmente construída [...]. O conceito de etnicidade foca nos modos pelos quais os processos se intersectam na identificação e na interação entre grupos étnicos (JONES, 1997, p. xiii).

Além disso, Barthen foca justamente os limites desse grupo étnico, a partir da definição de **fronteira étnica**: ele não é estático, mas muda conforme entra em contato com outros grupos, justamente a fim de manter a sua própria etnicidade. Assim, “os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar, e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica” (LUVIZOTTO, 2009, p. 31). Segundo Barth (1998, p. 195), “se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão”. A fronteira étnica é, justamente, os “critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão” (JONES, 1997, p. xiii).

A etnicidade é, desse modo, **relacional**: é a partir do contato com os **Outros** que ela se define e é a partir desse contato que ela também se mantém. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 141) afirmam que:

O campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade os processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais.

Definimos o Outro para, assim, definirmos a nós mesmos. E, conseqüentemente, definimos o Outro para estabelecer os critérios **identitários** que corroboram o nosso

pertencimento a uma determinada **sociedade**. Desse modo, a alteridade não implica na exclusão da identidade ou na colocação desta em um polo completamente oposto: esses conceitos convergem, como Marc Augé (1998, p.10) afirma em *Guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*: identidade e alteridade são um **par complementar**, devendo ser analisados junto.

Por colocar em jogo essa relação entre o “Nós” e o “Eles”, é imprescindível aliar às análises étnicas o par conceitual *identidade/alteridade*. Para Augé (1998, p. 19-20), a identidade é produzida pelo reconhecimento de alteridades, colocando em cena um Outro, que pode ser: a) o *Outro* exótico, que é definido a partir de um *nós* homogêneo; b) o *Outro* étnico homogêneo – como é o caso dos gregos em relação aos bárbaros; c) o *Outro* social (a mulher, a criança, o transgressor) e d) o *Outro* íntimo, pois temos várias identidades (AUGÉ, 2008, p. 22-23).

Podemos também entender a **alteridade social** nos termos de Maria do Céu Fialho (2010, p. 114), como uma **alteridade interna**: “(...) a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio – o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento”. Esse Outro interno é aquele que não se adequa aos códigos de comportamento e é capaz de transgredi-los frequentemente, como é o caso de alguns personagens que veremos aqui.

A etnicidade também implica na construção de **representações sociais**, pois “a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (BARTH, 1998, p. 196), pois assim se tem a ideia de que se “joga o mesmo jogo”, nas palavras mesmo de Barth. Essas representações são fundamentais para manter as características do grupo, visto que a **comunicação** é o *locus* privilegiado de inculcação delas.

Sendo assim, a literatura se torna *locus* de demarcação de fronteiras étnicas, uma vez que é um importante instrumento comunicacional. Durante o século V a.C., a tragédia grega foi importante para consolidar essas fronteiras, pondo em cena o bárbaro – o Outro homogêneo. Acreditamos que o conceito de etnicidade é aplicável também às relações existentes entre os gregos e os seus Outros durante sua história. Embora seja um conceito contemporâneo, essas interações étnicas já existiam nessa sociedade à época das tragédias de Eurípides.

Recuando mais no **processo discursivo**² (e no tempo, conseqüentemente), já podemos vislumbrar algumas questões étnicas na *Iliada* e na *Odisseia* de Homero, já no século VIII a.C., época em que a formação de *apoikíai* (“colônias” gregas pelo Mediterrâneo) se dava. Afinal, o mito em si já é também um modo de se consolidar relações étnicas, pois ele está presente não somente na cultura escrita como, sobretudo, na cultura oral da sociedade grega políade: “mitos [...] eram usados para mediar encontros e **conceitualizar a etnicidade** e a identidade grupal nos períodos arcaico e clássico” (MALKIN, 1998, p. xi – grifos nossos).

Nas *Histórias*, de Heródoto, compostas já no século V a.C., podemos perceber como a etnografia dos povos que ele descreve é mais elaborada, sendo as fronteiras étnicas entre os gregos e seu Outro homogêneo bem mais sensíveis do que em Homero.

² O processo discursivo diz respeito às condições de produção e de funcionamento de um discurso (CHAURAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 405).

Além disso, a ideia do que seria essa alteridade toma forma na descrição desses povos, como acontece com os egípcios no livro II: eles não são postos de forma **negativa**, mas de forma **contrária**, como chamou atenção Claude Mossé (2004, p. 55). Os egípcios:

adotaram em quase sua totalidade costumes e leis contrárias a dos demais povos. Entre eles são as mulheres as que vão ao mercado e fazem as compras, enquanto que os homens ficam em casa tecendo. E, enquanto os demais povos tecem jogando a trama para cima, os egípcios o fazem para baixo. Os homens levam os fardos sobre a cabeça; as mulheres sobre os ombros. As mulheres urinam em pé; os homens, de cócoras. Fazem suas necessidades em casa, mas comem fora, nas ruas, alegando, sobre isso, que as necessidades pouco decorosas – mas inevitáveis – têm que ser feitas a sós, e à luz pública as que não são. Nenhuma mulher exerce o sacerdócio de algum deus ou deusa; os homens, ao contrário, exercem o de todos os deuses e deusas. Os filhos, se não quiserem, não têm nenhuma obrigação de manter seus pais, mas as filhas, mesmo que não queiram, têm uma obrigação estrita. (HERÓDOTO. *Histórias* II.35.2-4).³

Desse modo, elegemos três tragédias de Eurípidēs para analisar, a fim de perceber como essas relações étnicas são sensíveis na Atenas democrática do século V a.C. – de modo a inserir esse discurso em uma **formação discursiva**⁴ helênica e, sobretudo, ateniense – e como a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) foi, de certo modo, catalisadora da etnicidade nesse contexto, opondo não somente gregos e bárbaros, mas os “bons gregos” e os “maus gregos”.

Alceste

A tragédia *Alceste* nos traz a história da personagem-título, que morre no lugar do marido. Ao final, por ter demonstrado grande *alk* (coragem, daí o nome dela deriva), é trazida do Hades e volta a viver. Embora a peça verse sobre Alceste, quem vai nos interessar aqui é o semideus que a trouxe de volta: Hércules. Ele é um personagem bastante controverso na mitologia grega: lembrado por nós como um dos maiores heróis, ele também tem bastantes características pouco heroicas. É, geralmente, associado aos excessos tanto de sexo quanto de comida (BRANDÃO, 2014, p. 302-318; PAPADOPOULOU, 2005, p. 40), sendo esse último aspecto destacado na peça em análise.

Primeiramente, ele chega à casa de Admeto e, mesmo percebendo que eles estão de luto, hospeda-se lá. O marido de Alceste se mostra receoso de estar infringindo a **amizade ritual** (VIAL, 2013, p. 30-31), aceitando, pois, que Hércules se hospede

³ φύσιν ἄλλοιῶν παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἡθεὰ τε καὶ νόμους: ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι, οἱ δὲ ἄνδρες κατ’ οἴκους ἐόντες ὑφαίνουσι: ὑφαίνουσι δὲ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνω τὴν κρόκην ὠθέοντες, Αἰγύπτιοι δὲ κάτω. τὰ ἄχθεα οἱ μὲν ἄνδρες ἐπὶ τῶν κεφαλῶν φορέουσι, αἱ δὲ γυναῖκες ἐπὶ τῶν ὤμων. οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δὲ ἄνδρες κατήμενοι. εὐμαρεῖη χρέωνται ἐν τοῖσι οἴκοισι, ἐσθίουσι δὲ ἕξω ἐν τῆσι ὁδοῖσι ἐπιλέγοντες ὡς τὰ μὲν αἰσχροῦ ἀναγκαῖα δὲ ἐν ἀποκρύφῳ ἐστὶ ποιῆειν χρεόν, τὰ δὲ μὴ αἰσχροῦ ἀναφανδόν. ἱράται γυνὴ μὲν οὐδεμία οὔτε ἔρσηνος θεοῦ οὔτε θηλέης, ἄνδρες δὲ πάντων τε καὶ πασέων. τρέφειν τοὺς τοκέας τοῖσι μὲν παισὶ οὐδεμία ἀνάγκη μὴ βουλομένοισι, τῆσι δὲ θυγατράσι πᾶσα ἀνάγκη καὶ μὴ βουλομένησι (Todas as citações do original em grego foram retiradas da plataforma virtual *Perseus*).

⁴ A formação discursiva designa “todo conjunto de enunciados sócio-historicamente circunscrito que pode relacionar-se a uma identidade enunciativa [...]” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 241-242). Os interdiscursos fazem parte dessa formação discursiva.

em sua casa mesmo que ela esteja de luto. Isso se dá porque a *xénia* (amizade ritual) era extremamente importante não somente na Grécia, mas em todo o Mediterrâneo Antigo (VLASSOPOULOS, 2013, p. 90). Esse aspecto cultural helênico constitui um dos elementos das suas fronteiras étnicas, uma vez que os gregos acreditavam que apenas eles sabiam hospedar alguém da maneira correta. Não se trata apenas de saber hospedar uma pessoa, mas de manter redes de laços de amizade.

Claude Vial mostra que essa *xénia*: a) pode se dar entre gregos e não-gregos; b) se trata de um *ritual*, pois são proferidas fórmulas, há um aperto das mãos direitas e presentes⁵ são trocados; c) é hereditária, ou seja, a morte dos *xénoi* (aqueles que fazem o ritual de *xénia*)⁶ não rompe com a amizade ritual, que deve se perpetuar através dos descendentes e d) vai além de um simples acordo, pois é como se fosse criado um laço quase familiar, uma vez que se pode dar o nome de um *xénos* ao filho, um *xénos* pode assumir os órfãos de outro etc.

Assim, Admeto se questiona se agiu certo e chega à conclusão:

Mas seria eu mais elogiado se da casa
tivesse mandado embora um hóspede que se me apresenta?
Certamente que não, pois a minha desgraça em nada
se tornaria menor, além de **faltar aos deveres da hospitalidade**.
Aos meus males teria acrescentado outro mal
e a minha casa seria chamada de inospitaleira.
Eu próprio encontro neste homem a melhor das hospitalidades,
Sempre que vou à sedenta terra de Argos.
(*Alceste*, vv. 554-560-grifos nossos).⁷

Mesmo que o anfitrião tenha mentido, dizendo que foi um parente distante que faleceu e não sua esposa, o correto seria Hércules se retirar. Além disso, ele ainda abusa da hospitalidade, comendo e bebendo em demasia, sendo inconveniente e exigindo a total atenção dos servos, como mostra a fala de um deles a seguir:

Conheço muitos hóspedes, a quem já servi o jantar,
que têm vindo de toda parte
à casa de Admeto. Mas um **pio**r que este estrangeiro,
não me lembro de ter recebido neste lar.
Primeiro, apesar de ver que o meu senhor estava de luto,
entrou, teve a audácia de transpor essas portas.
Depois, não soube aceitar com **moderação**
a hospitalidade que lhe era oferecida,
ciente da infelicidade que nos afligia:
se não lhe trazíamos algo, insistia conosco para que lho levássemos.

⁵ Esses presentes (*pistá*) não necessariamente devem ter um custo material elevado, mas devem ter um valor simbólico.

⁶ *Xénos* é comumente traduzido como estrangeiro, mas isso não significa que o hóspede pertença a outro povo: ele pode ser um grego de uma outra região ou pólis. O que vai determinar a pertença desse *xénos* a uma região outra que não a Grécia é a descrição que se faz dele ou a menção a sua proveniência.

⁷ ἄλλ' εἰδόμενωνσφεκαίπόλεωςἀπήλασα
ξένον μολόντα, μάλλον ἂν μ' ἐπήνεσας;
οὐ δῆτ', ἐπεὶ μοι συμφορὰ μὲν οὐδὲν ἂν
μείων ἐγίγνετ', ἀξενώτερος δ' ἐγώ.
καὶ πρὸς κακοῖσιν ἄλλο τοῦτ' ἂν ἦν κακόν,
δόμους καλεῖσθαι τοὺς ἐμοὺς ἐχθροξένους.
αὐτὸς δ' ἀρίστου τοῦδε τυγχάνω ξένου,
ὅταν ποτ' Ἄργους διψίαν ἔλθω χθόνα.

(Alceste, vv. 747-756 - grifos nossos).⁸

Hércules infringe normas comportamentais relacionadas à *xénia*, revelando uma faceta recorrente em sua mitologia. Ele não tem *sōphrosýnē* (comedimento), sendo, na peça, relacionado à *hýbris* (desmedida). Claude Vial chama atenção para o fato de que a amizade ritual é uma prática que vem desde os poemas homéricos, exemplificando com o episódio de Glauco e Diomedes (HOMERO. *Iliada* VI, vv. 120-238; VIAL, 2013, p. 31). É um momento interessante, no qual o primeiro herói, de certa maneira, tenta dissuadir o segundo a não lutar contra ele, lembrando-o de que seus pais foram *xénoi*, “hóspedes” um do outro. Eles, então, decidem parar a luta e trocar presentes, transportando a amizade ritual para o campo de batalha.

Essa passagem da *Iliada* denota também a ideia de que o valor material não era tão desimportante assim, visto que chama a atenção do poeta o fato de Glauco ter dado um metal de qualidade superior (ouro) e ter ganhado em troca um inferior (bronze). Além disso, o *philotés* (amizade) pode ocorrer entre inimigos, como ressalta Juan Carlos Delgado (2010, p. 139), em instâncias excepcionais (como a amizade ritual).

Na *Odisseia*, vemos exemplos dessa ideia de superioridade grega no tocante aos ritos de *xénia*, sendo o Cíclope (Canto IX) a alteridade extrema no que toca a hospitalidade, uma vez que ele perverte as normas da amizade ritual: em vez de dar de comer aos hóspedes, eles são o próprio alimento do gigante. De um lado, existe o que os gregos entendem por “ser civilizado” (comer o pão, cultivar as terras, ter portos, cozinhar os alimentos) e, do outro, um ser *pelóriós* (gigantesco, colossal – HOMERO. *Odisseia* IX, v. 191) que não se encaixa nesse modelo. Esse episódio é relido no drama satírico *O Cíclope*, de Eurípidēs, em que as contradições entre ele e o herói grego ficam bem mais evidentes na didática de seu poema.

Ainda no poema de Homero, mesmo os feácios, povo tão parecido com os gregos, não gostam da presença de estrangeiros, sendo relutantes à amizade ritual, necessitando Odisseu chegar oculto ao palácio e dirigir-se primeiro à rainha para que ela aprovasse sua estadia (Canto VII). Eles foram vizinhos dos Cíclopes por muito tempo e, uma vez que conseguiram sair de lá, fecharam-se em uma região isolada, mantendo contato com outros povos apenas pela navegação, a atividade pela qual eles mais se destacavam. Athená, ao aparecer disfarçada para Odisseu, o alerta: “Não encares, tampouco indague transeuntes, / pois não costumam ser afáveis com estranhos / e não abraçam com calor quem vem de longe”⁹ (HOMERO. *Odisseia* VII, vv. 31-33).¹⁰

É na *Odisseia* (XXI, vv. 27-30 – grifos nossos) também que Hércules é mostrado como alguém que não respeita essa amizade ritual:

Foi Hércules que o matou [lífito], embora fosse seu hóspede,

⁸ ξένους μολόντας οἶδ' ἐς Ἀδμήτου δόμους,
οἷς δειπνα προύθηκ': ἀλλὰ τοῦδ' οὐπω ξένον
κακίον' ἐς τήνδ' ἐστὶν ἐδεξάμην.

ὃς πρῶτα μὲν πενθοῦντα δεσπότην ὄρων
ἐσήλθε ἀτόλμησ' ἀμείψασθαι πύλας.
ἔπειτα δ' οὔτι σωφρόνως ἐδέξατο
τὰ προστυχόντα ξένια, συμφορὰν μαθών,
ἀλλ', εἴ τι μὴ φέροιμεν, ὠτρυνεν φέρειν.

⁹ Tradução de Trajano Vieira.

¹⁰ μηδέ τιν' ἀνθρώπων προτιόσσειο μηδ' ἐρέεινε. / οὐ γὰρ ξείνους οἶδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται, / οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ.

em sua própria casa – homem duro!, que não respeitou a ira dos deuses nem a mesa amiga que lhe pusera à frente. Matou-o e ficou-lhe com as éguas de fortes cascos”¹¹.

Héracles assassina seu *xénos* e ainda lhe rouba animais, desrespeitando esses laços de amizade ritual. Ele transgrediu essas normas, beirando a selvageria com seu ato. O próprio poeta, ao descrever a cena, denomina o herói de *skhétlis*, traduzido por Anatoille Bailly como “que causa mal”, “cruel”, “funesto” e “pernicioso”. No caso específico de alguns heróis, inclusive Héracles, o dicionário ainda traz a referência a “heróis ou outros homens terríveis pela sua força, por sua audácia ou sua crueldade” (BAILLY, 2000, p. 1885).

No entanto, o tema não se restringe apenas à *Odisseia*: a Guerra de Troia é causada pelo desrespeito às normas de *xénia*. Embora Páris não assassine ninguém, ele rouba a esposa de Menelau, seu *xénos*, durante a estadia no palácio de Esparta. Isso é um dos fatores pelos quais Páris não é muito bem descrito na *Iliada*: ele é o causador da guerra (elemento que permanece caracterizando o personagem até as tragédias euripidianas), pouco exímio na batalha (ele não tem uma armadura completa, tendo que pedir emprestado ao irmão uma para combater Menelau, e usa o arco e flecha, elemento que analisaremos com maiores detalhes no próximo tópico) e tem como principal atributo a beleza, que “não te valeram de nada” [*hót enkoní simigeí s*] (HOMERO. *Iliada* III, v. 54).

Como pudemos observar, a amizade ritual se situa na fronteira entre o que é grego e o que não é, entre a bestialidade e a civilização, desde Homero, sendo, assim, um elemento da fronteira étnica já presente na formação discursiva helênica e no interdiscurso de Eurípides. O Cíclope é um monstro, que se insere na alteridade helênica pela sua condição bestial, e age como tal; Páris é o troiano, inimigo na guerra, que não age totalmente de acordo com um código de conduta bélico.

Héracles, por sua vez, também se situa nesse limite, uma vez que ele é um personagem ambivalente, como chama atenção Thalia Papadopoulou (2005, p. 9):

Por um lado, ele é retratado como o herói invencível e civilizador da humanidade, um exemplo de virtude; por outro, ele é apresentado como o conquistador megalomaniaco e excessivo [*hubristic*], uma representação do excesso.

Essa ambivalência é entendida por nós como um indicativo de que Héracles é um **Outro social**, uma vez que transgredia normas comportamentais com suas atitudes. Essas características são mais evidenciadas na tragédia que examinaremos a seguir.

¹¹ Ηρακλῆα, [...],

ὅς μιν ξείνον ἐόντα κατέκτανεν ᾧ ἐνὶ οἴκῳ,
σχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὄπιν ἠδέσασα· οὐδὲ τράπεζαν,
τὴν ἦν οἱ παρέθηκεν: ἔπειτα δὲ πέφνε καὶ ἀχυτόν,
ἵππους δ' αὐτὸς ἔχε κρατερώνυχας ἐν μεγάροισι.
(Tradução de Frederico Lourenço).

Hércules

Embora possua o nome desse herói, outros personagens se destacam mais nessa peça. Anfitrião e Mégara tentam dissuadir o tirano de Tebas, Lico, a expulsá-los de lá, pelo menos até Hércules retornar dos seus trabalhos. Teseu, por sua vez, dissuade Hércules do suicídio, mudando o rumo dos acontecimentos. Essa tragédia tem uma forte crítica à tirania, fantasma que sempre assombrou Atenas mesmo depois da consolidação da democracia. Ésquilo já a trazia em suas obras, sendo partidário do novo sistema de governo. Esse tragediógrafo nasce durante o período de tirania, mas falece com a democracia já consolidada com Péricles que, inclusive, foi o *chorêgos*¹² da sua tragédia *Os Persas*, que estreou em 472 a.C. e ganhou o primeiro prêmio.

Sófocles, por sua vez, além de chamar atenção para os perigos da tirania – sobretudo nas peças Édipo Rei, Édipo em Colono e *Antígona* –, reforça a ideia de que é preciso moralizar a política ateniense, que está permeada de políticos perniciosos, mentirosos e que agem por interesse próprio, e não da *koinonía* (comunidade). Eurípides retoma o tema em várias peças, sendo *Hércules* significativa nesse ponto. Anfitrião, em uma fala, deixa claro os perigos do governo egoísta para a cidade: “Pois não é sensata uma cidade / enferma de **sedições** e de **más resoluções**. / Senão jamais teria te escolhido como **déspota**” (*Hércules*, vv. 272-274 - grifos nossos).¹³

Édipo Rei e Édipo em Colono foram representadas durante a Guerra do Peloponeso, bem como *Hércules*, composta entre 423 e 415 a.C. (meados da guerra). As três mostram cidades em *stásis* (guerra interna, mesma palavra utilizada na fala de Anfitrião no excerto acima), por conta das ações dos seus tiranos. Claude Mossé (1969, p. 2) chama atenção para o fato de que a tirania é consequência de um desequilíbrio social, enumerando os diversos motivos que levaram Atenas a ser governada por tiranos no século VI a.C.

A tirania é um governo apoiado pelo povo, sendo, inclusive, na época de Pisístrato, vista como algo benéfico à *pólis* ateniense. Contudo, com a morte desse tirano e a ascensão de seus descendentes ao poder, a tirania se tornou “mais autoritária e mais absolutista”, desagradando a população e estigmatizando, de uma vez por todas, o regime de governo como algo péssimo (MOSSÉ, 1969, p. 67). É esse o discurso que marcará o tom das críticas aos tiranos e às pessoas que aspiram à tirania, de modo a defender a democracia (na época de Ésquilo, ainda incipiente e, na de Sófocles e Eurípides, marcada por crises devido à Guerra do Peloponeso) como o regime ideal para Atenas.

Hércules (assim como *As Suplicantes*, *Íon*¹⁴, *Medeia*, também de Eurípides, e Édipo em Colono, de Sófocles), mostra a *pólis* ateniense disposta a abrigar aqueles que passam por necessidades. A ideia de uma Atenas boa, como o melhor lugar para se viver, foi construída desde a época de Péricles. É o que Fábio Turato (1979, p. 31) chamou de “ideologia pericleana”:

¹² *Chorêgos* é aquele que provê tudo que a peça necessitará, como se fosse um patrocinador, remunerando atores, mandando fazer os figurinos e cenários etc.

¹³ οὐ γὰρ εὖ φρονεῖ πόλις / στάσει νοσοῦσα καὶ κακοῖς βουλευμάσιν. / οὐ γὰρ ποτ' ἄν σὲ δεσπότην ἐκτίσῃ.

¹⁴ Sobre a ideia de Atenas como uma *pólis* ideal para se viver nessa peça, ver Sousa (2015).

Quanto à celebração de Atenas como *primeira* cidade e *modelo* de cidade, em resumo como *protopolis* [...], nasceu com certeza para justificar um determinado tipo de evolução institucional (o estado “democrático” pericleo-protagórico como saída exemplar e última da sociabilidade do homem) e determinadas relações sociais (o *éthos* da lei e da concórdia em função da mediação da contradição fundamental que opõe, dentro do estatuto comum dos cidadãos, ricos e pobres, poucos e muitos), e para legitimar ao exterior a política imperialista.

A caracterização do selvagem (ou a “mitologia do selvagem”), é uma forma de corroborar a ideologia da cidade como reduto da civilização (TURATO, 1979, p. 69). Contudo, se na ideologia pericleana a *pólis* é um *télos*, na “ideologia do selvagem” [*ideologia del selvaggio*] a *pólis* é algo a ser superado: essa cidade está em crise, gerando críticas ao seu modelo. Essa crise da ideologia pericleana ocorre precisamente com o esgotamento de Atenas por conta da Guerra do Peloponeso, que coincide também com o declínio do teatro. Os sinais dela começam a aparecer em Eurípidés, desembocando nas críticas à *pólis* feitas por Platão e Aristóteles.

No entanto, não defendemos que em Eurípidés as fronteiras étnicas entre gregos e bárbaros estejam borradas: pelo contrário, elas são reforçadas, para lembrar ao grego o que é esse Outro e para mostrar como as ações de alguns personagens (que são metáforas de generais, políticos, “maus cidadãos”, que, em vez de buscarem a paz definitiva continuam a fazer a guerra, enganando seus concidadãos e utilizando a arte do “bem falar” e a política para beneficiarem a si mesmos) beiram a barbárie.

O tirano não se importa com as leis, agindo sempre em interesse próprio; ainda segundo Anfitrião: “[...] ao abandonar a lei e favorecer o **ilegal**, / rompe o obscuro carro da felicidade”(Héracles, vv. 779-780– grifos nossos)¹⁵. A tirania, na tragédia grega, é frequentemente ligada ao luxo e ao excesso de ouro. Nessa peça, esse elemento que a caracteriza aparece também: “O ouro e a prosperidade / tiram do juízo os mortais e / trazem em seu rastro um poder injusto”(Héracles, vv. 774-776).¹⁶

A riqueza exacerbada é prejudicial, bem como a sobreposição dela aos interesses da *koinonía*: “Aquele que riqueza ou força mais do que / bons amigos deseja possuir pensa mal” (Héracles, vv. 1425-1426).¹⁷ É justamente pelo fato da riqueza ser um aspecto egoísta que ela é criticada no bojo da tirania: o governante usa sua riqueza para se manter no poder, bem como para persuadir. É o caso de Páris, que compra a opinião de Antímaco com *málista khrysòn* (muito ouro) na assembleia, fazendo com que ele votasse contra a devolução de Helena (HOMERO. *Iliáda* XI, vv. 123-124).

O ouro também aparece atrelado à alteridade:

Nem pela prosperidade
de um **reino asiático**,
nem por palácio repleto de ouro
eu trocaria a juventude:
tão bela na prosperidade,
tão bela na penúria.
A funesta e cruenta velhice
odeio.

¹⁵ νόμονπαρέμενος, ἀνομίᾳχάρινδιδοῦς / ἔθραυσενὄλβουκελαινὸνἄρμα.

¹⁶ ὁ χρυσὸς ἅ τ' εὐτυχία / φρενῶνβροτοῦςἐξάγεται, / δύνασινἄδικονἔφέλκων.

¹⁷ ὅστιςδὲπλοῦτονἦσθένοσιμᾶλλονφίλων / ἀγαθῶνπεπᾶσθαιβούλεται, κακῶςφρονεῖ.

(*Hércules*, vv. 642-650).¹⁸

A palavra utilizada para definir o regime de governo da Ásia é *tyrannís*, tirania, poiseste também é um aspecto que constitui as fronteiras étnicas entre o grego e o Outro homogêneo. A abundância de ouro é ligada nessa passagem a esse outro continente, tema que já existe em Homero: são os troianos e seus aliados (todos asiáticos) que possuem bastante ouro e usam este, inclusive, para subornar, como já vimos. Nessa epopeia, embora os troianos não sejam mostrados como um povo completamente diferente dos gregos, até mesmo o fato de eles serem os inimigos acaba configurando uma alteridade flagrante entre eles e os aqueus (SOUSA, 2014, p. 61). O aliado cário aparece adornado com ouro na batalha e isso se liga, também, à efeminação desse estrangeiro:

Quando ele [Homero] descreve como o líder dos cários *barbarophonoi* [sic] ‘veio para a guerra todo decorado com ouro, como uma garota, bobo que ele era’, o tema da luxúria efeminada bárbara e a desaprovação grega disso está claramente presente (VLASSOPOULOS, 2013, p. 171).

Também o aspecto efeminado do estrangeiro é um tema recorrente: em *Orestes*, de Eurípides, por exemplo, o escravo frígio (troiano) é mostrado dessa maneira (SOUSA, 2014, p. 73-74) e, no próprio *Hércules*, Teseu chama a atenção do herói: “Se alguém te vir **efeminado**, não aprovará” (*Hércules*, v. 1412– grifos nossos).¹⁹ O homem que se aproxima da mulher acaba se tornando um Outro social, visto que o sexo feminino é, ele mesmo, um Outro dentro da sociedade grega. Elas pertencem a um outro éthnos²⁰, um outro grupo, que tem as suas próprias formas de agir, assim como as crianças, idosos e, no caso da alteridade extrema, do bárbaro.

Outro aspecto constitutivo nessa peça que está ligado às fronteiras étnicas helênicas encontra-se na própria definição do modo de fazer guerra dessa sociedade: a arquearia. Desde Homero, as armas por excelência são a lança e a espada, sendo o arco preterido no campo de batalha (SOUSA, 2013, p. 152-158). Este serve para a caça, em um ambiente doméstico, não para a guerra. Contudo, isso se dá no plano **discursivo**: se não fossem os arqueiros atenienses, defendendo a cidade dos ataques dos espartanos durante a Guerra do Peloponeso, Atenas já teria perdido sua hegemonia há mais tempo, como mostra Victor Davis Hanson (2012, p. 135-139).

Ao analisar essa guerra, o autor ressalta como as tropas ligeiras (aquelas que não se deslocam com armaduras pesadas, como os arqueiros, peltastas e fundibulários) ganharam notoriedade durante essa época dentro tanto do exército espartano quanto

¹⁸ μή μοι μήτ' Ἀσιήτιδος
τυραννίδος ὄλβος εἶη,
μή χρυσοῦ δώματα πλήρη
τάς ἦβας ἀντιλαβεῖν,
ἃ καλλίστα μὲν ἐν ὄλβῳ,
καλλίστα δ' ἐν πενίᾳ.
τὸ δὲ λυγρὸν φόνιόν τε γῆ-
ραμισῶ.

¹⁹ εἴ σ' ὄψεταί τις θῆλυν ὄντ', οὐκ αἰνέσει.

²⁰ A palavra *éthnos* não tem, no grego, a mesma acepção de um grupo étnico. É “toda classe de seres de origem ou de condição comum” (BAILLY, 2000, p. 581). Ele pode designar tanto um bando de animais (*éthnea* – nominativo épico jônico plural – HOMERO. *Iliada* II, v. 459, para gansos; II, v. 469, para moscas; *Odisseia* XIV, v. 73, para porcos) quanto um conjunto de pessoas.

do ateniense. A preocupação dos atenienses em enviar arqueiros especialistas de Creta dentro das tropas atenienses para engrossar as fileiras da primeira expedição à Sicília denota a preocupação dos líderes em solidificar a parte defensiva do exército e o reconhecimento de sua importância dentro da guerra. Eles eram os responsáveis pela defesa, pelo desbaratamento das falanges e pelo assassinato dos que debandavam do lado inimigo. No entanto, Hanson (2012, p. 136) reconhece que: “Originalmente, as tropas de infantaria leve eram designadas como as ‘outras’, tanto no sentido geográfico quanto de competência: muitas vezes, estavam concreta e metafisicamente fora da cidade-Estado grega”.

Mesmo verificando essa importância dentro das tropas, os arqueiros, na literatura grega, foram depreciados. A maioria dos arqueiros na Guerra de Troia é do lado troiano, do lado inimigo, bem como os arqueiros têm um modo peculiar de agir que não é muito bem visto, escondem-se e jactam-se quando ferem o inimigo. Lico, o tirano, em *Héracles*, minimiza o herói, utilizando, como argumento, justamente o fato dele ser um arqueiro:

Ele teve reputação de bravura – nada sendo –
em luta com feras. Quanto ao resto foi covarde.
Ele que jamais portou **escudo** à mão esquerda,
nem chegou perto de **lança**, mas tendo o **arco**,
a arma mais vil, estava pronto para a **fuga**.
O arco não é prova de **bravura** de um homem,
mas aquele que, permanecendo, olha e encara
a rápida aradura da lança firme no posto
(*Héracles*, vv. 157-164 – grifos nossos).²¹

Algumas caracterizações do arqueiro (e conseqüentemente de *Héracles*) chamam atenção na fala de Lico: aquele que porta o arco não é corajoso (*oudèn álkimos*), foge (*phýgē*), fuga, é derivada do verbo *phýgō*, fugir) e não tem uma alma boa (*eupsikhós*). O arco é a pior arma (*kákistos hóplon*, onde *kákistos* é o superlativo de inferioridade de *kakós*, que designa a feiura tanto de caráter quanto de físico nos seres humanos), em detrimento da lança e do escudo, componentes obrigatórios da armadura do hoplita. Perder o escudo em batalha, inclusive, era a pior vergonha que poderia acontecer, visto que, em tempos de paz, ele ficava sobre a lareira da casa do guerreiro, demonstrando que ali morava um verdadeiro cidadão (CORRÊA, 2009, p. 126).

Anfitrião, contudo, rebate as afirmações de Lico (*Héracles*, vv. 188- 205– grifos nossos), valorizando o papel de um arqueiro e ressaltando a perícia do arco:

A mais engenhosa invenção, o armamento de arqueiro,
censuras: ouve agora o que penso e aprende.
O hoplita é um homem **escravo** das armas,
quando rompe a lança não pode afastar do corpo
a morte, por ter uma só forma de defesa.

²¹ ὅς ἔσχε δόξαν οὐδὲν ὦν εὐψυχίας
θηρῶν ἐν αἰχμῇ, τᾶλλα δ' οὐδὲν ἄλκιμος,
ὅς οὐποτ' ἀσπίδ' ἔσχε πρὸς λαίᾳ χερὶ
οὐδ' ἦλθε λόγχης ἐγγύς, ἀλλὰ τόξ' ἔχων,
κάκιστον ὄπλον, τῇ φυγῇ πρόχειρος ἦν.
ἀνδρὸς δ' ἔλεγχος οὐχὶ τόξ' εὐψυχίας,
ἀλλ' ὅς μένων βλέπει τε κἀντιδέρκεται
δορὸς ταχεῖαν ἄλοκα τάξιν ἐμβεβώς.

E, se não forem bravos os companheiros de batalha,
 Ele próprio morre pela covardia dos próximos.
 Mas aqueles que têm mão certa com o arco,
 têm o mais desejável: ao lançar incontáveis dardos,
 resguarda da morte o corpo de outros.
 Posto a distância, protege-se dos inimigos,
 ferindo com flechas cegas a eles que veem.
 O corpo não entrega aos oponentes
 mas o mantém sob guarda. Isto é na luta
o mais sábio: fazendo mal aos inimigos
 salvar a si próprio, não ancorado na sorte.
 Estas palavras têm opinião contrária
 às tuas, acerca desse tema.²²

O ancião valoriza o arco, dizendo que ele é a “mais sábia invenção” (*pánsofos d’eúrēma*), reforçando o caráter de sabedoria daquele que o porta, mostrando que na luta o “mais sábio” (*sophòn málista*) o utiliza para se proteger e proteger outras pessoas. O hoplita é *doúlos* (escravo) de suas armas, não é livre para agir na batalha, segundo a fala do personagem. Contudo, se acabamos de ver que o arco é extremamente desvalorizado na literatura, por que Eurípidēs põe nas palavras de Anfítrio uma defesa elaborada desse armamento?

No caso de Hércules, ele usa o arco para matar bestas. Mesmo na guerra, o arco só mata aqueles que estão no mesmo patamar bélico que ele, ou seja, guerreiros das tropas ligeiras. Páris, na *Iliada*, não consegue matar Diomedes com seu arco (segundo-se, inclusive, uma extensa censura desse herói a Páris, como que quase falando “vá procurar alguém do seu tamanho” – XI, vv. 385-395), pois ele é um lanceiro, mas mata Menéstio, um *korynētēs*, guerreiro que porta maça (uma espécie de porrete) e fere um dos cavalos de Nestor (VIII, vv. 80-84). Thalia Papadopoulou (2005, p. 146) reforça essa ideia, ao afirmar que:

Em contraste com a lança, que é a arma utilizada em combates organizados entre humanos, o arco, que é usado nos trabalhos de Hércules, é usado contra criaturas que representam o mundo incivilizado que as façanhas de Hércules deveriam domesticar.

²² τὸ πάνσοφον δ’ εὐρημα, τοξήρη σαγήν,
 μέμφη: κλύων νῦν τάπ’ ἐμοῦ σοφὸς γενοῦ.
 ἀνὴρ ὀπλίτης δοῦλός ἐστι τῶν ὀπλῶν
 καὶ τοῖσι συνταχθεῖσιν οὔσι μὴ ἀγαθοῖς
 αὐτὸς τέθνηκε δειλία τῇ τῶν πέλας,
 θραύσας τε λόγχην οὐκ ἔχει τῷ σώματι
 θάνατον ἀμύναι, μίαν ἔχων ἀλκὴν μόνον:
 ὅσοι δὲ τόξοις χεῖρ’ ἔχουσιν εὐστοχον,
 ἐν μὲν τὸ λῶστον, μυρίους οἰστοὺς ἀφείς
 ἄλλοις τὸ σῶμα ῥύεται μὴ κατθανεῖν,
 ἐκὰς δ’ ἀφεστῶς πολεμίους ἀμύνεται
 τυφλοῖς ὀρώοντας οὐτάσας τοξεύμασιν
 τὸ σῶμά τ’ οὐ δίδωσι τοῖς ἐναντίοις,
 ἐν εὐφυλάκτῳ δ’ ἐστί: τοῦτο δ’ ἐν μάχῃ
 σοφὸν μάλιστα, δρώντα πολεμίους κακῶς
 σῶζειν τὸ σῶμα, μὴ κ τύχης ὀρμισμένον.
 λόγοι μὲν οἶδε τοῖσι σοῖς ἐναντίαν
 γνώμην ἔχουσι τῶν καθεστῶτων πέρι.

Papadopoulou (2005, p. 140) coloca também a questão de que essa defesa do arco parte do tirano, o que poderia ter causado “surpresa”, segundo ela, da audiência. Cremos que não seja essa a questão, pois, no plano discursivo, o que causaria mais surpresa para a audiência é a defesa do arco pelo ancião do que propriamente o rechaçar dele feito por qualquer personagem. Nessa peça, o Lico é tão mal representado quanto Creonte em Tebas na *Antígona* sofocleana, o Creonte de Corinto na *Medeia* de Eurípidés, ou o próprio Édipo em *Édipo Rei*, cujas ações se desenlaçam em consequências funestas para aqueles que os cercam e também para a *pólis*. Observemos, além disso, que as duas *pólis* (Tebas e Corinto) eram da Liga do Peloponeso, inimigas da Liga de Delos (liderada por Atenas). Existe uma tendência a se aproximar o inimigo ao bárbaro nas tragédias atenienses, do mesmo modo como a caracterização dos troianos na *Iliada* serviu como interdiscurso para a caracterização do bárbaro no século V a.C.

Além das questões contextuais da peça, é necessário analisar quem é o personagem que está falando: Anfitrião é um **ancião**, um **Outro social** também, à medida que o idoso, na sociedade helênica, não desempenha na totalidade os mesmos papéis dos adultos. O ancião não pode mais guerrear, por exemplo, mas ainda pode assumir papéis de conselho e deliberação dentro da *pólis*. Desde a poesia épica, eles possuem as melhores recomendações; no entanto, na tragédia euripidiana, eles geralmente defendem as pessoas a quem eles apreciam, mesmo que elas estejam erradas ou sejam pessoas inferiores, como também acontece na defesa de Peleu em relação a Andrômaca na peça homônima, como veremos a seguir.

Andrômaca

A peça conta a história da personagem título que, ao ser culpada por Hermíone, esposa de Neoptólemo, pela sua infertilidade, busca auxílio no templo, assim como Mégara em *Héracles*. Quem a salva é Peleu, pai de Aquiles e avô de Neoptólemo, que intercede pela escrava que, outrora, havia sido esposa de Heitor, príncipe de Troia. O tom da peça é bastante parecido com o de *Hécuba* e *As Troianas* no tocante à reversão da fortuna: em uma noite, Hécuba e Andrômaca eram rainhas; no dia seguinte, se veem escravizadas.

Hermíone começa a peça atacando Andrômaca e humilhando-a, reforçando sua condição de cativa e apresentando a ela uma riqueza que ela não tem mais:

Ornamento de dourado luxo me cinge a fronte
e vestes de policromos peplos me envolvem o corpo.
**Não são, porém, primícias da casa de Aquiles ou Peleu
os adornos que aqui trago,
mas vêm da Lacônia, da terra espartana,**
e deu-mos de presente meu pai Menelau,
além de abundante dote, para poder falar livremente.
(*Andrômaca*, vv. 147-153 – grifos nossos).²⁵

²⁵ κόσμον μὲν ἀμφὶ κρατὶ χρυσεῆς χλιδῆς
στολμόν τε χρωτὸς τόνδε ποικίλων πέπλων
οὐ τῶν Ἀχιλλέως οὐδὲ Πηλέως ἄπο
δόμων ἀπαρχὰς δεῦρ' ἔχουσ' ἀφικόμεν,
ἀλλ' ἐκ Λακαίνης Σπαρτιάτιδος χθονὸς
Μενέλαος ἡμῖν ταῦτα δωρεῖται πατήρ
πολλοῖς σὺν ἔδνοις, ὥστ' ἐλευθεροστομεῖν.

A esposa de Neoptólemo reforça que a riqueza luxuriante que ela ostenta não provém do marido, mas sim do pai, o espartano Menelau. Aqui retornamos à ideia da riqueza exacerbada, que caracteriza o bárbaro e o mau grego. Hermíone é **espartana** e Esparta, como vimos, é líder da Liga do Peloponeso, inimiga de Atenas na guerra que assolou a Grécia do ano 431 ao 404 a.C. Será uma tendência cada vez maior em Eurípides a representação do espartano como alguém vil (o que fica flagrante tanto na tragédia que analisamos quanto em *Orestes* ou *Ifigênia em Áulis*), mas ela já se esboça em Sófocles: em *Ájax*, é Menelau que endossa a ordem expressa de não enterrar o personagem homônimo, que comete suicídio, sendo seguido pelo seu irmão, Agamêmnon, rei de Micenas. Quem consegue ir de encontro aos dois e, por fim, enterrar *Ájax* é Odisseu, ajudado pela esposa do herói, Tecmesa.

Em *Andrômaca*, as personagens femininas também terão muita voz. A esposa de Heitor, mesmo sendo uma escrava, por diversas vezes ataca Menelau e Hermíone:

Não se deve, por pequenos motivos, provocar grandes males;
e se nós, mulheres, somos uma funesta calamidade,
não devem os homens igualar-se-nos, na maneira de ser.
(*Andrômaca*, vv. 352-354).²⁴

Embora uma fala aparentemente misógina (adjetivo que acompanha Eurípides em alguns dos estudos que se fazem dele), o objetivo do tragediógrafo é trazer a caracterização das mulheres já presente na formação discursiva helênica para efeminar Menelau. A ideia da mulher como um Outro está em Homero e, sobretudo, em Hesíodo. O mito de Pandora denota justamente a “*atēros kakós*”, a “funesta calamidade” que são as mulheres, encaradas como o flagelo dos homens. Contudo, sabemos que, na sociedade, as mulheres tinham uma importância também política: elas que garantiam a continuidade da família e a criação de cidadãos para a *pólis*. Elas não eram simplesmente submissas aos homens, mas tinham o dever de vigiar suas atitudes (LESSA, 2004, p. 77). Na tragédia ateniense, *Andrômaca* se posicionar dessa maneira significa que ela é vigilante em relação às atitudes de Menelau, de quem, mais uma vez, ela troça, ligando suas atitudes ao fato de ele ser espartano:

A todos os homens vós sois os **mais odiosos** dos mortais,
óhabitantes de Esparta! **Dolosos conselheiros,**
mestres em mentiras, forjadores de desgraças!
Tortuosos nos atos e em nada são,
mas em tudo pensais desvios, injusta é a prosperidade de que gozais na
[Grécia.

Que vícios não tendes? **Não abundam os assassínios?**
Não sois **avarentos?** Que uma coisa dizeis com
a boca e outra pensais não se vem sempre a descobrir?
Que a morte vos leve! Para mim ela não é assim tão grave
como te parece.
(*Andrômaca*, v. 445-454 – grifos nossos).²⁵

²⁴ οὐ χρὴ κτὶ μικροῖς μεγάλα πορσύνειν κακὰ
οὐδ' εἰ γυναικῆς ἔσμεν ἀτηρὸν κακόν,
ἄνδρασγυναιξιν ἐξομοιοῦσθαι φύσιν.

²⁵ ὃ πᾶσιν ἀνθρώποισιν ἔχθιστοι βροτῶν
Σπάρτης ἔνοικοι, δόλια βουλευτήρια,

Andrômaca caracteriza de modo bastante vil os espartanos, aproximando-os de atitudes esperadas dos bárbaros: contar mentiras (*pseudéa*), dar conselhos ardilosos (*dólia bouleutéria*), cometerem muitos assassinatos (*pleístoi phónoi*) e serem gananciosos (*aiskhrokerdeís*). O coro da peça também o faz, ao afirmar que:

Nem mesmo em cidades dois **soberanos**
são mais fáceis de suportar do que um apenas:
é fardo sobre fardo e casa de dissensão para os cidadãos.
(*Andrômaca*, v. 471-473– grifos nossos).²⁶

A palavra utilizada para nomear os soberanos de Esparta é *týrannos* (no caso, aqui, *tyrannís*, no nominativo plural), retornando a aparecer a questão de como a tirania é malquerida na tragédia. Sendo uma fala do coro, não somente um personagem endossa essa ideia, mas a *pólis* em si:

O coro era elemento fundamental. No desempenho cumprido por ele, vertia-se uma grande quantidade de comentário social, instrutivo e cheio de ponderação, que continuamente reiterava e resumia os valores da comunidade, as atitudes e atributos aceitos e estimados. Os diálogos tomaram da retórica homérica o seu estilo exortativo: aconselham, comentam, orientam, exortam, denunciam, mostram arrependimentos, expõem de forma mordaz o que devia de ser aceito ou evitado, dando expressões a reações extremas, dramatizando seus castigos e suas recompensas (CODEÇO, 2010, p. 72).

Essa aproximação crescente entre espartanos e tebanos com os bárbaros (embora eles nunca sejam denominados de tal maneira na tragédia grega) se dá pelo fato de que a Guerra do Peloponeso acirra as rivalidades entre as *póleis*, sobretudo aquelas que pertencem, de um lado, à Liga do Peloponeso e, de outro, à Liga de Delos. A “ideologia pericleana” estende-se mesmo após sua morte, pois serve para glorificar Atenas em detrimento de outras *póleis*, legitimando sua hegemonia e excluindo a possibilidade de outra cidade ser melhor do que ela nessa tarefa de congregar a Hélade.

Considerações finais

Em virtude do que foi discutido, pudemos perceber como a ideia de etnicidade está presente nas tragédias euripidianas, mas também dentro da formação discursiva helênica. Em Eurípides, não há uma crise da caracterização do bárbaro, mas um reforço dela, a fim de que se possa, didaticamente, traçar um paralelo entre as atitudes do inimigo de dentro da Grécia e o de fora, a fim de desqualificá-lo.

Reforça-se as fronteiras étnicas para que se ponha aqueles que são contra a hegemonia ateniense nos limites extremos delas e para chamar atenção dos próprios

ψευδῶν ἄνακτες, μηχανορράφοι κακῶν,
— λικτὰ κούδεν ὑγιές, ἀλλὰ πᾶν περίξ
φρονούντες, ἀδίκως εὐτυχεῖτ' ἄν' Ἑλλάδα.
τί δ' οὐκ ἐν ὑμῖν ἐστίν; οὐ πλεῖστοι φόνοι;
οὐκ αἰσχροκερδεῖς, οὐ λέγοντες ἄλλα μὲν
γλώσση, φρονούντες δ' ἄλλ' ἐφευρίσκεσθ' αἰεῖ;
ὄλοισθ'. ἔμοι μὲν θάνατος οὐχ οὔτω βαρὺς
ὄσσοιδέδοκται.

²⁶ οὐδέ γ' ἐνὶ πόλεσι δίπτυχοι τυραννίδες
μιᾶς ἀμείνονες φέρειν,
ἄχθος ἐπ' ἄχθει καὶ στάσιν πολίταις:

atenienses acerca de suas atitudes: critica-se o mau político, fazendo dele um Outro social, mostrando o quão próximo da barbárie estão as más atitudes e o quanto elas são perniciosas para a *pólis*. A defesa da tirania é impensável dentro da Atenas democrática e seus políticos não devem usar seu estatuto para persuadir ou exercer a força, mas para de fato governar a *pólis* em prol da *koinonía*.

Para tal, nessas três peças que analisamos, imagens presentes na formação discursiva helênica são retomadas, bem como personagens-límitrofes, pertencentes à esfera da alteridade interna ou social, como é o caso de Hércules. Desde Homero, o excesso de ouro, a ganância, a *hýbris* (desmedida), a quebra da amizade ritual, a efeminação e a arquearia são colocados nas fronteiras étnicas helênicas, dividindo o que seria civilizado e o que não seria. Ao longo do processo discursivo que culmina na tragédia ateniense, observamos que elementos como a tirania são somados a essas críticas, visto que a experiência democrática abomina o governo de um só, passando a compor também as fronteiras étnicas.

Tudo isso, por sua vez, é utilizado para lembrar aos atenienses de que sua cidade é etnicamente uma *protopólis*, um exemplo a ser seguido pelas demais *póleis*, porém uma cidade exclusiva, em que a democracia triunfa, condenando-se qualquer tipo de dissidência dentro do corpo político. A etnicidade, aqui, é utilizada como meio de reafirmar laços de solidariedade social, como ocorre no mundo contemporâneo. E, mais uma vez, a literatura serve a esse propósito de pôr em evidência esses laços e fazer refletir acerca da sociedade em que se vive.

Documentação textual

EURÍPIDES. *Alceste*. In: _____. *Tragédias I*. Trad. Nuno Simões Rodrigues. Lisboa: ICNM, 2009, p. 139-199.

_____. *Alcestis* (Greek). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0087>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

_____. *Andrômaca*. In: _____. *Tragédias II*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: ICNM, 2010, p. 107-170.

_____. *Andromache* (Greek). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0089>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

_____. *Hércules*. Trad. Cristina Rodrigues Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.

_____. *Heracles* (Greek). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0101%3Acard%3D1>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

HERÓDOTO. *Histórias*. Libros I-II. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977.

_____. *The Histories*. Disponível em : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/t?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D0>>. Acesso em: 01 dez.2017.

HOMERO. *Iliad*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>>. Acesso em 30 jul. 2017.

_____. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Odyssey*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

Referências bibliográficas

AUGÉ, Marc. *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2008.

BAILLY, A. *Le grand Bailly*. Dictionnaire Grec Français. Paris: Hachette, 2000.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. Seguido de “Grupos étnicos e suas fronteiras” de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARAUDEAU, Pierre; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2012.

CLOGG, Richard. Introdução. In: _____. *História concisa da Grécia*. São Paulo: Edipro, 2017, p. 18-22.

CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá. “*Eduquemos o grosseirão!*”: a função educativa do teatro na Atenas Clássica (séculos V e IV a.C.) - um estudo de caso em Eurípides. 2010. 205 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada). – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

COHEN, Abner. Introduction. In: _____. *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 1969, p. 1-28.

CORRÊA, Paula C. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: UNESP, 2009.

DELGADO, Juan Carlos R. *El desarme de la cultura: una lectura de la “Iliada”*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

HANSON, Victor Davis. Terror: guerra nas sombras (431-421 a.C.). In: _____. *Uma guerra sem igual: como atenienses e espartanos lutaram na Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Record, 2012, p. 133-176.

JONES, Siân. *The archaeology of ethnicity*. Constructing identities in past and present. New York: Routledge, 1997.

KAZANTZÁKIS, Nikos. Vida e proezas de Aléxis Zorbás. São Paulo: Grua, 2011 [1946].

LESSA, Fábio de Souza. O feminino em Atenas. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

MALKIN, Irad. The returns of Odysseus: colonization and ethnicity. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1998.

MOSSÉ, Claude. Dicionário da civilização grega. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. La tyrannie dans la Grèce Antique. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

PAPADOPOULOU, Thalia. Heracles and Euripidean tragedy. Cambridge: CUP, 2005.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyn. Teorias da etnicidade. Seguido de “Grupos étnicos e suas fronteiras” de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

SOUSA, Renata Cardoso de. A formação discursiva d’Os Persas de Ésquilo. *Hélade, Niterói*, vol. 1, n. 2, p. 24-29, 2015.

_____. Arquearia entre a “Ilíada”, “Uma gesta de Robin Hood” e “Henrique V”. *Medievalis*, Rio de Janeiro, vol. 2, p. 152-162, 2013.

_____. Páris épico, Páris trágico: Um estudo comparado da etnicidade helênica entre Homero e Eurípides (séculos VIII e V a.C.). 2014. 121 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

TURATO, Fabio. La crisi della città e l’ideologia del selvaggio nell’Atene del V secolo a.C. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1979.

VIAL, Claude. Vocabulário da Grécia Antiga. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

VLASSOPOULOS, Kostas. Greeks and barbarians. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2013.

WESSELING, Henk L. Introdução. In: _____. *Dividir para dominar: A partilha da África (1880-1914)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Revan, 1998, p. 11-17.