



Alessandro Eloy Braga

AS SEMENTES DE CADMO: AUTOCTONIA, *MIASMA*, *NEMESIS* E O TRÁGICO NAS TRAGÉDIAS DO CICLO TEBANO

Tese de Doutoramento em Estudos Clássicos, ramo Mundo Antigo, orientada pelo Professor Doutor Delfim Ferreira Leão, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Março de 2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

AS SEMENTES DE CADMO:
autoctonia, *miasma*, *nemesis* e o trágico
nas tragédias do ciclo tebano

Alessandro Eloy Braga

As sementes de Cadmo:
autoctonia, *miasma*, *nemesis* e o trágico nas tragédias do ciclo tebano
Alessandro Eloy Braga
Orientador: Professor Doutor Delfim Ferreira Leão
Doutoramento em Estudos Clássicos (ramo Mundo Antigo)

Março de 2015



Foto da capa:
Cadmo e o dragão, Ânfora de Eubeia, 560-550 a.C., Museu do Louvre.

RESUMO

A linhagem real do fundador da cidade de Tebas, o Tírio Cadmo, é representada em sete tragédias escritas pelos três tragediógrafos atenienses cujas obras chegaram até o nosso tempo: Ésquilo, em *Os Sete contra Tebas*; Sófocles, em *Antígona*, *Rei Édipo* e *Édipo em Colono*; Eurípides, em *As Suplicantes*, *As Fenícias* e *As Bacantes*. O objetivo deste trabalho de tese foi verificar a presença da autoctonia nestas setes peças atenienses ambientadas em Tebas, a partir do mito tebano de autoctonia protagonizado por Cadmo, e as influências desta no destino trágico que assola as sucessivas gerações de reis do *oikos* do fundador e sua cidade. A autoctonia é o substantivo que se refere à qualidade de *autochthon* atribuída àquele povo que habita a mesma terra desde há tempos imemoriais ou, em um contexto mítico, àquele que brotou da terra. Nestes dois contextos, a autoctonia tornou-se um aspecto de suma importância para a organização social e política das cidades-estado gregas, especialmente em relação à Atenas. Nesta cidade, entre os séculos VII e IV a.C., a autoctonia foi um importante critério na atribuição da cidadania, além de ser utilizada como instrumento ideológico na elaboração de leis e na condução da política interna e externa da Ática. Para além destas duas concepções, a presente investigação, contudo, apontou para uma terceira acepção, na qual a autoctonia configura-se como um ‘sentimento de pertença mútua’ entre *autochthon* e *patris*, caracterizado como uma ligação congênita, inata, afetiva e misteriosa a qual os une incondicionalmente. Esta relação entre filho e terra-mãe revelou-se como algo que exerce grande influência na formação da identidade e na vida de ambos. Nas sete tragédias do ciclo tebano, tais influências ficam evidentes em relação à formação da identidade coletiva e ao destino trágico que recai sobre Tebas durante o domínio do *oikos* de Cadmo representado no percurso das sete peças. Verificamos ainda que, no caso de Tebas, ao contrário do que se vê na história antiga ateniense, a autoctonia não é representada em seus valores positivos, mas como o fio condutor de uma maldição resultante da *nemesis* de Ares, desencadeada pelas ações de Cadmo as quais formam o mito tebano de autoctonia, e que recaiu sobre a linhagem real do fundador e sua cidade na

forma de várias ações aniquiladoras. Assim, a autoctonia tornou-se um *miasma* que polui o solo tebano, é transmitido aos descendentes do primeiro rei de Tebas e condena a cidade ao sofrimento e à ruína ininterrupta até que a linhagem do fundador chegue ao fim. De resto, torna-se perceptível que o entendimento dos motivos pelos quais Tebas sofre seguidos infortúnios passa pela leitura conjunta destas sete tragédias do ciclo tebano que chegaram até nós, pois apenas desta maneira é possível observar de forma completa a saga do *oikos* de Cadmo, o qual revelou-se protagonista de uma tragédia própria, que não foi escrita na forma de uma peça pelos antigos dramaturgos, mas que se revela entremeada no corpo destas sete tragédias.

Palavras-chave: Autoctonia; *miasma*; *nemesis*; trágico; tragédia; Cadmo; tragédias do ciclo tebano.

ABSTRACT

The royal lineage of the founder of the city of Thebes, the Tyrian Cadmus, is represented in seven tragedies written by the three Athenian tragedians whose works have come down to our time: Aeschylus, in *The Seven against Thebes*; Sophocles, in *Antigone*, *Oedipus Rex* and *Oedipus at Colonus*; Euripides, in *The Suppliants*, *The Phoenician Women* and *The Bacchae*. The objective of this thesis work was to verify the presence of autochthony in these seven Athenian plays acclimated in Thebes, from the Theban myth of autochthony starring by Cadmus, and the influences on this tragic fate that desolated the successive generations of kings from the founder's *oikos* and his city. The autochthony is the noun that refers to the quality of *autochthon* assigned to that people inhabiting the same land since time immemorial, or in a mythical context, one who sprang from the earth. In both contexts, autochthony became a very important aspect of social and political organization of the Greek city-states, especially in relation to Athens. In this city, between the seventh and fourth century B.C., autochthony became an important criterion in the assignment of citizenship, besides being used as an ideological tool in the formulation of laws and in the conduct of domestic and foreign policy of Attica. In addition to these two concepts, the present investigation, however, pointed to a third sense in which autochthony set up as a 'sense of belonging' between *autochthon* and *patris*, characterized as a congenital connection, innate, emotional and mysterious which unites them unconditionally. This relationship between son and mother earth turned out to be something that has great influence in the shaping of the identity and in the both their lives. In the seven tragedies of the Theban cycle, such influences are evident in relation to the formation of collective identity and tragic fate that falls on Thebes during the domain of Cadmus' *oikos* represented on the course of the seven plays. Yet we verified that, in the case of Thebes, contrary to what is seen in the ancient Athenian history, autochthony is not represented in its positive values, but as the thread of a resulting curse of the *nemesis* of Ares, initiated by the actions of Cadmus which form the Theban myth of autochthony, and that befell the royal

lineage of the founder and his city in the form of several killer actions. So autochthony became a *miasma* polluting the Theban soil, is transmitted to the descendants of the first king Thebes and condemns the city to the suffering and ruin uninterrupted until the founder's lineage comes to an end. Ultimately, it is apparent that the understanding of the reasons why Thebes suffers misfortunes followed passes through the joint reading of these seven tragedies of the Theban cycle that came to us, because only in this way is possible to see in full the saga of the *oikos* of Cadmus, which proved to be the protagonist of its own tragedy, which was not written as a play by the ancient dramatists, but reveals interspersed in the body of these seven tragedies.

Keywords: autochthony; *miasma*; *nemesis*; tragic; tragedy; Cadmus; tragedies of the Theban cycle.



Ministério da
Educação



Tese realizada com o apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), no âmbito de financiamento de Doutorado Pleno no Exterior para pesquisadores brasileiros.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Delfim Ferreira Leão, por todo o incentivo, paciência, dedicação, disponibilidade, atenção, compreensão, confiança e amizade com que soube conduzir a feitura deste trabalho de tese, corrigindo-me quando necessário e indicando-me as portas a serem abertas para que chegasse até aqui.

Agradeço à Professora Doutora Maria de Fátima Silva, pelos ricos ensinamentos na sala de aula, pela disponibilidade e ajuda sempre que se fizeram necessárias durante o percurso de elaboração deste trabalho de tese.

Agradeço à Professora Doutora Maria do Céu Zambujo Fialho pelos momentos de aprendizagem que muito contribuíram para trilhar este caminho do Doutorado.

Agradeço à Professora Doutora Nair de Castro pelo carinho, o exemplo de humildade, os ensinamentos e a sabedoria que somaram muito para a minha visão da experiência acadêmica como docente.

Agradeço ao Professor Doutor Frederico Lourenço por todo o conhecimento transmitido em nossas aulas no Instituto de Estudos Clássicos.

Agradeço ao Professor Doutor José Luís Brandão pela aprendizagem que me proporcionou, pela amizade com que me recebeu e pelos bons momentos comungados em Coimbra.

Agradeço à Professora Doutora Ana Lúcia Curado pela ajuda e as indicações de leitura as quais tornaram-se de grande importância para escrita deste trabalho.

Agradeço ao financiamento da bolsa-CAPES pelo Ministério da Educação do Brasil para a realização do meu Doutorado Pleno no Exterior.

Agradeço à Elisabete Cação pela disponibilidade e disposição constantes para levantar muitos dos textos que tanto precisei para a elaboração deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos poetas Nelson Carvalho e Gustavo Rabelo pelo incentivo, a confiança e a amizade incondicionais que tanto me ajudaram a ter forças para continuar a caminhada até a conclusão deste trabalho de tese de Doutorado.

Agradeço aos meus companheiros de caminhada no Doutorado, Carlos Luciano Silva Coutinho e Tiago Nascimento de Carvalho, sem os quais nada disso teria sido possível, pois juntos assumimos este sonho, enfrentamos dificuldades, superamos a solidão, a saudade e demos força de sustentação uns aos outros para que conseguíssemos levar adiante nosso projeto de vida profissional.

Agradeço ao meu querido amigo Gilmário Guerreiro da Costa pelo exemplo de humildade, inteligência, sabedoria e honestidade que ele é e pelo incentivo constante que me deu durante este percurso.

Agradeço à minha bela amiga Roberta Galdino pela amizade sincera e verdadeira que ultrapassou fronteiras, distâncias e fez morada com profundas raízes no coração... “linda como a flor, livre como um deus” (N.R.).

Com grande amor e admiração, agradeço aos meus pais, Amélia Eloy Santana Braga e Aires Braga, pelo exemplo de vida que são para mim, pelo incentivo emocional, por todos os esforços e a ajuda incondicional que me deram para continuar a caminhada até a conclusão deste trabalho e ainda ao meu irmão, Hudson Eloy Braga. Tenho atemporal amor e gratidão para com vocês.

Com infinito amor, agradeço às minhas filhas, Amanda Araújo Braga e Clara Araújo Braga, que suportaram a saudade e a ausência do pai, por terem compreendido a necessidade do meu distanciamento durante mais de um ano para estar em Portugal. Amo incondicionalmente vocês, minhas princesas.

Com infinito amor e paixão, agradeço à minha esposa, Cristiane Lopes Nogueira, pelo companheirismo, cumplicidade, apoio, incentivo, paciência, amizade, paixão e amor com que me recebeu e me acolheu diariamente até aqui, pelos sacrifícios que fez para que pudéssemos estar em Portugal e ainda pelas conversas, as trocas de ideias e a ajuda imprescindível para que eu conseguisse dar direção às minhas ideias para que estas tomassem a forma deste trabalho de tese que agora apresento. Simplesmente te amo, minha vida!

Aos meus pais.
Às minhas filhas.
À minha amada esposa.

*Não, não implores ninguém; aos mortais não é dado
libertar-se do destino que lhes incumbe.
(In: Sófocles, Antígona, v. 1338)*

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO.....	23
PARTE 1 – AUTOCTONIA E CIDADANIA: CONCEITOS E RELAÇÕES	29
CAPÍTULO 1 – AUTOCTONIA E CIDADANIA: PROPOSIÇÕES E CONSIDERAÇÕES INICIAIS	31
CAPÍTULO 2 – AUTOCTONIA: <i>MYTHOS</i> E SENTIMENTO.....	35
2.1 Autoctonia como <i>mythos</i>	36
2.3. Autoctonia e ritos fúnebres: a reafirmação do ‘sentimento de pertença mútua’	47
CAPÍTULO 3 – AUTOCTONIA E CIDADANIA: PERSPECTIVAS POLÍTICAS	57
3.1. Autoctonia: do mítico para o político	60
3.2. Autoctonia e cidadania no plano político	66
3.2.1. Autoctonia e manipulação política	69
3.2.2. Autoctonia e a concepção aristotélica de cidadania na Atenas democrática.....	84
PARTE 2 – AUTOCTONIA E CIDADANIA NAS TRAGÉDIAS DO CICLO TEBANO ...	89
CAPÍTULO 4 – AUTOCTONIA NO CONTEXTO DE TEBAS NAS TRAGÉDIAS DO CICLO TEBANO...	93
CAPÍTULO 5 – CADMO E A FORMAÇÃO DO MITO DA AUTOCTONIA EM TEBAS	97
CAPÍTULO 6 – EXPRESSÕES DA AUTOCTONIA EM <i>AS BACANTES</i>	103
6.1. A propósito da peça	103
6.2. <i>As Bacantes</i> e o conflito entre o homem e a divindade	105
6.3. Dioniso e Penteu: um confronto pelo direito de não ser estrangeiro.....	107
CAPÍTULO 7 – AUTOCTONIA, FORÇA DE ATRAÇÃO E RECONCILIAÇÃO COM A TERRA EM <i>REI ÉDIPPO</i>	115
7.1. A propósito da peça	115
7.2. Autoctonia como ‘força de atração’ em <i>Rei Édipo</i>	118
CAPÍTULO 8 – AUTOCTONIA E SUAS RELAÇÕES EM <i>AS FENÍCIAS</i>	123
8.1. A propósito da peça	124
8.2. Polinices e Antígona: o ideal democrático contra a tirania	125
8.3. Polinices: autoctonia, exílio e expatriamento em <i>As Fenícias</i>	126
8.4. O mito de Cadmo e a herança ética	133
8.5. Édipo e o exílio como morte.....	137

8.6. As dores da patris e o sentimento de pertença mútua em <i>As Fenícias</i>	138
CAPÍTULO 9 – AUTOCTONIA E CIDADANIA EM <i>ÉDIPO EM COLONO</i>	141
9.1. A propósito da peça	141
9.2. Esclarecimento e redenção: autoctonia e maldição em <i>Édipo em Colono</i>	146
CAPÍTULO 10 – <i>OS SETE CONTRA TEBAS</i> E O TRIUNFO DE ARES	151
10.1. A propósito da peça	151
10.2. Autoctonia e suas relações com o fratricídio em <i>Os Sete contra Tebas</i>	153
CAPÍTULO 11 – AUTOCTONIA EM <i>ANTÍGONA</i> : A LUTA PELA JUSTIÇA	163
11.1 A propósito da peça	163
11.2 Entre o direito positivo do homem, o direito natural e a leis divinas	165
11.3 Presenças da autoctonia em <i>Antígona</i>	172
CAPÍTULO 12 – AUTOCTONIA EM <i>AS SUPLICANTES</i> : ENTRE AS LEIS DOS HOMENS E AS LEIS DOS DEUSES	179
12.1. A propósito da peça	180
12.2. O contexto histórico da peça	181
12.3. <i>As Suplicantes</i> : entre as leis, a justiça, a intemperança e a virtude	182
12.4. Autoctonia e suas relações em <i>As Suplicantes</i>	189
12.5. Referências ao mito tebano da autoctonia em <i>As Suplicantes</i>	195
12.6. A tríplice perspectiva da autoctonia em <i>As Suplicantes</i>	199
PARTE 3 – GLÓRIA E MALDIÇÃO: AUTOCTONIA, <i>MIASMA</i> , <i>NEMESIS</i> E O TRÁGICO EM TEBAS	201
CAPÍTULO 13 – A PROPÓSITO DO TRÁGICO E DA TRAGÉDIA	203
CAPÍTULO 14 – O HOMICÍDIO ENTRE OS GREGOS ANTIGOS	217
CAPÍTULO 15 – <i>MIASMA</i> E POLUIÇÃO PELO HOMICÍDIO	221
CAPÍTULO 16 – <i>NEMESIS</i> : A VINGANÇA DIVINA	225
CAPÍTULO 17 – O <i>MIASMA</i> DE CADMO E A HERANÇA MALDITA	229
17.1. A propósito da tragédia e do trágico no mito tebano de autoctonia	229
17.2. A origem e a constituição da nemesis de Ares contra a raça de Cadmo	231
CAPÍTULO 18 – A GENEALOGIA CADMEIA E O ‘PROCESSO TRÁGICO’ EM TEBAS	235
CAPÍTULO 19 – AUTOCTONIA E SUAS RELAÇÕES COM A MALDIÇÃO DE ARES NAS TRAGÉDIAS TEBANAS	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
BIBLIOGRAFIA	255

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 01 – A genealogia helênica	36
Quadro 02 – A genealogia cadmeia	236

INTRODUÇÃO

Transitar pelo universo das antigas tragédias gregas é uma aventura envolvente, emocionante e reveladora. Este itinerário leva-nos a caminhar entre homens, mulheres, heróis e deuses habitantes dos versos trágicos. A sua imolação no mundo da ficção e o conhecimento dos dramas por eles vividos fazem-nos reconhecer o nosso próprio drama. Com efeito, a aprendizagem da vida pelo *pathos* destes complexos e cativantes indivíduos torna possível vivermos melhor a realidade da vida.

Nosso trajeto teve seu começo pelo interesse na leitura das tragédias durante estudos literários desenvolvidos em nossa experiência docente com o ensino e a aprendizagem da teoria literária em cursos superiores de Letras no Brasil. Ganhou força durante o ciclo das disciplinas do Doutorado na Universidade de Coimbra, principalmente, sob a supervisão do Doutor Delfim Ferreira Leão, quando surgiu a proposição para o estudo do tema da autoctonia em *As Fenícias* de Eurípides. Este estudo tornou-se o embrião para o trabalho de tese que agora se estende às sete tragédias ambientadas na cidade de Tebas que compõem o que comumente denomina-se de ciclo tebano, a saber: *Sete contra Tebas* (467 a.C.) de Ésquilo; *Antígona* (441 a.C.), *Rei Édipo* (427 a.C.), *Édipo em Colono* (401 a.C.) de Sófocles; *As Suplicantes* (424 a.C.), *As Fenícias* (411 a.C.) e *As Bacantes* (405 a.C.) de Eurípides. Tragédias que contam a história da existencialidade de uma cidade que é o berço maldito do conturbado Édipo, seu *autochthon* mais conhecido, pátria onde tanto ele quanto todos os outros *autochthones* deste referente espacial, ao invés de encontrar acolhimento, prosperidade e paz no seio da terra-mãe,

experimentaram a violência, a desilusão, o sofrimento e a morte em infortúnios ininterruptos, geração após geração da descendência de seu fundador: Cadmo, o Tírio.

Em meio à leitura das histórias de cada um dos personagens das sete tragédias do ciclo tebano, algumas questões foram aos poucos povoando a mente diante de uma série de lacunas que emergiram dos versos compostos por Ésquilo, Sófocles e Eurípides: Por que Tebas é uma cidade fadada ao sofrimento cíclico? Por que todos aqueles que descendem diretamente do fundador da cidade, sua linhagem, acabam por matar uns aos outros? Por que, mesmo diante de todos os males que assolam a cidade, seus cidadãos insistem em permanecer passivamente naquela terra? Por que há um antagonismo constante entre Tebas e Atenas? Por entender que na obra de arte nada está posto gratuitamente, estas questões acabaram por se tornar os norteadores e a inspiração para uma aventura ainda maior que apenas a leitura das peças: a ousadia de debruçar sobre cada uma delas em separado para esboçar e desenvolver a tese de que as sete tragédias formam, por assim dizer, partes de uma ‘tragédia única’, iniciada no mito da autoctonia protagonizado por Cadmo e finalizada com a morte da quinta geração consanguínea do Tírio, a dos filhos de Édipo e de Creonte.

As primeiras reflexões levaram-nos a conjecturar que a condenação da cidade à aniquilação teria raízes na sua própria fundação, na história que constitui o mito tebano de autoctonia. Percebemos que os questionamentos poderiam ter respostas em um itinerário de pesquisa que tomasse a autoctonia como ponto de partida e que olhasse para as peças não como histórias, dramas, separados, isolados, ligados apenas pelo lugar geográfico em que são ambientados, mas como partes de uma história maior, desdobramentos de um drama que perpassa várias gerações e tem raízes no mito de autoctonia. Esta conjectura nos fez vislumbrar a existência de um ‘processo trágico’ que teria como elemento aglutinador a ligação com a terra, a autoctonia tebana, o elemento comum que une a descendência direta de Cadmo e os demais filhos de Tebas. Esta perspectiva passou a ser o alicerce para a elaboração da tese que fundamenta este trabalho de doutoramento: ‘a autoctonia como fio condutor do ‘processo trágico’ nas sete tragédias do ciclo tebano’. Tese desenvolvida sob título de ‘As sementes de Cadmo: autoctonia, *miasma*, *nemesis* e o trágico nas tragédias do ciclo tebano’.

Definidos os princípios que conduziram a pesquisa, iniciamos nosso mergulho no processo de pesquisa pela releitura das sete peças concomitantemente com a pesquisa bibliográfica em estudos já realizados sobre as tragédias e sobre a autoctonia. Acerca das sete tragédias, o contato inicial com a produção de vários estudiosos já nos revelava que a tradição crítica tem revisitado as tragédias do ciclo tebano separadamente, como obras isoladas,

lançando olhares sobre os mitos que compõem estas peças como personagens independentes, que vivem tragédias independentes e experimentam o trágico também de modo isolado.

A tese de doutoramento que aqui apresentamos propõe uma abordagem dessas célebres peças que nos parece diferenciada, pois tem como fundamento a proposição de que uma leitura conjunta das sete tragédias fornece subsídios para a estruturação da ideia de uma saga, a partir da interpretação de que a cidade de Cadmo sofre, desde seu início, uma maldição lançada por Ares e desencadeada pelo *miasma* de seu fundador, contraído pelo homicídio do dragão filho de Ares que guardava a terra por ele invadida.

A aparente dificuldade inicial apresentada para o trabalho proposto seria a ausência de documentos referentes às leis e à organização social de Tebas ou mesmo obras literárias produzidas por escritores tebanos que chegassem a nosso tempo, o que poderia obstaculizar, a princípio, o estabelecimento de um panorama claro acerca da importância da autoctonia nos critérios de cidadania na cidade de Tebas, bem como as formas como esta cidadania era definida e vivida. No entanto, não pretendemos fazer desta pesquisa um estudo de caráter histórico, legislativo e documental acerca da autoctonia em Tebas, mas sim um estudo de cunho literário sobre a influência da autoctonia e seus contextos na construção do trágico nos textos dessas sete tragédias de origem ática ambientadas em Tebas.

Havemos de considerar, neste sentido, que a cidade de Tebas representada nas peças não corresponde a uma cidade real, mas a uma cidade fictícia, criada no imaginário dos tragediógrafos atenienses pela junção de vários elementos, tais como: os *mythoi* transmitidos a eles pelas narrativas orais e por textos fundamentais da cultura grega, tais como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, somados aos aspectos relacionados à realidade ateniense contemporânea às peças, como o contexto histórico de guerras como a do Peloponeso e os aspectos ideológicos, políticos e sociais que caracterizavam a *polis* ateniense. Tomaremos os textos áticos antigos e os textos resultantes de estudos sobre a legislação e a história atenienses como fontes teóricas e históricas para o entendimento da autoctonia como tema jurídico, ideológico e político e como expressão do mítico e do ético que envolviam a sociedade ateniense e que, por extensão, envolviam também as tragédias.

Ademais, os textos áticos parecem oferecer uma representação significativa da cultura e da organização das cidades-estado gregas, principalmente as que circundavam Atenas, como é o caso de Tebas. Assim, tendo em vista as influências da realidade ateniense e dos mitos comuns aos povos helênicos sobre a *mimesis* que embasam a escritura dos dramas em questão,

consideramos que a ausência de referências documentais relacionadas diretamente a Tebas não se fará empecilho ou dificultador para o desenvolvimento da tese que propomos.

Assim, na Primeira Parte do nosso estudo, composta por três capítulos, dedicaremos nossos esforços ao estudo pormenorizado da autoctonia como mito, sentimento e conceito, bem como suas aplicações nas relações políticas, especialmente no que concerne à atribuição da cidadania.

O primeiro capítulo será dedicado à apresentação de algumas considerações as quais julgamos necessárias para o entendimento do contexto em que estudaremos a autoctonia nas tragédias, quando propomos uma abordagem diferente daquela dada pela tradição crítica do problema da autoctonia, em que esta é vista em três perspectivas, a saber: o plano mítico, o plano místico e o plano político.

No segundo capítulo iniciaremos o percurso pelo estudo pormenorizado da autoctonia. Abordaremos o tema na perspectiva do plano mítico, a partir da concepção do termo *autochthon* como designador daquele que ‘brotou da própria terra’. Depois, proporemos uma nova possibilidade de entendimento do termo autoctonia, como um ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris* nutrido pelo *autochthon* e pela própria terra. Em seguida, estabeleceremos relações entre a autoctonia e os ritos fúnebres, tomando estes como espaço de reafirmação e confirmação deste sentimento representadas na necessária devolução do corpo morto à terra-mãe de onde se originou e que o alimentou.

Reservaremos o terceiro e último capítulo da Primeira Parte ao estudo da autoctonia no plano político. Nesta perspectiva, verificaremos a manipulação da autoctonia, como mito e como sentimento, ao observar sua utilização ideológica como conceito jurídico aplicado na organização política da *polis* ateniense, especialmente entre os séculos VI e V a.C., período que compreende os anos imediatamente anteriores às tragédias e aqueles em que foram produzidas. Neste contexto, trataremos ainda do uso da ideia de autoctonia e do estatuto de *autochthon* como critérios essenciais para a concessão da cidadania entre os Áticos.

Na Segunda Parte, verificaremos a presença da autoctonia no enredo das sete tragédias do ciclo tebano e suas relações com outros temas presentes nas peças. A ordem em que vamos dispor a análise das peças respeita o ordenamento da genealogia cadmeia, com o intuito de já procurar estabelecer a sequência em que se desenvolve o ‘processo trágico’ tebano. Na leitura de *As Bacantes* e de *Rei Édipo* procuraremos observar a manifestação da autoctonia na forma de uma ‘força de atração’ oriunda do ‘sentimento de pertença mútua’. Em *As Fenícias*, além da

abordagem já feita nas duas primeiras peças, trataremos ainda da presença a da autoctonia relacionada à necessidade da realização dos ritos fúnebres, relação também que faremos na leitura de *As Suplicantes* e *Antígona*. Em *Édipo em Colono* destacaremos o único caso em que o *autochthon* nega e abre mão de sua ligação com a terra-mãe. Em *Os Sete contra Tebas* relacionamos a autoctonia ao fratricídio de Etéocles e Polinices.

A Terceira Parte de nosso trabalho será dedicada à relação direta entre a autoctonia e o trágico tebano. Proporemos a ideia de uma ‘tragédia cadmeia’, formada por partes constituídas pelas sete tragédias, como se cada uma delas correspondesse a um capítulo, um desdobramento desta tragédia maior. Para sustentar esta proposta, estabeleceremos uma relação entre o mito tebano da autoctonia, o *miasma* de Cadmo, a *nemesis* de Ares e a maldição resultante destes dois últimos, a qual teria poluído e condenado o solo tebano, condenando todos os *autochthones* a um destino trágico enquanto a raça do fundador reinasse soberana na cidade.

A composição desta proposta de estudo viabilizou-se pela análise do texto das sete peças, além da pesquisa bibliográfica em fontes antigas e, sempre que necessário, em contributos de estudiosos modernos sobre os problemas conceituais, os quais aparecem em nota ou no corpo do texto quando consideramos as contribuições de maior relevância para discussão.

No itinerário percorrido, em alguns momentos, temas marginais foram surgindo e a estes foi dada certa atenção ou destaque quando se mostravam interessantes e mesmo relevantes para a construção da tese fundamental desta pesquisa. A caminhada pelo percurso que foi se construindo de acordo com a leitura analítica das peças levou-nos a abordar, além dos temas nucleares, a autoctonia e o trágico, outros que se mostraram necessários pelas relações que estabeleciam com os dois temas principais, entre estes destacamos: os ritos fúnebres, o *miasma*, a *nemesis*, a cidadania, a ética, a poética, as diferenças entre tirania e democracia entre outros que emergiram à medida que se tornaram pertinentes para o eixo da discussão.

– PARTE 1 –

AUTOCTONIA E CIDADANIA: CONCEITOS E RELAÇÕES

Nesta Primeira Parte, começaremos por tecer algumas proposições e considerações iniciais a fim de contextualizar as abordagens que mais adiante daremos ao conceito de ‘autoctonia’ na leitura a ser desenvolvida das sete tragédias conhecidas que compõem o ciclo tebano. Ao considerar que a ideia de cidadania está diretamente relacionada ao tema da autoctonia e dela dependia em grande medida para ser atribuída, daremos atenção também ao estudo do conceito de ‘cidadania’, para que, assim, possamos vislumbrar toda a abrangência da ideia de autoctonia entre os Gregos Antigos, especialmente os Atenienses.

Depois, procederemos a análise e o entendimento do conceito de ‘autoctonia’, perpassando três planos distintos, mas interdependentes, os quais denominamos mítico, místico e político, a fim de compreender as abrangências da autoctonia como o *mythos* de origem, como sentimento de pertença à *patris* e sua utilização ideológica, jurídica e política para a atribuição da cidadania e o estabelecimento de algumas das principais bases organizacionais sobre as quais definiam-se direitos, deveres e poderes entre os membros da comunidade em Atenas entre os séculos VI e V a.C.

– CAPÍTULO 1 –

AUTOCTONIA E CIDADANIA: PROPOSIÇÕES E CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em meio às cidades-estados (*poleis*) gregas, parece ter sido uma regra a ideia de que um bom final só é possível com um bom começo, haja vista a busca constante de dotar a si mesmas com uma história exemplar, mediante a edificação de uma tradição contada por meio de histórias e transmitidas entre seus próprios habitantes, para outros povos e para a posteridade¹. Desta forma, a ideia de um mito de autoctonia, por simbolizar a origem a partir da própria terra de onde advém todo o sustento do ser humano, emergiria como a semente que daria vida, caracterizaria e nortearia toda a existência de um povo e para onde cada indivíduo deveria regressar.

O termo ‘autoctonia’ não foi utilizado pelos Gregos Antigos em quaisquer textos, tendo sido cunhado na cultura moderna a partir do adjetivo ‘autóctone’ (*autochthon*)², este sim parte do vocabulário antigo. Por outro lado, a ideia de autoctonia aparece já na *Ilíada* de Homero, ao fazer referência ao mito de Erecteu³, tomado mais tarde, a partir do séc. V a.C., como mito ateniense de autoctonia; o que discutiremos mais adiante.

Tanto a ideia de autoctonia usada na épica quanto as aplicações do adjetivo *autochthon* na Atenas democrática possibilitam duas acepções⁴: a primeira, de caráter mítico⁵, para designar

¹ Vide Loraux, na tradução de Stewart (2000, 13).

² De acordo com Miller (1982, 13), o termo *autochthon* foi utilizado para definir a natureza e os atributos dos heróis *autochthones*, bem como para se referir ao conceito do que modernamente denominou-se por ‘autoctonia’ – vide ainda Leão (2010, 461 e 2012, 51). Ademais, do termo *chthon*, que compõe o adjetivo *autochthon*, deriva-se também o termo *chthonios*, o qual se refere a uma série de mitos gregos ligados à terra, sobre os quais Barbosa (2014) faz um esclarecedor e atualizado estudo.

³ Vide Homero (*Il.* II, v. 548).

⁴ O desenvolvimento pormenorizado dos conceitos de ‘autoctonia’ e ‘cidadania’ consta na seção 1.3, deste trabalho de tese.

⁵ Como caráter mítico, referimo-nos a questões relacionadas ao *mythos*, seja no contexto religioso, seja no contexto artístico, a histórias fantásticas e que habitam o imaginário coletivo de um povo, influenciando seu comportamento e sua existencialidade. Anderson (2005, 121) salienta que os mitos de conflitos violentos e de crises turbulentas envolvendo heróis de épocas distantes tornaram-se elementos essenciais para a formação da cultura na Grécia Antiga, sendo revisitados, articulados, explorados e transmitidos de forma profícua pela tragédia ateniense, entre outras artes.

alguém que teria brotado do próprio solo da terra em que habita; a segunda, de caráter histórico⁶, para qualificar um povo que tem habitado um mesmo local por um tempo tão longo o qual não se poderia mensurar, o que lhe atribuiria direitos e poderes excepcionais nas relações internas e externas da cidade. A partir destas acepções, eram feitas distinções de caráter político⁷ entre os indivíduos, as famílias (*genos*) e os povos pelo reconhecimento de uma nobreza congênita herdada dos ancestrais e pela atribuição de poderes e direitos diferenciados, entre estes o direito natural de posse da terra (*enktesis*). Para junto destas duas acepções, proporemos aqui a soma de uma terceira e nova acepção, de caráter místico⁸, na qual entendemos a autoctonia como um ‘sentimento de pertença mútua’ com a pátria (*patris*), a terra-mãe, e o *autochthon* como aquele que nutre este sentimento.

O termo ‘cidadania’, por sua vez, tem origem latina (*ciuitas*), mas a ideia de cidadania foi criada pelos Gregos na antiguidade e expressa à época pelo substantivo *politeia*, derivado do substantivo *polis* (cidade-estado). No entanto, o conteúdo semântico do termo *politeia* pode abranger mais do que os direitos e deveres atribuídos a um indivíduo na vida em sociedade (o que entende-se hoje, no senso comum, por ‘cidadania’), podendo significar ‘constituição’ – a organização social construída pelos cidadãos –, ‘regime’ ou ‘governo’⁹.

Enquanto *mythos*, a autoctonia era uma narrativa que explicava de maneira sobrenatural a origem do indivíduo, do *genos* e da *polis*. Esse *mythos* poderia receber várias representações de acordo com a manipulação que lhe fosse dada para fins políticos, como aconteceu à época de Sólon, entre outros momentos da história antiga de Atenas¹⁰, quando

⁶ Como caráter histórico, referimo-nos aos fatos ocorridos no curso tempo, que existiram e não fazem parte da ficção literária ou dos mitos religiosos ou das lendas fantásticas e inverossímeis das tradições culturais das narrativas orais ou escritas dos povos.

⁷ Como caráter político, referimo-nos à regulamentação das relações que estruturam a organização interna da *polis*, em que os papéis individuais e institucionais eram definidos de forma arbitrária a partir de conceitos ideológicos e jurídicos e da manipulação de mitos para justificar e estabelecer uma organização social em que muitas facetas das relações humanas são regidas por um indivíduo ou um grupo de indivíduos de forma tirânica, oligárquica ou democrática. Ou ainda, em referência ao estabelecimento das relações externas entre uma *polis* e outra.

⁸ Como caráter místico, referimo-nos a questões sentimentais e emocionais nutridas pelo ser humano e para as quais não havia e ainda não há uma explicação lógica e racional, por isso são ainda misteriosas.

⁹ Vide Ferreira e Leão (2010, 261). Consideramos igualmente interessante a definição elaborada por Will (1990) citado por Mossé (1999, 89), na tradução de Carrera, para quem *politeia* “é o direito de cidadão ou cidadania; é também o conjunto do corpo cívico, dos que gozam de cidadania; é também o sistema das instituições da *polis* e a maneira de as fazer funcionar. Participar da *politeia*, é portanto usufruir dos seus direitos cívicos e de tudo o que daí decorre em matéria de participação nas instituições (políticas, militares, judiciais, religiosas)”. Mas, segundo Mossé, essa definição ilustra acima de tudo o final do século IV, tendo em vista a experiência de vida comum que caracterizará a vida na Atenas do séc. IV.

¹⁰ Vide Valdés Guía (2008), em um extenso estudo sobre o surgimento da autoctonia em Atenas, intitulado *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, abrangendo a criação dos mitos representativos da autoctonia em Atenas entre os séculos VI e IV a.C.,

houve a adoção do mito de Apolo *Patroos*, para representar a autoctonia ateniense em função da necessidade política de alargar a participação do *demos* na *politeia*.

A modificação da autoctonia como *mythos* em função de finalidades políticas sob critérios, interesses e necessidades várias, poderia possibilitar também a manipulação e o despertar, no âmbito mítico, de uma ligação afetiva e essencial com a *patris*. Esse despertar seria uma demonstração do quanto os *mythoi* e a religiosidade exerciam uma influência emocional profunda sobre a vida dos cidadãos¹¹. Todavia, é imprescindível compreender que a autoctonia, neste plano mítico, tem a forma de um sentimento que se refere e que se liga diretamente à *patris*, à terra-mãe, e não a uma narrativa de caráter religioso (*mythos*), apesar de ser influenciado por esta narrativa.

Nenhuma outra cidade-estado teria alimentado a ideia da influência do mito de origem na sua formação e no seu destino mais que Atenas, por meio da interiorização de que é necessário ter começado bem para se ser bem-sucedido, transmitindo essa ideia de geração para geração como uma lei natural básica. No entanto, como é próprio da dialética do mundo, e como a própria tragédia ateniense anuncia, o contrário também seria uma verdade: um mau começo conduz a cidade a um mau fim. E neste último caso insere-se a existência da cidade de Tebas nos versos das tragédias do ciclo tebano¹².

No universo literário das tragédias, assim como na realidade das cidades-estado, o mítico, o místico e o político coexistiam, interligavam-se no desempenho de atividades e funções importantes na realidade da vida na *polis* ateniense a qual a poesia trágica representou por meio da *mimesis*¹³. É certo que a Tebas onde as tragédias atenienses são ambientadas não é a cidade real¹⁴, mesmo para os autores e o público à época, mas uma representação literária, ou,

estabelecendo as relações, as influências, a importância e a forma como estas representações míticas foram usadas na promoção das mudanças políticas, ideológicas e sociais que aconteceram neste período na Ática. Sobre esta questão trataremos mais adiante.

¹¹ Sobre esta questão, é mais uma vez interessante verificar a proposição apresentada por Platão (*Rep.* 414c-415c).

¹² Vide Loraux, na tradução de Stewart (2000, 13).

¹³ A *mimesis* é para Aristóteles a base sobre a qual se assenta a tessitura da tragédia. Valente (2008, 11), no prefácio de sua tradução para a *Poética*, salienta que a *mimesis*, na concepção de Aristóteles, compreende dois aspectos diferentes: “um, que é o seu verdadeiro âmbito (ação), e outro, o seu verdadeiro significado (retrato dos universais)”. O primeiro é a representação dramática vista na atuação dos personagens; o segundo é o conteúdo significativo inserido e emergente da ação dramática, que constitui a representação simbólica da ação e da realidade humana.

¹⁴ Zeitlin (1986, 130) corrobora essa leitura, quando, em seu artigo *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*, afirma: “The city I am calling Thebes occupies a very small territory, no larger than the extent of the stage in the theater of Dionysos under the shadow of the Akropolis at Athens”. Esta consideração sobre Tebas, também foi também assumida por Frade (2009, 29), em seu artigo *Tebas: a cidade de Dioniso. O caso de 'Héraclès' de Eurípides*.

como disse Aristóteles (*Poet.* 1449b 24-28), “a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões”¹⁵. Nesta imitação elevada e completa, coexistem o real e o fantástico¹⁶ na forma de metáforas, alegorias e representações simbólicas de mitos os quais os Gregos acreditavam também verdadeiros, embora ultrapassassem o alcance da realidade humana para atingirem e residirem na esfera do *mythos*, da crença e do imaginário.

A ambiguidade entre divino e humano presente nas tragédias é algo inerente à *mimesis* que está na base do drama ateniense, tendo em vista que, para os Gregos Antigos, o mundo divino dos múltiplos deuses era parte integrante e essencial de sua realidade e de sua existencialidade; tal como é o Cristianismo monoteísta para o mundo ocidental desde sua institucionalização por Constantino no séc. IV d.C. Vista por este prisma, a *mimesis* nas tragédias revela uma relação ambígua entre o mundo natural e o mundo sobrenatural.

Ademais, como mostraremos adiante, nas tragédias do ciclo tebano, a autoctonia está multifacetada e embrenhada nas ações e em muitas unidades trágicas das sete peças, seja na forma do mito fundador, seja como ‘sentimento de pertença mútua’, seja como elemento essencial das relações políticas da *polis*, o que torna de grande importância o estudo da autoctonia como elemento estruturante do trágico nas sete tragédias do ciclo tebano. Neste sentido, passaremos à abordagem pormenorizada da autoctonia nos planos mítico e místico.

¹⁵ Vide a tradução de Valente (2008).

¹⁶ Julgamos necessário aqui fazer o esclarecimento sobre o sentido em que concebemos os termos ‘real’ e ‘fantástico’. Ao empregarmos o termo ‘real’ estamos referindo-nos à realidade da vida humana, ou mundo natural. No que concerne ao ‘fantástico’, referimo-nos a elementos que não existem no mundo natural, mas que habitam a imaginação humana. No espaço da obra literária, tais elementos são tomados como possíveis e aceitáveis dentro do discurso metafórico, verossímil e simbólico da literatura. Mesmo sendo os deuses e suas intervenções sobre a vida humana algo em que os Gregos Antigos acreditavam, sendo, então, parte de sua realidade (como são as religiões atuais para o mundo contemporâneo), vamos analisar os dramas atenienses como obras literárias, como ficção, como espaço de verossimilhança, onde coexistem elementos do mundo natural (a *polis* com seus habitantes, suas leis e organização política e social), e os elementos divinos e sobrenaturais (os deuses com sua imortalidade, suas leis, maldições, predições etc.). Assim, entendemos que, no universo literário das tragédias, o natural e o sobrenatural coexistem num mesmo plano de existência com suas características próprias e interferem um no outro. Na verossimilhança do universo fantástico que é a obra literária, “as personagens [...] estão sempre oscilando entre uma explicação racional e lógica para os acontecimentos extranaturais – inserindo-os, desta forma, na ordem convencional da natureza – e a admissão da existência de fenômenos que escapam aos pressupostos científicos, racionais e empíricos que organizam o conhecimento [...] da realidade” (Marçal, 2009, 4). Isso porque, assim como a ambiguidade entre natural e sobrenatural era parte integrante da cultura grega antiga, ela também é inerente ao discurso ficcional literário, em que os acontecimentos inexplicáveis e improváveis passam a ser aceitos pelo leitor de hoje como parte apenas da realidade da obra literária, enquanto que, para os tragediógrafos gregos e o público na antiguidade clássica, essa mesma ambiguidade fazia parte da vida cotidiana. Torna-se possível e crível, então, que o sobrenatural, o divino e o religioso sejam partes integrantes da realidade em que vivem os personagens e sobre eles exerçam uma influência decisiva e efetiva, tal como era para os Helênicos na Grécia Clássica.

– CAPÍTULO 2 –

AUTOCTONIA: *MYTHOS* E SENTIMENTO

Os Gregos Antigos viviam os aspectos míticos e místicos como elementos pertencentes à vida cotidiana, experimentados na sua complexidade emocional, nas relações sociais, nas instituições políticas, nas celebrações religiosas e mesmo no pensamento, inseridos que estavam em praticamente tudo na vida grega. Atualmente, tais aspectos só podem ser revisitados por meio das obras de arte que chegaram até nós: esculturas, pinturas e literatura, as quais continuam sendo capazes de despertar nos seres humanos profundas emoções e reflexões.

Entre estas formas de arte, voltaremos nossa atenção e esforços para as obras literárias, especificamente os textos dramáticos. Esta nossa crença no alcance da literatura fundamenta-se nas mesmas concepções e valores apresentados nas palavras de Curado¹⁷:

A literatura espelha a realidade social do tempo a que se reporta. Se este enunciado é verdadeiro para todas as literaturas, um conjunto de textos que representa os esforços de indivíduos concretos a lutar pelos seus interesses privados é o melhor espelho para compreender uma sociedade. A grande literatura não apenas descreve uma sociedade mas também inventa sociedades. Este excesso de grandeza é pago a um preço elevado. A admiração que os mundos possíveis inventados pela literatura fazem nascer melhora a compreensão da natureza humana em geral. O detalhe da natureza humana que vive numa sociedade histórica concreta é, porém, algumas vezes contornado.

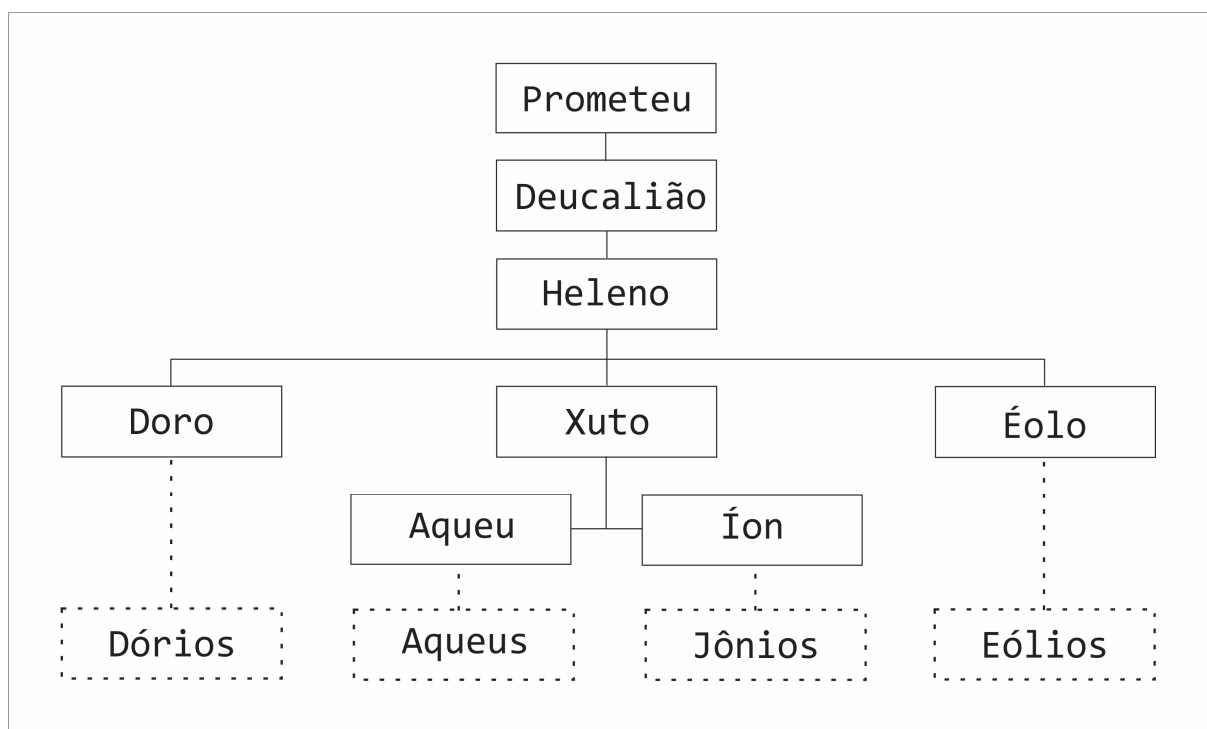
É nesta possibilidade singular de contemplar, por meio da literatura, o ser humano de maneira mais ampla que nos apoiamos para propormos o estudo da autoctonia como elemento mítico e como manifestação de emoções e sentimentos subjetivos, impalpáveis, improváveis e não-racionalizáveis. Acreditamos que as emoções humanas não podem ser percebidas nos tratados jurídicos ou nos documentos institucionais – os quais têm, certamente, sua imensa importância para o entendimento de aspectos organizacionais e racionais de uma época –, porque estes textos objetivos não conseguem refletir a abstração que envolvem os planos mítico

¹⁷ Curado (2008, 11).

e místico nos quais encontram-se sentimentos como a crença, a fé, o amor e o ódio, perceptíveis no contato com o texto literário, que os torna atemporais e os universaliza.

2.1 Autoctonia como *mythos*

A ideia de autoctonia entre os Gregos antigos está diretamente ligada à sua mitologia, na forma de mitos transmitidos de geração para geração, para estabelecer as sementes que deram origem aos Helênicos. No entanto, isso não quer dizer que havia um único mito de autoctonia entre as cidades-estado, mas, possivelmente, mitos diferentes que procuravam explicar a origem de cada um dos povos que habitavam a Grécia, haja vista que os povos que ocuparam o território tinham origem diversas, como relata Apolodoro (*Bibl.* 1.7.3) ao descrever uma genealogia que leva à árvore representada no Quadro abaixo:



Quadro 01 – A genealogia helênica.

A genealogia possibilitada pela leitura de Apolodoro mostra que os povos helênicos descendem de Heleno, filho de Deucalião e neto de Prometeu, o deus que deu aos homens o fogo¹⁸. Dos três filhos de Heleno nasceram os quatro povos que originaram os Gregos. No

¹⁸ Vide Hesíodo (*Theog.* vv. 565- 569).

entanto, antes ainda de Apolodoro, acerca dessa diversidade de povos que ocuparam a região que mais tarde tornar-se-ia a Grécia, Heródoto (*Hist.* 8.73) comenta a ocupação de uma parte específica do território helênico, a península do Peloponeso, e assinala a presença de sete povos: Árcades, Cinúrios, Aqueus, Dórios, Etólios, Dríopes e Lêmnios. Povos que deram origem a outros os quais fundaram as cidades-estado e estabeleceram uma língua e uma religião comuns a todas estas cidades, ainda que com algumas particularidades locais.

É diante dessa diversidade de povos que seria possível a existência de uma variedade de mitos criados para explicar, entre muitas coisas, a origem e a natureza de cada povo. Estes mitos acabaram por dar origem a uma religião comum a todos os Helenos, a qual foi se formando a partir da junção de mitos já cultuados por estes vários povos, sempre de forma agregadora e não destrutiva em relação ao que cada um já trazia consigo¹⁹.

Desde o início da recepção dos textos homéricos que o termo *mythos* era entendido entre os Gregos como um tipo de discurso em que se fazia um relato real ou fictício. Aos poucos, estes relatos começam a tender para o campo das lendas históricas e religiosas, opondo-se, desta forma, ao termo *logos* que designava a história verídica. Entre os sofistas é comum a noção de que os mitos não representavam a realidade, porém estes aceitavam que estas histórias poderiam estar em um nível mais profundo de significação²⁰.

Segal²¹ observa que os mitos exerceram funções variadas na cultura da vida grega arcaica e clássica, em um período que corresponderia aproximadamente aos anos de 750 a.C. a 350 a.C. Durante estes séculos, os mitos tornaram-se o principal repositório dos acontecimentos do passado e encarnaram os valores, o pensamento e as preocupações principais da sociedade.

À luz dos estudos de Anderson²², podemos dizer que os mitos proveram os povos que os preservaram e os transmitiram de uma maneira de estruturar e validar instituições e práticas culturais. Eles marcaram a fundação de cidades e santuários, foram usados para explicar as origens ancestrais e religiosas, alimentaram e perpetuaram a crença nos deuses, foram referência para fundamentar concepções ideológicas e para mapear as relações sociais e hierarquias políticas em organizações sociais democráticas ou tirânicas, servindo como exemplos positivos e negativos de comportamento.

¹⁹ Vide Montanelli, na tradução de Periquito (2003, 40).

²⁰ Sobre estas questões de concepção e recepção dos mitos, vide Pereira (2014a, 7).

²¹ Vide Segal (2001, 19).

²² Vide Anderson (2005, 122).

Os mitos gregos, para Grimal²³, consistem em um sistema criado com uma significativa coerência, como algo que não conhece fronteiras, insinuando-se por todas as direções e áreas, a ponto de tornar-se tão essencial como o ar, o sol e a própria vida. Eram tomados como representação do próprio ciclo da vida, relacionados que eram com as alegrias mais intensas e os sofrimentos mais profundos, com os fenômenos naturais e os sentimentos humanos.

Este sistema de mitos possibilitou a formação de um pensamento com fins a explicar e organizar as coisas do mundo, integrando-se em todas as atividades do espírito. Serviram de título de nobreza às cidades e às famílias e de apoio para explicar e justificar tanto crenças religiosas quanto conceitos jurídicos e ordens políticas. Neste contexto, fizeram-se presentes nas leis dos deuses e nas leis dos homens, nos ritos religiosos e nas expressões artísticas, nas organizações familiares e nas organizações de estado. Eram apresentados, cultuados e louvados publicamente em cerimônias religiosas e cívicas, demonstrando o grande poder que exerciam sobre a sociedade. De tal maneira que há de se considerar que, em relação às sociedades tradicionais, entre as quais incluem-se os Gregos Antigos, o homem descobria nos mitos “a única revelação válida da realidade”²⁴.

Apesar de estabelecerem uma religião comum, havia ainda diferenças de crenças e cultos específicos de cada comunidade. Neste sentido, Montanelli²⁵ considera que os Gregos não foram capazes de ordenar uma hierarquia, por exemplo, entre os seus padroeiros, seus mitos de origem, “em nome dos quais chegaram a combater entre si muitas guerras, cada um reclamando a superioridade do seu”²⁶. É assim que, entre aqueles chamados de mitos ctônicos, emergem os mitos de autoctonia, mais fortemente assumidos por Atenas, sob a imagem de Erecteu, e por Tebas, sob a figura de Cadmo, ambos referenciados no corpo das tragédias do ciclo tebano, o que também contribuiu fortemente para que estes dois se tornassem, no nosso tempo, os mais conhecidos. Atenas ainda conheceu anteriormente um outro mito de autoctonia, cultuado e utilizado no séc. VI a.C., sob a imagem de Apolo *Patroos*²⁷.

A ideia de ctonismo, de onde deriva a autoctonia, “além de se referir aos deuses telúricos [...], também tem designações relacionadas com o mundo dos mortos, ou seja, o mundo

²³ Vide Grimal (2005a, 15-21).

²⁴ Eliade (2000, 16), na tradução de Soares.

²⁵ Vide Montanelli, na tradução de Periquito (2003, 40-43).

²⁶ Montanelli, na tradução de Periquito (2003, 40).

²⁷ A discussão sobre o mito de Apolo *Patroos*, a qual retomaremos mais adiante, é desenvolvida de forma pormenorizada por Valdés Guía (2006 e 2008).

inferior, abaixo da terra, e também com a sexualidade, com a fertilidade e abundância, prerrogativas também associadas ao solo, à terra que faz brotar o alimento”²⁸. Por estarem os deuses ctônicos ligados à morte, por serem eles os senhores do Hades, do mundo dos mortos, a eles pertenciam os que morriam e por isso, ao morrer, cada indivíduo precisava necessariamente ser devolvido à terra, ser devolvido aos deuses íferos, para que também pudesse fazer a transição entre o mundo dos vivos e dos mortos. Eram vistos também como deidades ligadas a castigos e sofrimentos que recaíam sobre os vivos por meio dos mortos que não recebessem o tratamento devido, por isso os perigos para a família e a comunidade que não sepultassem seus mortos devidamente²⁹.

Esta derivação, então, remete a alguns aspectos míticos importantes para a leitura da autoctonia em tragédias como *Antígona* de Sófocles e *As Suplicantes* de Eurípides, por serem tragédias que tratam diretamente da morte e da importância dos ritos funerários. Por outro lado, os deuses ctônicos eram ainda tomados como divindades que davam os alimentos e os proventos que derivam da terra e, assim, entendia-se que delas provinha a vida e o auxílio na manutenção da sobrevivência, de tal modo que, também por isso, a elas e à terra que representam, os seres humanos deveriam regressar quando da morte³⁰. A autoctonia, assim, figurava na vida e na arte, em muitos momentos, de maneira multifacetada relacionada diretamente aos problemas ligados à morte e os ritos funerários, como veremos mais adiante, além de envolver-se até de maneira nuclear em grande parte dos temas do cotidiano.

Em meio a este panorama, a autoctonia como mito está no alicerce e alimenta algo que “caracteriza a estreita relação que, desde o início e de forma ininterrupta, liga as pessoas à sua terra”³¹. Ela encontra seu lugar como um mito basilar que possibilita a explicação de uma origem que precisa ser alimentada no íntimo de cada indivíduo, para, a partir daí, alçar a força de um sentimento coletivo que prende os homens à sua terra e esta aos homens que a habitam, em uma constante e fundamental reciprocidade, imprescindível para fortalecer a estrutura da sociedade, seus valores, sua posse e domínio da terra e sua organização política.

²⁸ Barbosa (2014, 30).

²⁹ Vide, por exemplo, os males anunciados por Tirésias e que recaem sobre Tebas como castigo pelo insepultamento de Polínicês em *Antígona* (vv. 1015-1023). Estas relações entre o insepultamento e possíveis castigos advindos das deidades ctônicas também são destacadas por Garland (1985, 1-12) e Santos (2010, 351-352).

³⁰ Vide Burkert, na tradução de Loureiro (1993, 388-395), e Barbosa (2014, 31). Sobres estas relações e míticas dependências entre os deuses ligados à terra e os mortos, vide ainda Eurípides (*Supl.* vv. 531-536).

³¹ Loraux, na tradução de Stewart (2000, 15).

Como elemento mítico essencial para a *polis*, a autoctonia ocupou um lugar de grande destaque no imaginário ateniense, mostrando-se presente em muitos senão em todos os aspectos da vida na *polis*, a iniciar pela ocupação da terra e o fim do nomadismo, pela concessão da cidadania até a atribuição simbólica de valores assumidos como identificadores e caracterizadores do povo de cada cidade. Um elemento do imaginário que os Gregos, especialmente os Atenienses, alimentaram como parte de um sistema mítico que permitiu a manutenção do domínio de grupos sociais sobre outros, a partir da manipulação do mito de autoctonia de maneira ideológica, religiosa e política, como, em parte, também observa Barbosa³². Mais que isso, o imaginário mítico em torno da autoctonia alimentava um sentimento congênito que ligava *autochthon* e *patris* de maneira recíproca e indissociável, como desenvolveremos a seguir.

2.2. Autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’

Aristóteles³³, na *Política*, ao estabelecer uma discussão acerca da diferença entre homens livres e escravos, centraliza sua argumentação justamente no problema do nascimento, ou seja, no problema da origem, ambas questões relacionadas diretamente à autoctonia. Para o Estagirita, a exemplo da realidade das *poleis* na Grécia Antiga, é o nascimento e a origem que diferenciariam os homens e os fariam melhores ou piores entre si, sendo tomados como critério para justificar o governo de uns sobre os outros, ou o poder de uns sobre os outros, como podemos inferir de suas considerações ao tratar da diferenciação entre homens livres e escravos (*Pol.* 1254a 21-24): “governar e ser governado são coisas não só necessárias, mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer”³⁴. Este nascimento legitimaria uma divisão de classes, a existência de uma

³² Vide Barbosa (2014, 62).

³³ Como esclarecido em nota anterior, a opção pelas ideias de Aristóteles justifica-se pelas relações que estabeleceremos entre a *Poética*, a *Política*, a *Ética a Nicômaco* e *Sobre a Alma*, bem como pela afinidade de Aristóteles com os fundamentos ideológicos, jurídicos e políticos que caracterizam a organização política da *polis* ateniense e que nos parecem mais adequados ao estudo que propomos, uma vez que não pretendemos contrapormos a tais fundamentos atenienses, mas esclarecê-los e compreendê-los no corpo das tragédias a serem estudadas.

³⁴ Vide a tradução de Amaral e Gomes (1998), a qual doravante adotaremos. Aristóteles utiliza esta proposição ao relatar as condições básicas para diferenciar um homem livre de um escravo, critério que, a nosso ver, se estenderia também ao estabelecimento das classes dentro da cidade. O discurso de Aristóteles parece expressar uma postura a favor deste *status quo*, assumindo-o como verdade institucionalizada e indiscutível em relação à definição de papéis dentro da *polis*. Por outro lado, antes dele, Platão, em *A República* (414c-416a), em um discurso irônico e revelador, ao qual já nos referimos anteriormente, afirmava que a determinação de uma estruturação social de classes, em que as funções de cada um são naturalmente definidas no nascimento, não

aristocracia, uma ordem social, como no caso da Atenas clássica, ou a oligarquia ou a tirania na Tebas retratada nas tragédias atenienses por Ésquilo, Sófocles e Eurípides, dominada pela linhagem de Cadmo.

Reflitamos ainda a partir da seguinte proposição de Aristóteles (*Pol.* 1254a, 33-35): se “um ser vivo é composto pela *psyche* e pelo corpo; o primeiro é o governante por natureza, o segundo, o governado”, é porque o corpo físico é preenchido e está sob o governo da *psyche*, porque é dela que emanam as ações, é ela que impele o indivíduo às direções fisicamente tomadas pelo corpo. A *psyche* é responsável por aglutinar todas as informações captadas por meio de suas faculdades sensíveis e processá-las, dando sentido às coisas do homem. Nelas são guardadas as informações das experiências humanas e nela formulam-se o conhecimento, as memórias sensível, ética e histórica e os sentimentos³⁵. É a *psyche* que vai ditar as conquistas e as derrotas, os ganhos e as perdas, as virtudes e as intemperanças expressas por meio das ações do corpo e vistas e julgadas externamente por todos ao redor. É possível inferir ainda que, na perspectiva aristotélica, considerando as faculdades da *psyche* e a complexa sensibilidade que lhe é própria³⁶, o indivíduo é um acumulado de valores positivos e negativos construídos por sua ascendência e a ele transmitidos pelo convívio coletivo no seio do *oikos* e da *patris*.

Assim, é na *psyche* que estão marcadas as heranças de uma memória ética e de uma memória histórica que são passadas de pai para filho, de uma geração cívica para outra, a reger as vidas de todos os que participam desta linhagem e a unir a história individual de cada indivíduo a uma história coletiva única, onde as ações dos mais antigos interferem no destino dos mais jovens e até mesmo podem ditá-lo. Isso quer dizer que todos os entes individuais participam de um corpo cívico, mas, antes disso, participam de um único corpo histórico e um corpo sócio-afetivo em cujas bases está a autoctonia.

Neste sentido, as relações criadas pela autoctonia vão muito além do direito natural de *enktesis* e da participação cidadã na *politeia*, pois estes são aspectos herdados que podem ser retirados pelos homens a qualquer momento, mediante as ações do presente, porque dizem respeito ao mundo natural e às arbitrariedades das relações políticas e às posturas ideológicas. Na perspectiva aqui apontada, o que se transmite pela autoctonia são valores essenciais

passava de uma farsa, uma mentira imposta pela manipulação do mito de autoctonia por um certo grupo de cidadãos, a fim de justificar e manter as riquezas e o poder sob o domínio de alguns poucos *autochthones* ‘bem-nascidos’.

³⁵ Estas proposições são fruto de nossas leituras de Aristóteles em *Sobre a alma*, na tradução de Lóio (2010).

³⁶ Estas proposições são desenvolvidas em pormenor por Aristóteles em *Sobre a alma*.

inerentes, congênitos, os quais unem de forma atemporal o ente a seus ancestrais por meio da ligação mística que é afetiva, inata, histórica e ética com sua terra.

A terra é o ventre materno, o espaço onde o *autochthon* é gerado, de onde lhe vem a vida. Esta ‘terra-mãe’ é o solo de onde nasceu e onde frutificou a memória complexa que fecunda a *psyche* do *autochthon*. Isso caracteriza o valor místico da relação do homem com sua *patris*, porque passa a existir um aspecto diferente dos valores mítico e político, embora com eles relacione-se em interdependência. Este aspecto diferencial é: “a experiência mística da autoctonia, o sentimento profundo de que se emergiu do solo, que se foi gerado pela Terra”³⁷.

No caso de Atenas, ambas as qualidades de *autochthon* e de cidadão (*polites*) eram estatutos políticos atribuídos por critérios jurídicos que sofreram algumas modificações de acordo com necessidades enfrentadas pela *polis* no decurso do tempo. Todavia, ao considerar que a abordagem que daremos, no percurso deste trabalho de tese, à autoctonia e às tragédias áticas do ciclo tebano vai caracterizar-se como uma análise do mito da autoctonia e suas relações com o trágico, entendemos que, no universo das tragédias do ciclo tebano escritas pelos tragediógrafos atenienses, a autoctonia é apresentada em três planos que se inter-relacionam: mítico (*mythos*), político (*politeia*) e místico (*mystikos*).

O plano mítico refere-se à autoctonia como uma narrativa de caráter divino, religioso, onde se confundem o natural e o sobrenatural, como parte de um sistema de crenças que são assumidas como verdades para explicar a origem dos indivíduos e da *polis*.

O plano místico refere-se à autoctonia como um sentimento congênito e inerente ao *autochthon*, e por isso misterioso, que é próprio dele, não atribuído, que não pode ser racionalizado, que é parte essencial e indissociável da *psyche*³⁸ do indivíduo, e por meio do qual estabelece-se inconscientemente uma ligação especial com a terra onde nasceu e onde sempre habitou. Um sentimento que continua a fazer parte da *psyche* mesmo após a morte para o mundo dos mortais e a passagem da *psyche* para o mundo dos mortos.

Neste plano místico, a autoctonia funda a identidade e a essência do ‘ser cidadão’³⁹,

³⁷ Eliade (2000, 141), na tradução de Soares.

³⁸ *Psyche* (ψυχή) é o termo usado por Aristóteles na *Política* (1254a, v. 38), traduzido como “alma” por Amaral e Gomes (1998) e empregado para referir-se a um dos dois aspectos que compõem o ser: o primeiro é a *psyche*, a alma, a essência vital e sobrenatural; o segundo é o corpo, parte física e natural. A discussão sobre a *psyche* é desenvolvida pormenorizadamente por Aristóteles em suas obras *Metafísica* e *Sobre a Alma*. Durante o corpo desse estudo, usaremos os termos ‘alma’ e a transliteração *psyche* como sinônimos daquilo que se refere aos aspectos espirituais, à essência vital do ser.

³⁹ A ambiguidade da expressão é proposital, ao passo que ela refere-se ao cidadão como ‘ente’ e ‘ação’ simultaneamente.

porque é este sentimento que faz com que o *autochthon* sinta-se possuidor e possuído pela terra ao mesmo tempo. Esta relação mística caracteriza um ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris* e faz com que o *autochthon* tome a si como dono da terra que habita por direito natural e, por isso, sinta necessidade de entregar-se a ela cotidianamente em vida e de ser devolvido e entregue a ela na morte.

A existência e a caracterização de um sentimento de amor à pátria entre os Gregos foi abordada e ilustrada por Pereira⁴⁰ em um artigo que reúne uma série de passos nos textos homéricos e em algumas tragédias atenienses em que observamos a expressão de um forte sentimento de ligação com a terra. A estudiosa observa que a palavra *patris*, derivada de *pater* (pai),

exprime uma noção concreta, relativa ao pai, ao antepassado, àquilo que com ele se liga, ao seu país. Uma forte carga emocional que lhe está adstrita: são os vínculos todos que unem uma sociedade que tem ‘língua e costumes’ iguais [...], enraizada ao solo fixo, aos homens com morada fixa, por oposição às civilizações nômadas de antanho⁴¹.

O reconhecimento de um sentimento que funciona como uma ligadura entre o indivíduo e a terra que habita, na qual criou raízes após abandonar o nomadismo e que é alimentado pela permanência da memória dos antepassados, como faz Pereira, é um passo essencial rumo ao entendimento da autoctonia também no plano místico.

A existência de uma ligação especial entre *autochthon* e sua *patris* foi destacada também por Leão⁴², em um importante artigo sobre o tema da autoctonia intitulado *Cidadania, autoctonia e posse da terra na Atenas democrática*, onde o pesquisador entende tal ligação como sendo uma “ligação congênita com a terra”. Em outro artigo intitulado *Autoctonia, filiação legítima e cidadania no “Íon” de Eurípides*, Leão⁴³ reafirma a existência dessa ligação especial entre homem e sua terra na forma de um “sentimento congênito de propriedade”, o qual, a seu ver, não tem sido abordado pelos estudiosos em geral. No entanto, entendemos que a leitura que fazemos dessa ligação especial vai além de um sentimento de propriedade em relação à terra da qual o *autochthon* acredita ter nascido, haja vista que o “sentimento congênito

⁴⁰ Vide Pereira (2014b, 429-437).

⁴¹ Pereira (2014b, 429).

⁴² Vide Leão (2010, 454).

⁴³ Vide Leão (2011, 111).

de propriedade” destacado por Leão em seu artigo sobre o *Íon* parece apontar para uma via de mão-única, em que o *autochthon* apenas vê e sente a terra como seu objeto de posse. Martinez⁴⁴ refere-se ainda a um ‘sentimento de pertença à terra’, a partir da leitura de estudos realizados por Eliade⁴⁵ acerca da ligação existente entre nativos e sua terra em povos primitivos, em que o indivíduo sente-se pertencente à terra, contudo novamente também apontando uma relação unidirecional, embora já dando maior ênfase ao caráter místico da autoctonia. Por outro lado, o ‘sentimento de pertença mútua’ que percebemos e destacamos neste trabalho de tese, configura-se como uma via de mão-dupla, em que o *autochthon* percebe-se e sente-se como possuidor e coisa possuída ao mesmo tempo: a terra pertence ao *autochthon* da mesma maneira como o *autochthon* pertence à terra, numa relação antes de tudo mística, afetiva, de valor existencial a qual está arraigada na *psyche* do indivíduo e, por extensão, no seio da *polis*.

O plano político refere-se à autoctonia como ideologia e conceito jurídico utilizados como referência para o estabelecimento arbitrário de distinções entre as pessoas em suas relações sociais. Neste plano, somam-se os dois primeiros planos e deles faz uso prático, para tomar a autoctonia como um mecanismo primário de atribuição do estatuto de cidadão entre indivíduos que habitam a *polis* e como um instrumento de distinção de classes e definição de poderes entre estes cidadãos na *politeia* e na organização da *polis*.

Na abordagem que propomos, a autoctonia precisa ser vista, em primeiro lugar, nos planos mítico e místico, como uma representação de aspectos religiosos e de sentimentos inerentes e essenciais à vida do homem da antiguidade grega, antes de ser tomado como um conceito jurídico de uso político no corpo das cidades-estado. O caráter político seria uma manipulação ideológica e uma sistematização prática da ideia de autoctonia a partir do *mythos*⁴⁶ e da ligação mística entre o indivíduo e sua *patris*.

As tragédias atenienses do ciclo tebano parecem levar as influências da autoctonia na vida da *polis* para além das perspectivas jurídicas e políticas, tomando-a no plano do mítico, do divino, como uma marca ou parte da própria *psyche* do *autochthon*, na forma mística de um ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra. Esta ligação mística com o solo pátrio, no caso

⁴⁴ Vide Martinez (2013, 6).

⁴⁵ Vide Eliade (2000).

⁴⁶ Essa aplicação do mito da autoctonia é apresentada, por exemplo, de forma irônica, por Platão (*Rep.* 414c-415c), para a qual dedicaremos maior atenção na seção 1.3 deste trabalho de tese.

tebano, desdobra-se também na forma de um *miasma* que mancha a linhagem direta de Cadmo e polui a cidade com a *nemesis* de uma maldição divina⁴⁷.

Nessas sete tragédias, no plano mítico, a autoctonia tem o poder de definir e conduzir a ordem e o destino dos indivíduos e da sociedade à qual eles ‘pertencem’. Mais que um mito que ilustra a origem de um povo, no corpo das sete tragédias do ciclo tebano, a partir dos conteúdos divino, ético e histórico que residem na formação do mito, a autoctonia transfigura-se em um agente determinante do futuro dos reis e, conseqüentemente, da *polis*, pois não é possível dissociá-los. Não é gratuito o fato de que todas as relações trágicas que se entrelaçam no enredo das sete tragédias serem vividas por indivíduos autóctones, cidadãos e descendentes diretos de Cadmo. Bem como não é gratuita a aceitação passiva por parte do povo tebano do destino de infortúnios que recai sobre a cidade reinado após reinado sob a soberania da linhagem de Cadmo.

No universo mimeticamente constituído nas tragédias do ciclo tebano, o significado e o valor da expressão ‘ser *autochthon*’ ultrapassa os limites jurídicos e políticos das leis dos homens para alcançar as essências do indivíduo e do coletivo. É uma herança transmitida geração após geração de maneira afetiva e inconsciente, na forma de uma marca individual, familiar e cívica a um só tempo, uma identidade individual e coletiva que não pode ser apagada, retirada, corrigida, desfeita ou desligada pela vontade dos homens e suas leis⁴⁸. Uma marca que faz de todos os tebanos ‘filhos de Cadmo’, filhos da ‘cidade de Cadmo’, como tantas vezes lê-se nos versos das sete tragédias do ciclo tebano. Uma marca ambígua que é ao mesmo tempo o bem maior do *autochthon* e *miasma* que polui Tebas e seus filhos com uma maldição impiedosa.

A leitura das tragédias do ciclo tebano, em especial *As Bacantes*, *Rei Édipo* e *As Fenícias*, revela que essa ligação mística e essencial apresenta-se ainda como uma ‘força de atração’ capaz de fazer, por exemplo, com que seus *autochthones* expatriados sempre retornem

⁴⁷ O desenvolvimento dos problemas do *miasma* e da *nemesis* e a relação destes com a autoctonia encontra-se desenvolvido na segunda parte deste trabalho de tese.

⁴⁸ São algumas as tentativas de desligar o indivíduo autóctone de sua pátria nas sete tragédias do ciclo tebano. Dois momentos mais conhecidos: o exílio aplicado a Édipo, em *Rei Édipo* de Sófocles, quando de seu nascimento para evitar que filho matasse seu pai e vice-versa; o auto-exílio de Polinices e o seu posterior expatriamento por ordem de Etéocles em *As Fenícias* de Eurípides. Tentativas essas que mostraram-se frustradas diante do retorno do *autochthon* à *patris*, a fim de recuperar o seu direito natural, reafirmar sua ligação afetiva e cumprir seu fatídico destino. Um outro exemplo importante é o de Dioniso em *As Bacantes* de Eurípides, em que a ligação do deus com a cidade é questionada e negada por Penteu, neto e sucessor de Cadmo no trono de Tebas. Essa postura em relação a Dioniso levou Penteu ao filicídio pelas mãos da própria mãe, a filha de Cadmo, quando ela se encontrava tomada por Dioniso.

ao seio da *patris* para cumprir seu destino⁴⁹. A ‘força de atração’ e o ‘sentimento de pertença mútua’ que a alimenta e da qual ela emana fazem com que o cidadão-autóctone não abandone a *patris*, mesmo diante das mais terríveis dificuldades que possam ser experimentadas. É o que fazem os tebanos, que enfrentam as calamidades que se sucedem sobre a cidade, sem sair em busca de terras mais prósperas, e aceitam, assim, as mazelas do destino, assumindo-as como parte determinada de sua própria existencialidade.

A autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’ nutre o indivíduo de um sentimento de cidadania plena e alimenta nele um vínculo atemporal com o destino de sua *polis* que é também o seu próprio destino. Esta relação faz dele, a um só tempo, sujeito e objeto desse destino, porque o *autochthon* é fruto da terra e a vida da terra também é fruto das ações de seu *autochthon*.

As vidas da *polis* e do cidadão-autóctone confundem-se e fundem-se de forma inseparável, numa existência única, de tal maneira que, mesmo na morte, o *autochthon* e a terra-mãe precisam estar unidos por meio dos ritos fúnebres que devolvem à terra-mãe o filho que de seu ventre nasceu. Leão⁵⁰ chama a atenção para o fato de que

[...] o estatuto de um *polites* de ascendência pura assenta numa ligação primordial, continuada e mesmo congénita entre o cidadão e o solo pátrio, que pode por isso ser visto como “terra-mãe”, seja porque alimentou os seus filhos desde o nascimento, seja porque está disposto a recebê-los de volta no seu seio depois de mortos. E isto é válido quer se interprete *autochthon* como “o que vive na mesma terra desde há muito tempo” ou, na versão mais elaborada, como “o que brotou do próprio solo”.

A fusão entre terra e *autochthon* faz com que o futuro da *patris* esteja intimamente ligado às ações de seus *autochthones* e à herança ética e histórica que trazem consigo. As lutas se dão para estar no solo pátrio, por mais desgraçado que ele seja, não para deixá-lo. Isso revela que o ‘sentimento de pertença mútua’ faz com que o *autochthon* sinta-se e assumo-se como parte integrante da *patris*. Assim, a identidade e a história da terra estariam ligadas à vida do *autochthon*, na mesma proporção em que a sua identidade, sua história e sua vida estariam completa e indissociavelmente ligadas à terra, mesmo depois da morte; como observaremos a seguir.

⁴⁹ A análise presença desta ‘força de atração’ nas tragédias tebanas, bem como das demais expressões da autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’, será realizada na Segunda Parte deste trabalho de tese.

⁵⁰ Leão (2010, 458).

2.3. Autoctonia e ritos fúnebres: a reafirmação do ‘sentimento de pertença mútua’

Se a autoctonia, como a propomos aqui, é também um sentimento misterioso que integra a *psyche* e compõe as identidades individual e social do *autochthon*, bem como a identidade coletiva da *polis*⁵¹, é correto afirmar que a indissociabilidade que caracteriza a autoctonia como relação mística entre *autochthon* e *patris* faz com que a ligação entre o filho e sua terra-mãe estenda-se do nascimento à morte do homem para o mundo natural e continue e seja reafirmado no mundo sobrenatural dos mortos. Por isto, o ‘sentimento de pertença mútua’, que é congênito ao *autochthon*, também expressava-se implicitamente na realização dos ritos fúnebres, especialmente na inumação⁵², mostrando-se tão imprescindível e especial na morte como foi na vida. Ritos esses que se configuravam ainda, para o morto e para seu *oikos*⁵³, como importante espaço de sustentação e perpetuação também da cidadania.

Para consolidar a autoctonia na morte, era preciso que, quando morto, o cidadão-autóctone fosse devolvido à terra de onde havia nascido para o mundo natural⁵⁴. Esse retorno simbolizava a devolução do filho para o aconchego do ventre da terra-mãe da qual nasceu para o mundo dos vivos e da qual também renasceria para o mundo dos mortos, mantendo, assim, os caracteres e a ligação com a terra que o identificavam e o diferenciavam socialmente e que eram parte essencial de sua existencialidade também no mundo dos mortos.

A permanência na terra pátria, em meio aos seus familiares e à sua comunidade era a certeza do indivíduo de que lhe seriam prestados os devidos cuidados na morte e de que seriam realizados os ritos fúnebres necessários, condição *sine qua non* para que a *psyche*, desligada do corpo, pudesse adentrar no Hades⁵⁵.

⁵¹ Esta perspectiva de que a autoctonia integra a identidade coletiva da comunidade é corroborada por Roy (2014, 251).

⁵² Morris (1992, 1) considera que as inumações são aspectos de difícil interpretação, contudo podem ser usados para enriquecer os registros escritos sobre a antiguidade, possibilitando uma leitura dinâmica da estrutura social e de suas mudanças.

⁵³ Troconis (2004, 142) esclarece que a palavra grega *oikos* é aplicada com um amplo significado em uma grande quantidade de textos clássicos, podendo referir-se à casa, ou seja, o lugar de habitação onde convivem os diversos membros de uma família. Pode ainda designar a própria família, isto é, o conjunto de pessoas que convivem sob um mesmo teto e que compartilham não apenas as necessidades imediatas que asseguram a sobrevivência coletiva, mas também os cultos religiosos aos antepassados em comum. Por outro lado, ao se tratar do tema da propriedade e a sucessão hereditária, ela também pode ser utilizada para designar não somente os membros da família, mas também os domínios, as terras e o conjunto dos bens familiares.

⁵⁴ Esta necessidade de devolução do morto à terra vinculada à ideia de pertença é sublinhada, por exemplo, por Teseu em *As Suplicantes* de Eurípides (vv. 531-536).

⁵⁵ Vide Pereira (2014b, 430).

A morte não dissolvia a autoctonia, nem a cidadania como aspectos constituintes da identidade do cidadão e de sua *psyche*, bem como não retirava o seu lugar na organização cívica da *polis*. Ao contrário, os ritos em homenagem aos mortos, especialmente no que concerne aos discursos fúnebres⁵⁶ e logo depois à ornamentação dos túmulos, eram espaços de reafirmação e fortalecimento dos laços míticos, místicos e políticos oriundos da autoctonia.

Para tanto, fazia-se necessário que os ritos fúnebres de um cidadão-autóctone fossem realizados na terra de onde havia ‘brotado’, para que, em sua morte, não se transformasse em um expatriado. Os ritos deveriam ser realizados seguindo todas as exigências da tradição de sua *polis*, a fim de que o morto pudesse receber o devido acolhimento no Hades⁵⁷. No entanto, é importante salientar que, mesmo havendo diferenças ritualísticas entre as cidades-estado, era parte das ‘leis divinas’ e das ‘leis pan-helênicas’⁵⁸ o direito do morto ao funeral, bem como o direito e o dever de seus familiares de realizarem os rituais fúnebres.

Dentro deste contexto, cabe observar que era costume e mesmo uma norma tácita entre os Helenos a devolução e a permissão de recolha dos mortos no campo de batalha, mediante uma trégua que se fazia entre os exércitos para que estas obrigações fossem realizadas pelos concidadãos que permaneciam vivos ao fim das batalhas. Raros seriam os casos em que tal prática não foi permitida e a mais conhecida é aquela narrada por Tucídides (4.97-99) acerca da ocupação de Délio pelos Atenienses durante a Guerra do Peloponeso.

A partir desta ‘norma’, algumas foram as práticas relacionadas aos ritos funerários realizados em tempos de guerra no campo de batalha. Soares⁵⁹ descreve estas práticas, entre as quais, primeiramente, destaca a realização de sepultamentos coletivos no campo de batalha, considerados pela estudiosa como “quadros complementares de uma prática divulgada durante

⁵⁶ A importância da afirmação da autoctonia nos ritos funerários por meio dos discursos fúnebres é salientada, por exemplo, por Nimis (2007, 399) e Leão (2010, 2011, 2012a).

⁵⁷ Sobre estes aspectos, vide Santos (2010, 359), em artigo que aborda os ritos fúnebres na Grécia Antiga no qual, por meio de uma significativa revisão de literatura, relata aspectos importantes sobre as necessidades da prática dos ritos fúnebres e as consequências de sua irrealização, além de esclarecer o papel importante que a mulher representava nestes rituais.

⁵⁸ Essa condição legal nos níveis divino e político foi destacada por Ferreira (1986, 89-90), em um artigo sobre os aspectos políticos que permeiam *As Suplicantes* de Eurípides. Esta perspectiva dos ritos fúnebres e da inumação ou sepultamento dos mortos como uma prerrogativa legal entre os Helenos é confirmada, por Eurípides, por exemplo, pela voz de Teseu (*Supl.* vv. 524-527). Griffin (1998, 60-61), no entanto, considera que a proibição de abandonar mortos insepultos era uma norma comum entre os Gregos sem caráter político, apenas religioso, como também se vê na *Iliada* em relação à realização dos funerais de Heitor, por exemplo.

⁵⁹ Soares (2003, 214-223) faz um apanhado de práticas relacionadas aos ritos funerários a partir da leitura da presença do tema da morte na poesia épica de Homero, nos relatos de Heródoto e em obras da tragédia compostas por Ésquilo e Eurípides.

as Guerras Medo-Persas”⁶⁰. A ideia de que tal prática teria sido uma especificidade, dá-se pela constatação de que o costume realmente corrente era o de que os restos mortais dos cidadãos-guerreiros fossem levados de volta à terra natal. Esse retorno dar-se-ia de duas maneiras: o retorno dos corpos embalsamados, principalmente daqueles de maior notoriedade pública⁶¹; o retorno das cinzas dos cidadãos-guerreiros que eram incinerados no campo de batalha durante um recesso nos confrontos concedido especialmente para a realização destes rituais. As cinzas dos incinerados eram levadas de volta à *polis* e aos familiares para que fossem feitos os ritos fúnebres que culminavam com o sepultamento das cinzas no túmulo ornamentado com as informações sobre o cidadão ali sepultado⁶².

Há ainda situações relacionadas à morte em guerra de uma figura notória em que, dada a impossibilidade de conduzir à *polis* os restos mortais – o corpo embalsamado ou as cinzas –, deu-se a confecção, o transporte e a exibição de um *eidolon*. Foi o que aconteceu em relação a Leónidas, após a batalha das Termópilas, quando, em lugar de seu corpo, foi levada uma imagem, para que fossem realizadas pela cidade de Esparta as indispensáveis e devidas homenagens ao icônico e heroico rei lacônico⁶³. Eram situações em que havia a necessidade da realização de funerais de alcance público e não apenas cerimônias voltadas para a participação somente da família, o que acontecia “sempre que se trata de figuras que sacrificam a vida pelo bem comum, os guerreiros”⁶⁴.

Esta necessidade do “regresso dos restos mortais dos guerreiros à terra natal prende-se com duas importantes noções gregas ligadas à morte: a maldição suprema de morrer em terra alheia e a exigência de que familiares ou amigos perpetuem a memória do indivíduo, prestando-

⁶⁰ Soares (2003, 215), sobre aspectos relacionados aos sepultamentos coletivos em estudos feitos das *Histórias* de Heródoto. Para além de Heródoto, destacamos essa mesma prática em *As Suplicantes* de Eurípides, quando, diante da dificuldade de trasladar os corpos de todos os soldados argivos mortos junto às muralhas de Tebas, Teseu decide levar de volta aos Argivos apenas os corpos dos sete generais, procedendo um sepultamento coletivo dos restantes corpos nos vales do monte Citéron, entre a Ática e a Beócia (*Supl.* vv. 756-759).

⁶¹ Esta prática foi usada para transportar os corpos dos sete generais argivos insepultos até Atenas, em *As Suplicantes* de Eurípides, quando o próprio rei Teseu, por suas mãos, preparou os corpos um a um, como transmitiu o Mensageiro a Adrasto (*Supl.* vv. 762-766). Como a preparação do corpo de um morto para os funerais era de responsabilidade da família, principalmente uma atividade delegada às mulheres – vide Humphreys (1983), Garland (1985), Blundell e Williamson (1998), Carvalho (2010), Santos (2010) –, inferimos que Teseu tenha ele mesmo preparado os corpos sem permitir que escravos ou outras pessoas o fizessem em respeito à importância social dos generais insepultos e às famílias, como sugere o diálogo entre o Mensageiro e Adrasto.

⁶² Burkert – na tradução de Loureiro (1993, 373) – e Soares (2003, 210, nota 237) salientam que a prática da cremação seguida pelo sepultamento era corrente e observa que havia também entre os Gregos situações em que o corpo era cremado no próprio local onde iria ser sepultado, o que configuraria a ideia e o sentimento de unidade na relação entre cremação e o sepultamento.

⁶³ Este acontecimento é destacado por Soares (2003, 213-214), em seus estudos sobre a morte em Heródoto. A estudiosa salienta que este seria uma situação especial de inumação.

⁶⁴ Soares (2003, 216).

lhe os cultos devidos”⁶⁵. Embora fossem a incineração do corpo e a inumação práticas correntes, o sepultamento, o enterramento, todavia, seja do corpo seja das cinzas, era uma prática dominante⁶⁶, da qual excetuavam os casos em que não fosse realmente possível trasladar o corpo ou as cinzas do morto para junto do *oikos* e da *polis*. No entanto, não haveria, em si, diferenças de valor religioso entre a cremação ou a inumação do corpo, pois as duas práticas teriam o mesmo valor ritualístico e religioso, configurando-se ambos como o sacramento que permitiria a passagem da *psyche* do morto para a vida eterna⁶⁷. De resto, a incineração⁶⁸, quando feita, era realizada lado a lado, no mesmo local, no mesmo túmulo, onde as cinzas seriam sepultadas, pois a fogueira para cremação era erguida junto à futura sepultura⁶⁹.

Esses traços da religiosidade grega demonstram que, por tradição, a morte também era uma parte das atividades cívicas das quais o cidadão-autóctone deveria participar, tanto na condição de morto, para que mantivesse a continuidade da relação com a cidade por meio de sua *psyche* e da memória de seus atos publicitadas na ornamentação tumular, quanto na condição de herdeiro ou familiar direto do morto, obedecendo ao dever religioso e legal de ajudar o morto a fazer a transição do mundo natural para o mundo sobrenatural. A passagem tranquila e adequada aos preceitos ritualísticos garantiria a paz tanto ao sepultado quanto para

⁶⁵ Soares (2003, 216). A pesquisadora relembra ainda a ocasião, na *Iliada* de Homero, em que Nestor solicita a Agamémnon uma trégua no conflito, para que fossem incinerados os mortos, cujas cinzas seriam posteriormente, ao fim da guerra, enviadas à terra natal para serem entregues aos familiares para realização das homenagens. Além disso, a estudiosa destaca ainda a existência de um vaso em que encontra-se pintada a cena em que guerreiros carregam nas costas os corpos de companheiros falecidos em batalha, a fim de retorná-los à *patria* para os devidos funerais. De resto, é preciso considerar a preocupação demonstrada pelas tragédias acerca do sepultamento e do enterramento na terra-mãe, transformados de problema em tema central, senão de grande importância, no enredo de quatro peças: *Antígona* e *Édipo em Colono* de Sófocles e *As Suplicantes* e *As Fenícias* de Eurípides.

⁶⁶ Garland (1985, 34) observa que a cremação e a inumação eram práticas utilizadas do séc. VIII ao séc. IV a.C. Contudo, a partir do período helenístico, passa a haver a predominância da inumação, como aponta também Soares (2003, 210, nota 237).

⁶⁷ Esta visão da indiferença entre os valores religiosos atinentes a incineração e a inumação é proposta por Kristensen (1992, 179).

⁶⁸ Sobre a prática da incineração e da inumação, Burkert (1993, 372-373) salienta que, apesar de as duas práticas terem sido correntes entre os Áticos, a incineração “nunca conseguiu impor-se em parte alguma”, apresentando alguma preponderância apenas no séc. IX d.C.

⁶⁹ Estas proposições são apresentadas por Burkert (1993, 373) e também desenvolvidas e exemplificadas de forma pormenorizada por Soares (2003, 210, nota 237). Neste contexto, destacamos a cena final dos funerais de Heitor na *Iliada* de Homero (24. 788-803), em que, após a cremação do corpo do herói domador de cavalos, seus ossos são colocados em uma arca dourada e depois depositados em uma sepultura, sobre a qual foram amontoadas pedras que formariam seu túmulo. Estas ações funerárias, mostram que, mesmo diante da cremação do corpo, este deveria ser ainda devolvido à terra-mãe, onde descansaria e de onde faria a passagem para o mundo dos mortos. Burkert (1993, 375) observa ainda que a tarefa de recolher os ossos do morto incinerado era exercida pelo parente mais próximo, geralmente um filho.

seu *oikos* e sua *polis*. Acerca desse processo, são significativas as palavras de Santos⁷⁰, que condensam e explicam alguns destes aspectos ligados à morte:

para os gregos, o cosmos [a ordem do universo] determinava um lugar para cada um dos seres e atingir a vida boa significava encontrar o seu próprio lugar neste cosmos ordenado. Por este motivo, os mortos não poderiam permanecer no mundo dos vivos, eles precisavam chegar ao mundo dos mortos, o lugar apropriado para eles. Essa viagem não se dava de uma vez, pois diversas etapas deveriam ser cumpridas. A chegada e a entrada no mundo dos mortos dependiam não só da pessoa que morreu, mas também dos vivos, que deveriam cumprir rituais propiciatórios para ajudar o morto a encontrar o caminho e a ser aceito no seu novo lugar.

Acreditava-se ainda que, se os ritos fúnebres não fossem devidamente realizados, tanto os insepultos (*ataphoi*) quanto os familiares vivos e a própria *polis* sofreriam problemas e castigos de ordem divina, poderiam ser assolados por pestes, secas, derrotas militares entre outros infortúnios, ações que seriam infligidas pelos deuses em resposta ao desrespeito e à desobediência às leis superiores e em consequência do insulto à dignidade do morto insepulto. Fialho⁷¹ atenta para o fato de que, entre os Áticos, mesmo tendo o morto cometido algum crime de alta traição, não se retirava dos familiares o direito legal de dar-lhe sepultura, mesmo além dos limites geográficos da *polis*, haja vista que, desta maneira, evitava-se que a terra-mãe fosse contaminada pelo cadáver do traidor, ao mesmo tempo que se impedia a poluição da *polis* pelo *miasma* de um insepulto cuja decomposição acontecesse a céu aberto, impedindo que os deuses ctônicos do Hades exercessem seu direito divino sobre o morto.

Negar a realização dos ritos funerários aos mortos constituía um ato de *hybris* contra os mortos e contra as divindades, pois os mortos, incondicionalmente, precisavam ser conduzidos e submetidos ao Hades. Neste sentido, é possível inferir que os ritos fúnebres consistiam em um conjunto de ações que tem como finalidade a sacralização do cadáver, por meio de um sacrifício aos deuses ctônicos, para que o morto interponha-se como protetor ou emissário entre o profano (os homens) e sagrado (as divindades), fazendo do seu corpo o objeto de troca que dá à comunidade acesso ao poder divino⁷². Os vivos que não assumissem suas responsabilidades de cuidado com os mortos poderiam ser acusados e processados por

⁷⁰ Vide Santos (2010, 351).

⁷¹ Fialho (2004, 131).

⁷² Vide Santos (2012, 21-22).

desrespeitar os pais e os demais ancestrais mortos caso não realizassem as honras devidas e os cuidados com os túmulos destes ancestrais⁷³.

Essas condições éticas passaram a ser afirmadas também na forma de leis que versavam sobre o assunto e a ideia da continuidade dos direitos legais do cidadão após a morte acabou sendo um princípio consagrado na teoria legal grega, como acontece no tempo de Sólon, quando o legislador estabeleceu que seria uma ofensa criminal falar mal dos mortos e mais sério ainda seria levantar mentiras sobre os mortos⁷⁴. Na leitura dos textos de Eurípides, por exemplo, veem-se traços de que, no imaginário coletivo dos Gregos, caso os ritos fúnebres não fossem devidamente realizados pelos familiares e pela *polis*, os *ataphoi* poderiam não conseguir entrar no Hades e ficariam presos a esta dimensão, a ela indissolúvelmente ligados⁷⁵ e, nesta condição, condenados a ter a *psyche* a permanecer errante⁷⁶.

O cuidado devido com os ancestrais mortos era algo que se relacionava diretamente com a autoctonia. Se era pela ascendência que se afirmava e se estabelecia a ligação direta do *genos* com os primeiros *autochthones*, a preservação dessa história era essencial para a manutenção da pureza familiar e do direito natural à cidadania. Assim, uma das principais ações era o cuidado com a preservação da memória do morto, a fim de anunciar publicamente as relações de nobreza do *oikos*, por meio de discursos fúnebres (*epitaphioi logoi*), proferidos durante os ritos e que conjugavam “um momento de grande tensão emocional coletiva, com a necessidade de exaltação patriótica e o simbolismo de devolver os corpos dos soldados caídos à terra nutriz”⁷⁷, e da escritura em estelas que adornavam os túmulos. Logo, o cuidado com os túmulos tinha o mesmo valor que o cuidado com os ritos fúnebres, porque disso também dependia a permanência do legado do sepultado no seio da *polis* pela perpetuação de sua memória ancestral.

A perpetuação da memória do indivíduo morto junto à *polis* atestava e anunciava a sua condição de *autochthon* e de *polites* à comunidade. Esta prática garantiria a continuidade da presença dos ancestrais e da historicidade do *oikos* pelo testemunho de linhagem que as sepulturas documentavam. Ser *autochthon*, nesta perspectiva, significava mais do que nascer

⁷³ Vide Humphreys (1980, 101, nota 10).

⁷⁴ Esta proposição sobre a continuidade dos direitos dos mortos foi apontada por Garland (1985, 8).

⁷⁵ Estes aspectos são apresentados por Garland (1985, 101).

⁷⁶ Garland (1985, 101) observa que as almas dos insepultos poderiam ser invocadas a serviço da magia e sua errância apenas chegaria ao fim quando os ritos de enterramento fossem devidamente realizados.

⁷⁷ Leão (2012a, 53).

da terra e habitá-la imemorialmente, mas também morrer nesta mesma terra, experimentando todo o ciclo da vida ligado a ela.

A ruptura da morte consistia em um processo bilateral e necessitava de esforços e adequações de ambas as partes. Da mesma maneira que o corpo do morto precisava deixar o grupo familiar e social, também o grupo deveria deixá-lo⁷⁸. Por um lado, a família e a *polis* tinham que construir uma nova identidade com a ausência do ente que se fora. Os sobreviventes traumatizados tinham, então, no funeral, um acontecimento que lhes permitia recuperarem-se de sua dor e desorientação para retomar suas funções sociais normais, como aponta Toher⁷⁹. Quanto ao morto, por outro lado, este deveria adequar-se a uma nova existência ao descer ao submundo, integrando-se completamente a uma outra ‘organização social’ junto aos outros mortos que já habitavam o Hades. Seu corpo físico tinha um fim com o falecimento, mas sua *psyche* começava uma nova jornada. Socialmente, sua presença física não mais existia, mas ele continuava a fazer parte da sociedade em forma de memória, cuja preservação cabia à família, dando continuidade à lembrança dos que partiam para o mundo dos mortos.

A preservação da memória em meio à comunidade configurava uma necessidade histórica para a existencialidade do morto e do *oikos*, haja vista que, “na Grécia antiga, o esquecimento era a verdadeira morte, pois ela levava o morto a perder de uma vez por todas a sua individualidade e a se misturar ao aglomerado amorfo do cosmos”⁸⁰. Os ritos fúnebres, desta forma, apresentavam outro aspecto importante em relação à trajetória dos cidadãos-autóctones dentro da *polis*: resguardar a sobrevivência das ações públicas do morto junto à comunidade. Se os estatutos de *autochthon* e de *polites* eram juntos o bem maior que um indivíduo poderia ter, a possibilidade de perdê-los e de perder seu valor individual diante do grupo social tornava imprescindível a preservação da memória dos seus feitos.

Para o morto e seu *oikos*, resguardar a memória era a única maneira possível para que alguém se mantivesse ‘eterno’ em meio a seus pares e os principais mecanismos usados para essa manutenção eram os ritos fúnebres e os túmulos. Esta necessidade teria provocado uma preocupação cada vez maior com os funerais e a ornamentação tumular. Os cemitérios, por sua vez, transformavam-se gradualmente em espaços públicos de grande valor social e não apenas

⁷⁸ Essa perspectiva é apresentada por Garland (1985, xi-xii).

⁷⁹ Vide Toher (2001, 336).

⁸⁰ Santos (2010, 349).

religioso, como eram a princípio, o que provocou ainda a necessidade de criação de uma legislação própria, a fim de evitar excessos, como esclarece Sourvinou-Inwood⁸¹:

de fato, a emergência e crescimento da popularidade das estelas funerárias com inscrições, majoritariamente para os homens, mas também para algumas mulheres, relaciona-se à preservação da memória dos mortos em uma comunidade mais vasta, para além da família. Cemitérios eram lugares públicos e a pólis regulava por lei, tanto que tipo de monumento funerário privado poderia ser erguido em uma dada época, quanto o comportamento dos vivos diante desses túmulos. Estelas funerárias e cemitérios tinham um significado religioso, mas não pertenciam exclusivamente à esfera religiosa, possuindo também uma dimensão social importante, e é a esta face que a legislação limitando o luxo dos monumentos se dirige. As estelas funerárias fazem uma declaração pública acerca, sobretudo, da *persona* social do morto.

Pelo retrato exposto nas considerações de Sourvinou-Inwood, vê-se que os túmulos, por meio das estelas que os ornavam, tornaram-se documentos históricos que contavam, não apenas a história de um indivíduo, mas a história dos *oikoi* e da *polis*. A importância dos túmulos para a afirmação política da autoctonia crescia à proporção que aumentava, provavelmente, também a necessidade de estabelecer as linhas genealógicas que certificassem a origem do *oikos*, remontando-a a tempos ainda mais anteriores. Daí o seu importante valor social, que vai da declaração de um histórico pessoal do morto até a comprovação de uma linhagem de *autochthones*. Os túmulos, além de lugares sagrados, passam a ser também documentos sociais⁸².

O sepultamento do corpo ou das cinzas era a parte final dos ritos e também o fim do período de anormalidade que ocupava vários dias dedicados ao funeral⁸³. Por meio do sepultamento, ou seja, do retorno definitivo do *autochthon* para o ventre materno de onde havia vindo à luz antes, a separação com o mundo dos vivos estava completa e uma nova ordem instaurava-se para a família, no plano natural, e para o morto, no plano sobrenatural do mundo dos mortos, pois, como salienta Fialho⁸⁴, “de facto, só a sepultura permite o acesso das *psychai* ao Hades”. Por fim, o morto passava a ocupar seu lugar na memória ancestral do *genos* e

⁸¹ Vide Sourvinou-Inwood (2010, 18).

⁸² Morris (1992, 1) observa que, se olharmos as sepulturas entre os antigos com olhos voltados para questionamentos acerca da religiosidade, da economia, da sociedade e arte, a análise dos sepultamentos transformar-se-á na análise de uma ação simbólica, porque, nestes rituais, as pessoas usavam os símbolos religiosos como espaço para revelar a estrutura social, para fazer uma interpretação dos significados da vida diária das *poleis*.

⁸³ Lembramos, mais uma vez, como exemplo, os acontecimentos que ilustram a narrativa dos funerais de Heitor na *Ilíada*.

⁸⁴ Fialho (2004, 132).

deixava definitivamente o mundo dos vivos, para alcançar o Hades, que agora estava pronto para recebê-lo e abrigá-lo⁸⁵. A *polis* e o *oikos* retornavam às atividades normais. No cemitério, “a tumba não só abrigava o corpo inerte e constituía a nova morada do morto, como guardava um importante conteúdo simbólico, veiculando significados sobre o ritual da qual era subproduto e sobre as relações sociais nele envolvidas”⁸⁶.

A manutenção de um cadáver insepulto configurava uma grave situação de humilhação diante do cidadão-autóctone, de seu *oikos* e de sua *polis*. Talvez, porque além da crença na impossibilidade da realização da passagem para o mundo dos mortos, o insepultamento configuraria ainda o impedimento para a consolidação da autoctonia⁸⁷. A importância e o significado atribuídos aos ritos fúnebres entre os Gregos reafirmam a ideia da autoctonia como um ‘sentimento de pertença mútua’ do cidadão-autóctone, na medida em que confirmam e renovam a ligação congênita e recíproca do *autochthon* com a terra-mãe, ao se entender que a devolução do indivíduo morto para a terra é o que permitiria seu renascimento no Hades com a manutenção de sua autoctonia. O sepultamento do corpo ou das cinzas, após a incineração, configurava o mecanismo que permitia a satisfação das exigências religiosas e políticas e das necessidades místicas.

Em meio a este contexto, os ritos fúnebres apresentam um triplo sentido: o religioso, o místico e o político. Religioso no que concerne à simbologia de devolver à terra o corpo que ela havia gerado, o que poderia levar à interpretação de que o corpo sempre pertenceu à terra, e aos mortais foi emprestado pela terra para guardar a vida⁸⁸, pelo tempo de sua vida no mundo natural, e ainda pela simbologia da passagem para o mundo dos mortos. Místico no que concerne à ratificação e à manutenção do ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra, o qual não se desfaz com a morte física, mas é reafirmado pelos ritos fúnebres e mantido vivo na existencialidade da *psyche* que se acreditava passar para o mundo dos mortos. Político, por fim, no que concerne à afirmação da ancestralidade histórica, do uso da autoctonia como legitimação de uma condição social que precisa ser justificada a longo prazo, à manutenção de poderes e bens no seio da *polis* e à garantia da contínua participação do *genos* na *politeia*.

⁸⁵ Estes aspectos dos ritos fúnebres entre os Gregos são descritos de forma mais pormenorizada por Sourvinou-Inwood. Vide a tradução de Carvalho (2010, 9).

⁸⁶ Argolo (2001, 1), no artigo intitulado “Ritos funerários e as leis suntuárias da polis ateniense”, *apud* Santos (2010, 352).

⁸⁷ Essa possibilidade parece-nos representada na luta de Antígona contra Creonte pelo direito de sepultar o irmão Polinices em *Antígona* de Sófocles.

⁸⁸ Essa proposição é vista, por exemplo, em *As Suplicantes* de Eurípides (vv. 531-536).

Os ritos funerários, então, abrangem as múltiplas faces da vida social. Eles refletem a realidade cívica e dela também fazem parte, tornando-se uma representação totalizante, ao envolver aspectos como as crenças religiosas, as concepções ideológicas, as hierarquias políticas, a estratificação social e o mistério das relações afetivas, todos aspectos ligados também à autoctonia e que com ela mantêm uma interdependência. Logo, a autoctonia coloca-se em um lugar de grande destaque em meio a esse processo funerário⁸⁹, assim como é imprescindível para a existencialidade do *autochthon* e da *polis*, e confirma-se como uma ideia, um *mythos*, um sentimento e uma força, que estão ligados à origem e ao destino do *autochthon* e da *polis* e que funde a ambos em um todo único na vida e na morte.

⁸⁹ Garland (1985, 13) do mesmo modo, considera que, na Grécia antiga, a morte não consistia em um evento, mas num 'processo' o qual requeria uma vigorosa dedicação por parte dos vivos a fim de que fosse terminado com sucesso.

– CAPÍTULO 3 –

AUTOCTONIA E CIDADANIA: PERSPECTIVAS POLÍTICAS

A autoctonia é um problema que tem origem na religiosidade dos mitos e está no centro de uma proposta de organização ideológica, política, econômica e social fundamentada nos mitos do passado, que passam a ser manipulados pelos homens do presente⁹⁰ na tentativa de organizar a *polis* e justificar, internamente, uma estrutura social seccionadora em que os *autochthones* figuram como a classe social mais privilegiada e, externamente, para justificar a legitimidade da posse da terra e afirmar uma superioridade histórica diante das outras *poleis*, como desejava Atenas⁹¹, que via crescer seu poder e sua influência sobre as demais cidades ao mesmo tempo que procurava alimentar interna e externamente sua imagem de povo *autochthon*. Onde a comunidade seriamente acreditava ser ela mesma autóctone, uma conexão era estabelecida com os ancestrais nascidos da terra e a residência permanente dessa comunidade naquele mesmo lugar: essa conexão certamente foi feita por Atenas⁹².

⁹⁰ Essa perspectiva de manipulação dos *mythoi* é apontada também por Valdés Guía (2008), em um extenso estudo sobre a autoctonia *ateniense*. Destacamos ainda um exemplo dessa prática presente na literatura ateniense e que se encontra em *As Bacantes* de Eurípides (vv. 333-337), no passo em que Cadmo tenta persuadir o neto Penteu a reconhecer Diônios como um deus *autochthon* de Tebas: “É que, ainda que ele [Diônios] não seja um deus como tu afirmas, proclama que o é, e mente com boa finalidade, para que Sémele aparente ter gerado um deus, e essa honra se acrescente a nós e a toda a nossa linhagem” [Vide a tradução de Pereira (2014)]. O reconhecimento de que a estirpe de Cadmo gerou um deus, atribuiria ao *oikos* um outro grau de nobreza e fortaleceria ainda mais a soberania de sua linhagem sobre Tebas.

⁹¹ Essa perspectiva do desejo ateniense de sobressair-se diante das demais cidades-estado pode ser vista no enredo de *As Suplicantes* de Eurípides, a partir do momento em que Teseu toma para si e para a sua cidade a responsabilidade de defender as leis divinas e as leis pan-helênicas e a justiça entre os homens. Além disso, essa proposição ganha mais força quando Leão (2010) observa que, no séc. V a.C., Atenas nutria anseios de estabelecer uma hegemonia sobre as demais cidades gregas, aproveitando o momento em que vivia um período de afirmação política e cultural que não era visto em outras *poleis*. Mas, para que isso se confirmasse, “Atenas precisou de encontrar outras formas de fundamentar, no plano ideológico, não apenas a supremacia moral do regime democrático, como ainda o carácter natural e necessário da sua hegemonia militar, política e econômica. É a esta dupla procura de legitimação interna e externa que o mito da autoctonia vai responder, começando a afirmar-se ao longo do século V, provavelmente pouco tempo depois de Péricles ter feito aprovar a lei da cidadania” (Leão, 2010, 452). Esta relação direta entre a autoctonia e a posse da terra é também salientada por Roy (2014, 249), ao observar que, entre os Gregos, declarar a autoctonia com o sentido de sempre se ter vivido na mesma terra, implicava na afirmação de se deter o direito sobre a terra, ou seja, uma reivindicação de autoctonia era uma declaração de propriedade sobre o território que se habitava.

⁹² Vide Roy (2014, 242).

Vernant⁹³, ao discutir as relações entre mito e tragédia, especialmente no que se refere às tensões e ambiguidades existentes nestas relações, apresenta alguns apontamentos esclarecedores a respeito da ligação entre mito, religião, política e tragédia. Para o estudioso,

[...] o universo espiritual da religião está plenamente presente nos ritos, nos mitos, nas representações figuradas do divino; quando se edifica o direito no mundo grego, ele toma sucessivamente o aspecto de instituições sociais, de comportamentos humanos e de categorias mentais que definem o espírito jurídico, por oposição a outras formas de pensamento, em particular às religiosas. Assim, também com a cidade, desenvolve-se um sistema de instituições e de comportamentos, um pensamento propriamente político. Ainda aí é nítido o contraste com as antigas formas místicas de poder e de ação social que a pólis substituiu juntamente com as práticas e a mentalidade que lhes eram solidárias.

A proposição de Vernant, acerca da assunção⁹⁴ da religiosidade mítica como conceitos jurídicos e organização política, lança um pouco mais de luz sobre a relação entre autoctonia e política e de como e porque a primeira ganha um papel de destaque na estruturação da segunda na *polis* ateniense, por meio do direito, para responder a necessidades estruturais e ideológicas. A autoctonia é a parte deste universo religioso e mítico que simboliza a ligação direta do homem com a terra. A partir do momento em que religiosidade e mitologia passam a servir de fundamento para o estabelecimento de uma ordem política que dá origem à ideia de *polis*, a autoctonia, representada por mitos, passa a ser institucionalizada e a ocupar o lugar de elemento justificador da atribuição primária da cidadania pelo nascimento, para aqueles que fossem hereditariamente ligados a estes mitos⁹⁵ e que, por direito natural, teriam também o poder sobre a posse da terra onde ergueu-se a cidade que daquele mito se originou e onde seus descendentes tem residido deste tempos imemoriais.

Acreditava-se, corretamente, que a antiguidade de um povo *autochthon* era sinônimo de uma superioridade que perpassava vários campos, como sugere Diodoro Sículo (1.9.3) no passo que se segue:

⁹³ Vernant (2008a, 8-9), na tradução de Guinsburg.

⁹⁴ Aqui salientamos não apenas a ideia de ‘assunção’ como relacionada ao ato de ‘assumir’, mas também como ato de as divindades assumirem uma natureza humana, que, apesar de estar mais ligada ao catolicismo, enquanto ideia parece-nos também abranger o ocorrido com o fato de os mitos gregos terem geralmente sido caracterizados com formas humanas, senão de maneira personificada, mas no plano das ideias e da simbologia que deram base a conceitos jurídicos e destes a estruturas políticas.

⁹⁵ Acerca desses mitos que foram utilizados como referência para a atribuição de cidadania pela relação de autoctonia na *polis* ateniense, discutiremos mais adiante. Além disso, esclarecedor também é o estudo de Valdés Guía (2008).

Sobre a antiguidade do género humano existe controvérsia não apenas entre os Helenos, mas também entre os muitos povos bárbaros, pois dizem de si mesmos que, entre todos os homens, eles é que são os *autochthones* e os primeiros inventores de quanto é útil para a vida, e ainda que foram os eventos por eles realizados os primeiros no tempo a serem merecedores de registo⁹⁶.

Das palavras de Diodoro é possível inferir que a autoctonia teria proporcionado o surgimento da própria ideia de civilização, o abandono do nomadismo, a fixação de raízes, a ideia de posse da terra, além do desenvolvimento de técnicas de grande utilidade para a vida humana. No plano político, isso confirmaria a importância de uma cidade como Atenas para a história helênica. Atenas desejava tornar-se a cidade mais importante e influente entre os Helenos⁹⁷, porque como observou Leão, esse estatuto de autóctone atribuiria à Ática a capacidade de fazer “tudo aquilo que distingue e marca um estágio civilizacional mais avançado”⁹⁸.

Quanto à organização política interna da *polis*, a relação direta entre autoctonia e cidadania era o critério primeiro entre aqueles observados para a atribuição do estatuto de cidadão a um indivíduo e elemento diferenciador entre os cidadãos. No corpo de cidadãos, existiam distinções relacionadas à origem dos *gene*, entre os quais sobressaiam-se os ‘eupátridas’ (*eupatridai*), os bem-nascidos, ou ‘nascidos de pai nobre’⁹⁹. Acreditava-se serem estes os descendentes diretos dos primeiros habitantes do solo pátrio, ou seja, os legítimos *autochthones*, os cidadãos com direitos plenos, entre eles o direito natural à posse da terra (*enktesis*)¹⁰⁰. Tanto na democracia quanto na oligarquia, os *eupatridai* formaram uma aristocracia caracterizada pela posse majoritária das terras e por uma maior participação na *politeia*. Desta maneira, a autoctonia foi, como sublinharemos mais adiante, também usada para justificar e estabelecer a existência de uma *eugeneia* entre aquelas famílias que teriam desde

⁹⁶ Tradução de Leão (2012a, 51).

⁹⁷ Como observa Leão (2012a, 51), no entanto, apesar da identificação dos ideais de Atenas com a autoctonia, as primeiras aplicações do adjetivo *autochthon*, em Heródoto e Tucídides, não se referiam à Ática.

⁹⁸ Leão (2012a, 52).

⁹⁹ Segundo Ferreira e Leão (2010, 255), esta seria uma tradução à letra para o termo *eupatridai* utilizado “para designar a aristocracia tradicional”.

¹⁰⁰ Leão (2011, 112) acena para o fato de que, “em princípio, apenas os cidadãos de plenos direitos gozariam desta prerrogativa, pelo que os metecos poderiam somente ser arrendatários. A concessão do direito à *enktesis*, fosse de terra e de casa ou apenas de casa, revestia-se portanto de um poderoso valor emblemático”. A concessão deste direito a estrangeiros com algum privilégio político, os metecos, existia, mas as ocorrências eram exceções à normalidade, haja vista que a posse da terra era critério fundamental na diferenciação entre o cidadão-autóctone os outros habitantes que viessem a receber a cidadania por outras vias legais que não a da autoctonia.

sempre habitado a terra, distinguindo-se dos demais habitantes de origem estrangeira, por serem descendentes diretos do mito ancestral.

3.1. Autoctonia: do mítico para o político

A palavra ‘autoctonia’ nasce do termo *autochthon*¹⁰¹ (αὐτόχθων) formado pelo prefixo *auto-* (próprio ou mesmo) e o substantivo *chthon*¹⁰² (terra). *Autochthon*, termo que teria se estabelecido no vocabulário grego desde meados do séc. V a.C.¹⁰³, é um adjetivo que apresenta duas acepções as quais são a base para a construção e para o entendimento da ideia de autoctonia como *mythos* e como conceito jurídico de aplicação política¹⁰⁴. Na primeira acepção, *autochthon* abrange um sentido mítico, empregado para designar um povo e seus ancestrais como aqueles que teriam ‘nascido da terra’, ‘brotado da terra’, apresentando, assim, o mesmo significado do adjetivo *gēgenes* (γηγενής). Na segunda acepção, *autochthon* era um termo utilizado para designar ‘aqueles que viviam em um mesmo lugar, em uma mesma terra desde tempos imemoriais’, sentido em que foi empregado por Heródoto (*Hist.* 8.73), numa acepção semelhante a do adjetivo *palaichthon* (παλαιχθων).

¹⁰¹ Rosivach (1987) afirma que o termo *autochthon* (αὐτόχθων) é provavelmente de origem ática, tendo sido conscientemente cunhado pelo drama ateniense, o qual foi responsável também por sua disseminação.

¹⁰² O termo ‘ctônico’ (χθόνιος), como observa Barbosa (2014, 29-30), “se configura como um termo religioso para designar divindades que possuem alguma associação com a terra”.

¹⁰³ Vide Roy (2014, 242). Uma das primeiras utilizações do termo, senão a primeira, teria sido feita nas *Histórias* de Heródoto (8.73), para se referir às sete diferentes nações que habitavam o Peloponeso: os Árcades, os Cinúrios, os Aqueus, os Dórios, os Etólios, os Dríopes e os Lêmnios. Entre estas, Heródoto observa que os Árcades e os Cinúrios eram *autochthones*, ou seja, haviam habitado o mesmo lugar desde tempos imemoriais. Heródoto (8.73.3) ainda observa que os Cinúrios *autochthones* eram considerados Iônios, povos dos quais descendem os Atenienses. Esta relação entre a narrativa de Heródoto e a autoctonia ateniense é destacada também por Loraux (2000 *apud* Roy 2014, 243) ao observar que, de acordo com o *Suda*, o interesse dos Atenienses pela autoctonia teria se iniciado em meados do séc. V a.C., após a produção de um trabalho de Ferecides de Atenas (ou Ferecides de Leros), sobre o início da história de Atenas intitulado *Autochthones*. Vale salientar ainda que o tema da autoctonia, a partir do século V, foi muito abordado em Atenas, seja na legislação, seja no teatro trágico e no cômico, seja na filosofia, seja em cerimônias cívicas como os ritos fúnebres, além de referências documentadas em textos de historiadores antigos e, em muitos destes momentos, relacionada ao regime democrático, o qual desenvolve-se em Atenas contemporaneamente, como aponta Roy (2014, 245). Essa relação pode significar o importante papel que a autoctonia desempenhou para a organização e a implementação da democracia, talvez como elemento fundamental para sua consolidação, como a legislação para a atribuição da cidadania poderia confirmar. Afinal, como sintetiza Roy (2014, 246), ao que nos parece, o corpo de cidadãos atenienses era evidentemente concebido por uma continuidade hereditária que independia dos desconhecidos que para lá migravam.

¹⁰⁴ Sobre o desenvolvimento e as aplicações do termo *autochthon* em contextos vários nas obras literárias gregas, vide Rosivach (1987), em seu esclarecedor artigo sobre a ideia de autoctonia em Atenas, intitulado *Autochthony and the Athenians*.

Para Zacharia¹⁰⁵, o adjetivo *autochthon* não possuiria duas acepções, mas apenas uma acepção de caráter mais extenso, que expressa a ideia única de uma pessoa ou um povo que ‘brotou da terra e sempre viveu na terra de onde nasceu’. O adjetivo *autochthon*, a um mesmo tempo, funcionaria como *mythos*, como conceito e como estatuto. Rosivach¹⁰⁶ compreende, assim como Zacharia¹⁰⁷, que o termo *gegenes* não conseguiria abranger o contexto político da permanência do indivíduo na terra de que nasceu, mas apenas o viés mítico de ter ‘nascido da própria terra’.

O termo *palaichthon*, por sua vez, ocorre, na literatura, aparentemente apenas em obras de Ésquilo, primeiro em *Os Sete contra Tebas* (467 a.C.) como um adjetivo (v. 104), e, posteriormente, em *As Suplicantes* (463 a.C.) como o substantivo próprio que dá nome ao rei de Pelasgos (v. 250). Sottomayor¹⁰⁸ considera que Ésquilo teria transformado o adjetivo em nome próprio, a fim de fazer com que o personagem do rei expressasse, no próprio nome, o estatuto político que seu povo afirmava; uma leitura que também é apontada por Rosivach¹⁰⁹.

Destarte, considerando a prática grega de aglutinar o contexto mítico, o conceito jurídico e o estatuto político, apenas o adjetivo *autochthon* conseguiria abranger a proposta ateniense de se afirmarem entre os Gregos como o único povo que brotou da terra e que jamais teria emigrado da terra que ocupava. Contudo, é imprescindível ter claro que outras cidades também alimentavam um mito para simbolizar sua autoctonia, como é o caso do mito de Cadmo em Tebas.

No plano político, a autoctonia, por meio da atribuição do estatuto de *autochthon*, era um dos aspectos principais para a concessão da cidadania a um indivíduo nas cidades-estado gregas, senão o primeiro deles¹¹⁰. Ela configurava-se ainda com o critério fundamental de distinção de classes no corpo da *polis*, baseando-se numa ascendência histórica que identificava alguns *gene* como os habitantes mais antigos do solo onde se erguera a cidade. *Gene* estes os quais a qualidade de *autochthon* dotava de nobreza (*eugeneia*) e cujos direitos e poderes

¹⁰⁵ Vide Zacharia (2003, 56).

¹⁰⁶ Vide Rosivach (1987, 296-297).

¹⁰⁷ Vide Zacharia (2003, 56).

¹⁰⁸ Vide Sottomayor (1968, 108).

¹⁰⁹ Vide Rosivach (1987, 298).

¹¹⁰ Sobre o uso da autoctonia como critério de concessão da cidadania entre os Gregos Antigos, vide Mossé (1999), em que a autora faz um significativo estudo, embora conciso, sobre a caracterização do cidadão e da cidadania na Grécia Antiga, e Leão (2005a), em que o estudioso faz uma síntese sobre os critérios de atribuição do estatuto de cidadão constantes na legislação ateniense entre os séculos VII e V.

diferenciados e superiores aos dos demais habitantes da *polis* eram considerados atributos naturais, inatos, inclusive o direito à posse da terra (*enktesis*).

Por serem estatutos, a autoctonia e a cidadania poderiam ser legalmente retiradas do indivíduo pela atribuição da pena do expatriamento, ou era perdida, caso ele emigrasse por vontade própria da *polis*, porque, em ambos os casos, ele deixaria de evocar sua ligação ancestral à terra. Poderia ainda a cidadania ser reduzida total ou parcialmente, caso o cidadão incorresse em um crime ou falta passível desta pena¹¹¹.

Em sua segunda acepção, o adjetivo *autochthon* tende a um sentido político, e, desta forma, passa a ser usado como qualidade e estatuto fundamental para a atribuição de caracteres superiores ao cidadão-autóctone. Blok¹¹² verifica que o primeiro caso do uso da ideia de autoctonia no plano político é encontrado em Heródoto. Antes da batalha de Salamina, o historiador relata que, em meio à discussão entre os Gregos sobre quem entre eles lideraria as naus, os Atenienses reivindicaram com orgulho sua preferência diante dos demais povos, ao afirmar serem eles (*Hist.* 7.161) o mais antigo povo, o único entre os Gregos que nunca migraram, o que os tornaria de alguma maneira dotados de características que os tornariam superiores aos demais. Blok salienta que Heródoto não utiliza a palavra *autochthon*, mas claramente faz uma alusão ao sentido do termo que se refere à ideia de ter sempre habitado a mesma terra.

Em ambas as acepções, no entanto, o adjetivo *autochthon* foi utilizado, especialmente pelos Atenienses, para afirmar, pela junção de seus dois sentidos, uma posição política superior entre as demais cidades e também no interior da sociedade ática, como forma de justificar qualidades congênitas, estatutos sociais e para garantir o direito à posse da terra (*enktesis*). O termo tornou-se a base para a transformação de um mito em conceito de aplicação política, como veremos.

Blok¹¹³ observa que as reivindicações de poder no presente teriam muito mais força se fossem sustentadas por comprovações que legitimassem a descendência como herdeiros da primeira pessoa que teve o privilégio de habitar aquela terra. Assim é que histórias míticas sobre

¹¹¹ É importante destacar que até a época de Sólon a cidadania poderia ser retirada do indivíduo por endividamento, quando tornava-se escravo do credor com quem não honrou pagamentos. Sólon estabeleceu leis em que este tipo de escravidão passou a não mais ser permitida. Assim, em princípio, o direito da cidadania mantinha-se por toda a vida, mas poderia sofrer restrições (a pena de *atimia*) em diferentes graus conforme a falta cometida, chegando até a privação total da honra (*time*) de cidadão. Sobre estas restrições à cidadania, vide Leão (2005a, 61-63).

¹¹² Vide Blok (2009, 254).

¹¹³ Vide Blok (2009, 253-254).

autoctonia e outros mitos relacionados à origem podem ser compreendidos como parte de uma larga categoria de mitos que estabelecem a genealogia, na qual incluem-se povos, famílias e indivíduos, como elemento representativo de uma identidade cultural e social utilizado por narradores diversos em momentos e lugares em que se torne oportuna e importante a atribuição de qualidades superiores diferenciadoras.

Hall¹¹⁴ compreende também que a criação de mitos de origem, entre eles os mitos de autoctonia, tinham como principal interesse a formação de uma identidade étnica que satisfizesse os interesses do presente, especialmente as reivindicações de posse de terra e de cidadania. O rótulo de *autochthon* não seria, então, para Blok¹¹⁵, tanto um estatuto histórico e etnográfico, mas antes de tudo um termo de valor político, como vemos em Aristóteles (*Rhet.* 1360b):

Nobreza [*eugeneia*] significa para um povo e uma cidade que a origem dos seus membros é autóctone ou antiga, que os seus primeiros chefes foram ilustres, e que muitos descendentes se ilustraram em qualidades invejáveis. Para um indivíduo, a nobreza deriva do homem ou da mulher e tem legitimidade de ambos os lados; como no caso da cidade, significa que os seus primeiros antepassados se distinguiram pela virtude, pela riqueza ou por qualquer outra coisa honrosa, e que muitos foram os membros ilustres da sua linhagem, homens e mulheres, novos e velhos.¹¹⁶

Hall¹¹⁷ verifica, neste contexto, que mitos de origem como o de autoctonia fazem parte de uma ‘família de genealogias’ a qual era comumente assumida para a afirmação de elites familiares, em parte para propor o estabelecimento de afiliações e relacionamentos entre classes sociais superiores pela ascendência aos fundadores e em outra parte para sustentar alianças políticas forjadas por meio do casamento entre familiares de linhagens tomadas como mais nobres.

Em meio a toda uma discussão pormenorizada dos possíveis sentidos e entendimentos do termo *autochthon*, do qual se originou o substantivo ‘autoctonia’, Rosivach¹¹⁸ aponta que, para Atenas¹¹⁹, a origem do mito da autoctonia estaria fundamentada na história do mito de

¹¹⁴ Vide Hall (2000, 41).

¹¹⁵ Vide Blok (2009, 254).

¹¹⁶ Tradução de Alexandre Júnior (2005).

¹¹⁷ Vide Hall (2000, 41).

¹¹⁸ Vide Rosivach (1987, 294).

¹¹⁹ Os Atenienses acreditavam que eles seriam os únicos entre as cidades-estado gregas que teriam sempre habitado o mesmo solo a tempos imemoriais, a mesma *patris*, e que entre eles o sentido do conceito do

Erecteu¹²⁰ (*Erechtheus*), explorado pelos Atenienses à altura do séc. V a.C. como seu mito ancestral, para simbolizar a fundação de Atenas e a origem de seu povo¹²¹. O mito de Erecteu aparece já na *Iliada* de Homero, como nascido da terra¹²², todavia sem ainda estar relacionado à autoctonia afirmada pelos Atenienses. Vejamos o passo que se segue (*Il.* II.546-552):

E aqueles que detinham Atenas, cidadela bem fundada,
Terra do magnânimo Erecteu, a quem outrora alimentou Atena
Filha de Zeus, quando **o deus à luz a terra**¹²³ dadora de cereais;
Fê-lo habitar Atenas, no seu templo esplendoroso,
Onde com o sacrifício de touros e carneiros o propiciam
Os mancebos dos Atenienses, volvidos os anos;
Destes era comandante Menesteu, filho de Peteu.¹²⁴

Em relação a este passo, Barbosa¹²⁵ observa que Homero teria feito dos Atenienses descendentes de Erecteu, o que teria influenciado sobremaneira para que mais tarde os Áticos passassem a utilizar a autoctonia como um elemento mítico e histórico usado com fins ideológicos e políticos para se afirmarem e se sentirem superiores diante aos demais Gregos. A partir da relação estabelecida entre mito e interesses políticos em Atenas entre os séc. VI e V a.C., Rosivach¹²⁶ propõe uma máxima que poderia sintetizar o pensamento de Atenas à época, “if Erechtheus was earthborn, then by this way of thinking so too was the Attic race”. A lógica proposta por Rosivach talvez tenha sido a mesma usada por Clístenes, por exemplo, para

adjetivo *autochthon* seria pleno – vide Rosivach (1987, 294) –, apesar de outras cidades também terem seus mitos para simbolizar sua origem e a posse de suas terras, como já comentamos anteriormente.

¹²⁰ O mito de Erecteu como mito da autoctonia entre os atenienses está ligado também à história do mito de Atena, que seria a mãe ‘adotiva’ de Erecteu/Erictônio, que teria sido gerado pela Terra (Gaia) a partir do sêmen de Hefesto. Grimal (2005b, 53), na tradução de Jabouille, relata que “Atena permaneceu virgem. Conta-se, todavia, que teve um filho, do seguinte modo: ela fora visitar Hefesto à sua forja, a fim de se prover de armas. O deus, abandonado por Afrodite, apaixonou-se por Atena, logo que a viu, e começou a persegui-la. Ela fugiu. Ainda que coxo, Hefesto logrou alcançá-la e tomou-a em seus braços, mas ela não cedeu. Todavia, no seu desejo, Hefesto molhou a perna da deusa. Enojada, a deus limpou-se com lã e lançou à terra a sujidade. Foi da terra assim fecundada que nasceu Erictônio, que a deusa considera como seu filho. Ela criou-o às escondidas dos outros deuses e quis torná-lo imortal. Meteu-o num cofre, guardado por uma serpente, e confiou-o às filhas do rei de Atenas”; narrativa corroborada também por Brandão (2010, 29-30). Foi Atena quem chamou o filho de *Erechtheus*, cujo significado é ‘filho da terra’. Desta acepção, sendo Erecteu filho de Gaia, justificar-se-ia a origem do termo *autochthon* bem como seu sentido primeiro: ‘nascido da terra’.

¹²¹ Vide Rosivach (1987, 294).

¹²² Essa representação da autoctonia na *Iliada* de Homero foi destacada também por Miller (1982), Valdés Guía (2008) e Leão (2010).

¹²³ Neste passo, a expressão “o deus à luz a terra dadora de cereais” (τέκε δὲ ζείδωρος) usada por Homero já faz referência à ideia expressa pelo adjetivo *autochthon*, apesar deste não ter sido empregado pelo poeta épico.

¹²⁴ Tradução de Lourenço (2012a). Grifo nosso.

¹²⁵ Vide Barbosa (2014, 300-301).

¹²⁶ Rosivach (1987, 295).

justificar a concessão de cidadania em larga escala ao final do séc. VI a.C. Valdés Guía¹²⁷ sugere que a primeira ocorrência de uma representação do nascimento de Erecteu entre os Atenenses como mito da autoctonia seria datada do início do séc. V a.C., poucos anos depois da reforma clistênica; problema que retomaremos mais adiante.

O surgimento da acepção de que *autochthon* é aquele ‘nascido da própria terra’ pode vir, primeiramente, da impossibilidade histórica de definir as origens exatas de um povo, como acontece entre os atenienses e os tebanos, por exemplo¹²⁸. A criação de um *mythos* como o do nascimento de Erecteu ou do nascimento de um povo dos dentes de um dragão – como no mito de Cadmo e dos *Spartoi* em Tebas – pode ter o objetivo de determinar a origem de modo mítico, diante da falta de uma explicação racional. A diferença entre uma explicação racional e uma explicação mítica pode resultar em posturas diferentes do povo diante de sua origem.

A explicação racional refere-se a acontecimentos ordinários, prováveis, praticados por indivíduos mortais, falíveis, semelhantes aos membros da cidade, e resultaria apenas em uma narrativa de caráter documental. A explicação mítica, por outro lado, refere-se a entidades divinas ou divinizadas, sujeitos de feitos grandiosos os quais não podem ser realizados por mortais. Esses *mythoi* passariam a ser assumidos como referências religiosas, ideológicas, históricas, éticas e coletivas, como modelos de bom ou mau comportamento. Seriam tomados como fontes de valores superiores e coletivizados, fontes de inspiração e de aprendizado, assimilados emocionalmente e alimentados e aceitos afetivamente como verdade pelo imaginário e pela fé, pela crença, geração após geração. Além disso, por seu caráter improvável e sobrenatural, não poderiam ser refutados, mas poderiam ser fortemente afirmados.

Miller¹²⁹, neste contexto, entende que “when an adjective through consistent and conventional usage becomes an epithet, it is already half-way to becoming a concept. Epic brought this way of expressing semi-abstract [a do adjetivo *autochthon*] to a rich and complex maturity”. Essa “rica e complexa maturidade” a qual se refere Miller, converte o termo *autochthon* – e por extensão o termo autoctonia – de adjetivo em epíteto que reflete um *mythos*, e deste em um conceito que pode assumir um valor jurídico e um uso político. Como *mythos*, a ideia de *autochthon* alimentava o imaginário e a afetividade. Como conceito, essa ideia

¹²⁷ Vide Valdés Guía (2008, 106).

¹²⁸ Valdés Guía (2008, 8 e 47) observa que o mito da autoctonia em si não era algo novo, nem mesmo próprio dos atenienses, haja vista o mito dos *Spartoi* na Beócia, nascidos dos dentes do dragão semeados na terra pelo tírio Cadmo, um mito que seria ainda mais antigo que o de Erecteu, assumido pelos Atenenses.

¹²⁹ Miller (1982, 14).

transformou-se em estatuto político que expressava, entre os Gregos Antigos, uma nobreza (*eugeneia*), uma superioridade de representatividade individual e coletiva ao mesmo tempo.

No decorrer da história grega antiga, não há dúvidas, a mitologia, as narrativas da tradição oral, a poesia épica de Homero e, mais tarde, a poesia trágica – no caso específico de Atenas – tornaram-se espaços fecundos para a transformação da ideia de *autochthon* em *mythos* esclarecedor da origem do povo e em conceito jurídico que definiu um estatuto político usado como mecanismo para promover a estruturação social das *poleis*.

Assim, ao considerar o contexto mítico do termo *autochthon* como designação daquele que ‘brotou da terra’, e sua transposição para o plano político como estatuto que qualificava o indivíduo ou o povo que ‘sempre viveu na mesma terra’, compreendemos o alcance da ideia de ‘autoctonia’ utilizada para promover e justificar uma estratificação social pelo uso de *mythoi* em que os indivíduos descendem de ancestrais nascidos da mesma terra em que têm vivido há um tempo tão longínquo que sua história se misturou à terra de tal forma que com ela se confunde e com ela se funde.

3.2. Autoctonia e cidadania no plano político

Como já apontamos anteriormente, as *poleis* desenvolveram um *mythos* (ou mais de um, como no caso de Atenas) para explicar sua origem e justificar sua ligação profunda com a terra que ocupavam¹³⁰, mas também como critério para definir princípios condicionantes para o estabelecimento de direitos e deveres de cada indivíduo com sua comunidade e determinar a participação ou não desses indivíduos na *politeia*. Ou ainda, usavam o *mythos* para justificar a existência de uma classe de nobres aristocratas, como retratam as tragédias, além de outros textos como *A República* de Platão, *A Política* e a *Constituição dos Atenienses*, ambos de Aristóteles¹³¹.

Como questão relacionada ao nascimento, a autoctonia era critério primeiro para definir quais crianças receberiam o estatuto de cidadão ao completar a idade adequada, a exemplo do que acontecia em Atenas na altura do séc. V a.C., após a atuação de Péricles como

¹³⁰ Leão (2010, 453) aponta para o fato de que, apesar de o mito da autoctonia se configurar como algo próprio dos Atenienses, outras cidades-estado também se afirmavam detentores deste, observação que já figuraria em Diodoro Sículo, no séc. I a.C.

¹³¹ Em relação à *Constituição do Atenienses*, a atribuição da autoria ainda é tema de discussões entre estudiosos, como observa Leão (2009, 3-6).

legislador¹³², e ainda no séc. IV a.C., período em que teria sido redigida e organizada a *Constituição dos Atenenses*¹³³ (42.1), que relata: “O actual sistema constitucional é o seguinte: participam na vida política aqueles cujos pais forem ambos cidadãos; o seu recenseamento nos demos é feito quando atingem os dezoito anos”¹³⁴. A obrigatoriedade de ambos os pais serem cidadãos para que a criança tivesse direito ao mesmo estatuto ao completar a idade necessária seria uma forma de manter a unidade da *polis*, no que se refere à manutenção de uma linhagem formada por *gene* que têm historicamente uma ligação direta e uma relação plena com a terra, o que valorizava cada vez mais aqueles descendentes de famílias não-migrantes. Leão¹³⁵ verifica que Péricles teria justificado

a medida como forma de controlar o ‘elevado número de cidadãos’, o que parece ser um indício claro de que os Atenenses pretenderiam circunscrever, a um círculo de pessoas menos abrangente, as prerrogativas cívicas facultadas pelo governo democrático. Com efeito, a democracia do séc. V alargara, como nenhum outro regime, a base de participação da soberania popular, mas também não poderia aumentar indefinidamente o número de cidadãos, pois de outra forma correria o risco de pôr em causa a própria natureza de uma democracia direta e participativa, bem como o apetecível acesso à distribuição dos proventos.

¹³² Péricles foi o autor da lei que limitava apenas aos filhos de ambos os pais cidadãos a concessão deste mesmo estatuto, em uma lei proposta em 451/450 a.C. Antes disso, era necessário que apenas o pai fosse cidadão para que seus filhos também recebessem o estatuto, mesmo que o matrimônio tivesse sido contraído com uma estrangeira – vide *A Constituição dos Atenenses*, 26.4, na tradução de Leão (2009), Leão (2005a, 49), Ferreira e Leão (2010, 199-203); estes últimos apontam ainda possíveis motivos para a proposição da lei, entre eles a necessidade de limitação do número de cidadãos participantes de alguns aspectos cívicos da democracia e a manutenção de uma pureza de raça.

¹³³ Vide a tradução de Leão (2009).

¹³⁴ Por outro lado, Leão (2010) faz uma exposição sintética sobre situações em que o critério do princípio do nascimento de pais e mães cidadãos para se adquirir o estatuto da cidadania é desconsiderado ou “alterado”, como nos casos de concessão de cidadania por Clístenes, entre os séculos VI e V a.C., em que estrangeiros e escravos domiciliados na Ática receberam o estatuto de cidadão. Na interpretação de Leão (2010, 449), é possível que Clístenes tenha usado dessa estratégia legal “talvez para conseguir uma base de apoio político, num momento em que a Ática se preparava para viver profundas alterações constitucionais”, haja vista que Clístenes não exercia um mandato com poderes especiais de legislador como aconteceu com seus antecessores Drácon e Sólon, e assim precisaria aprovar suas propostas em uma assembleia popular. Para Aristóteles – a partir de sua definição de cidadão apresentada na *Política* (1275b17-20) –, no que concerne à essa concessão do estatuto de cidadão por Clístenes a muitos estrangeiros e escravos domiciliados, a (*Pol.* 1275b34-1276a6) “dificuldade nesta questão não é sobre quem é ou não cidadão, mas sobretudo se o é com causa justa ou injusta. [...] Mas posto que vemos alguns governar de modo injusto, e mesmo assim reconhecemos que são magistrados [...] e posto que a cidadania se define como exercício de uma magistratura [...], então parece evidente que devemos considerar cidadãos mesmo aqueles que, injustamente, adquiriram tal estatuto” – vide a tradução de Amaral; Gomes (1998). Esta postura de Aristóteles afirma a sua posição em defesa da diferenciação dos indivíduos pelo nascimento (como se lê na *Política*, nos livros I e III), o que atrelaria o estatuto de cidadão à ideia de autoctonia pelo gozo do direito natural da cidadania por ser filho de pais cidadãos, inferindo ser esse o critério mais justo. Cabe ressaltar que as concepções de Aristóteles parecem-nos refletir e estar consoantes com a realidade da política ateniense.

¹³⁵ Leão (2012a, 49).

Essa postura de defesa de uma ‘pureza de raça’ também pode ser tomada como uma maneira de conter e desestimular a migração entre os cidadãos, principalmente entre os pertencentes de antigos *gene*, mesmo diante de possíveis dificuldades financeiras que poderiam vir a enfrentar, entre outros infortúnios. Isso poderia evitar um ocasional esvaziamento e um enfraquecimento das *poleis* pela emigração ou ainda um inchaço pela imigração, funcionando como um mecanismo de controle populacional entre as cidades, e um controle de manutenção da terra sob a posse de determinados *oikoi*, visto que a condição de cidadão estava relacionada também a aspectos econômicos e históricos fundamentais como a *enktesis*.

Em Atenas, apesar da excepcionalidade de momentos em que, nos séculos VII e VI a.C., por razões políticas e econômicas necessárias para redimensionar e reorganizar a *polis* e a *politeia*¹³⁶, os critérios para a concessão do estatuto de cidadão tenham se modificado momentaneamente, permitindo a concessão de cidadania em larga escala, via de regra “mantinha-se o critério básico de a residência em território ático não garantir, por si só, a nenhum grego de outra pólis o direito de cidadania ateniense, nem mesmo quando essa residência se estendia já por várias gerações”¹³⁷. As famílias e os indivíduos estrangeiros (*xenoi*) que viviam esta realidade de residir por um longo tempo na *polis*, poderiam atingir apenas o estatuto de meteco (*metoikos*).

Leão¹³⁸ observa que o estatuto de *metoikos* (um termo que pode ser mais adequadamente traduzido por ‘alguém que altera a residência’) consistia em uma forma legal encontrada pelos atenienses para “incluir formalmente a residência de *xenoi* [estrangeiros] dentro do seu espaço soberano”¹³⁹, e, assim, satisfazer à necessidade de inserção de um crescente grupo de pessoas que chegavam à cidade, atraídas que foram pelo seu florescimento.

Os *metoikoi* eram, ao que parece, estrangeiros livres, apesar de que, ao contrário dos cidadãos, estivessem sujeito à escravidão por endividamento. Eram residentes já há um longo período na *polis* mediante autorização, podiam exercer variadas atividades econômicas e estavam sujeitos ao pagamento de impostos. Além disso, encontravam-se “legalmente incluídos

¹³⁶ Leão (2010, 449) acena para o caráter excepcional em que ocorreram os momentos de atribuição da cidadania para indivíduos que não descendiam de pai e mãe cidadãos, considerando que estas medidas justificavam-se como parte de alterações políticas necessárias à *polis* ateniense, como parte de “desígnios de ordem política e econômica, por necessidade extrema e pontual de reforço do corpo de cidadãos, ou ainda pelo reconhecimento da excelência de relações privilegiadas e duradouras entre aliados especiais”.

¹³⁷ Leão (2010, 449).

¹³⁸ Leão (2005a, 64).

¹³⁹ Leão (2005a, 64).

na comunidade”¹⁴⁰, apesar de não serem cidadãos, mas usufruíam de vantagens políticas maiores que de um simples estrangeiro (*xenos*) que não residia na *polis*¹⁴¹.

Não obstante a atribuição do estatuto de cidadão tenha apresentado limites de alcances sociais diversos durante a história ática, o fato, como salienta Leão¹⁴², é que, em sua maioria, os membros do corpo cívico haviam “adquirido o estatuto de cidadão (*polites*) juntamente com a herança própria de um filho legítimo, portanto de alguém que havia nascido de forma regular (e como tal havia sido publicamente reconhecido), no seio de uma família de cidadãos”¹⁴³. Na realidade da Atenas Clássica, a condição de cidadão pelo nascimento¹⁴⁴, então, só seria possível se a criança recém-nascida descendesse diretamente daqueles atenienses que ‘brotaram do solo ático’, daqueles que carregassem consigo o legado hereditário de Erecteu¹⁴⁵; mito assumido por Atenas, no final do séc. VI a.C., no período de Clístenes, como representação da autoctonia, como já vimos, depois de Apolo *Patroos*, cultuado a partir da viragem para séc. VI a.C., no período de Sólon; sobre o qual trataremos mais adiante.

3.2.1. Autoctonia e manipulação política

A função do mito da autoctonia de justificar relações políticas fundamentais é algo que fazia parte da realidade das *poleis*. Temos como exemplo crítico-dialético desta problemática as considerações filosóficas de Platão em *A República*. Nela, o personagem Sócrates fala sobre a importância de disseminar uma ‘mentira’ relacionada ao nascimento dos cidadãos, para convencê-los de seu compromisso com a defesa da *polis*, para justificar a distinção de classes

¹⁴⁰ Leão (2005a, 65).

¹⁴¹ Esta caracterização dos *metoikoi* é apresentada de forma pormenorizada por Leão (2005a, 64-66).

¹⁴² Leão (2011, 106).

¹⁴³ Os princípios legais relacionados à atribuição da cidadania dos quais o estatuto de *autochthon* era o primeiro, são apresentados em Leão (2005a, 2010 e 2011).

¹⁴⁴ É preciso ter claro que havia outras formas de ascensão de um indivíduo ao estatuto de cidadão, e com níveis diferentes de direitos de participação nos assuntos e eventos da *polis*, como expõe Leão (2005a) em seu estudo *Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária*.

¹⁴⁵ Mossé (1999, 41), na tradução de Carreira, explica que “em Atenas [clássica] eram portanto cidadãos as crianças nascidas de um pai cidadão e de uma mãe filha de cidadão, unidos pelo casamento legítimo. Em grego havia dois termos para designar o cidadão: *astos* e *polites*. *Aste*, feminino de *astos*, utilizava-se para designar a mulher ateniense por nascimento. Em contrapartida, *politís*, o feminino de *polites*, só aparece muito raramente. Supõe-se que *astos* designava aquele que pertencia à comunidade ateniense, enquanto *polites* designava o Ateniense enquanto participante na vida política”. Essa prerrogativa de nascimento de pais que sejam ambos cidadãos para a obtenção da cidadania pela criança na Atenas clássica é apontada também na *Constituição dos Atenienses* (42, 1) – vide Leão (2009).

na forma de uma diferenciação dos indivíduos dentro da cidade e para afirmar a posse da terra (*enktesis*) entre um grupo de famílias.

Essa mentira é o mito da autoctonia¹⁴⁶, o qual, nas palavras de Sócrates (*Rep.* 414c), “não é uma mentira nova, mas da Fenícia¹⁴⁷, coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós [os Atenienses], nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão”¹⁴⁸. Mesmo considerando a ironia com que Platão apresenta a questão, em um discurso que exala uma crítica aguda aos mecanismos usados em Atenas para justificar sua organização política, o texto do filósofo ateniense é uma representação paródica de uma crença corrente usada para determinar uma ordem social comum nas cidades-estado gregas.

A cidadania, como vimos, era uma questão inicialmente outorgada considerando como critério primeiro o nascimento do indivíduo, ou seja, a autoctonia no sentido mítico de ter-se ‘brotado da terra’. Essa aplicação do mito da autoctonia faz com que a sua ideia converta-se em critério político, o qual passa a ter uma importância sem igual para o reconhecimento de um ‘cidadão natural’, gerado pela terra e não criado pelos homens. Emerge, então, uma ideia que se desenvolve no seio da coletividade e na *psyche* de cada indivíduo como uma verdade, disseminando-se na forma daquele ‘sentimento de pertença mútua’ em relação à terra. Essa verdade se espalha por meio da persuasão, para a qual o espaço mítico é campo fértil, como continua a desenvolver o Sócrates de *A República* (414d-e) de Platão:

Tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento¹⁴⁹; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra [*γηγενῶν*]¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Platão em nenhum momento usa o termo ‘autoctonia’, apenas o termo *gegenon* (*γηγενῶν*) para se referir à mentira a ser disseminada relacionada ao nascimento e que se configura no que hoje denominamos de ‘mito da autoctonia’.

¹⁴⁷ Neste passo, como bem destacou Pereira (2014, 154), em nota na sua tradução de *A República* de Platão, Sócrates refere-se ao mito de Cadmo, o Fenício que semeou o solo da Beócia com os dentes do dragão filho de Ares morto por ele ao chegar à terra onde se ergueria a cidade de Tebas, e dos quais nasceram os *Spartoi*.

¹⁴⁸ Vide a tradução de Pereira (2014), a qual doravante adotaremos.

¹⁴⁹ Aqui o personagem Sócrates faz uma alusão direta aos *Spartoi*, os guerreiros que brotaram armados do seio da terra semeada por Cadmo.

¹⁵⁰ O termo *geneges* usado por Platão apresenta apenas uma das acepções do termo *autochthon*, e

Neste passo do texto de Platão, vê-se inicialmente a proposição da autoctonia dentro de uma perspectiva mítica, como motivação para o estabelecimento de laços afetivos com a terra que ‘deu à luz’ o indivíduo que, tendo ‘nascido da terra’ tem por dever e por gratidão defendê-la, porque esta defesa significa também resguardar a ‘vida boa’ que apenas a terra-mãe pode oferecer ao seu filho. Ao filho cabe o cuidado especial com a mãe e por extensão o cuidado e a cumplicidade com os irmãos nascidos do ventre da mesma terra. A *polis* vista desta maneira transforma-se em uma irmandade em que todos são responsáveis pelos outros e a vida coletiva passa a depender diretamente da atuação de cada cidadão. O cidadão é, então, naturalmente responsável pela vida da *patris* e dos seus irmãos, assim como o coletivo da *patris* é também responsável por zelar pela vida do *autochthon*. Feitas estas considerações iniciais, Sócrates dá continuidade à exposição (*Rep.* 415a):

Ouve, no entanto, o resto do mito. Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices¹⁵¹.

A ironia platônica na voz de Sócrates passa a atrelar a autoctonia como mito à uma perspectiva agora política. O mito converte-se em uma justificativa para o estabelecimento de uma organização política profundamente sectária para a *polis* que perpassa os planos jurídico, social e econômico, e que está ligada a uma ideia de natureza e de origem convencionada por alguns poucos, mas convincente. Esta nova organização da *polis* se realiza com base em um *mythos* e se assemelha às posteriores concepções aristotélicas apresentadas em *A Política*, em que o Estagirita¹⁵² afirma ser o nascimento que define quais indivíduos são destinados a mandar ou governar e quais a obedecer. É o nascimento que define a natureza do indivíduo.

significa, à letra, ‘nascido da terra’, como esclarecem Rosivach (1987, 296) e Zacharia (2003, 56). O termo *autochthon*, por sua vez, é mais abrangente, como já explicado anteriormente.

¹⁵¹ Pereira (2014, 156), em nota de sua tradução de Platão, chama a atenção para a relação que Sócrates estabelece com o mito das idades do homem narradas por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* (vv. 109-201), as quais também são designadas pelos nomes dos mesmos metais usados no discurso de Sócrates em Platão. A estudiosa observa ainda que a proposição feita em *A República* não tem qualquer intuito de uma organização de caráter histórico, como havia no texto de Hesíodo, “predominantemente etiológico”. É certo que, como aponta Pereira, Platão não tem pretensões históricas para seu texto proferido pela voz do personagem Sócrates, contudo, é explícito, a nosso ver, o intuito crítico, ao estabelecer uma reflexão irônica às leis e à política de divisão de classes na *polis*, a qual, na perspectiva platônica, era governada por uma classe social que fazia uso dos mitos para impor um regime de governo demagógico, disfarçado sob a máscara da democracia.

¹⁵² Vide Aristóteles (*Pol.*1254a21-24), na tradução de Amaral e Gomes (1998).

A identificação e a divisão das classes sociais dentro da *polis* a partir da referência aos mesmos metais utilizados por Hesíodo (ouro, prata, bronze e ferro) para denominar, qualificar e atribuir um valor a cada uma das cinco raças do homem em *Os trabalhos e os dias* não é por acaso. Em seu poema, Hesíodo propõe uma representação da forma como se originou e se organizou o mundo dos mortais, apontando limitações e deveres do homem pelas diferentes raças a que pertence, propondo uma fundamentação para a condição humana no mundo natural.

O poeta faz uso de um sistema mítico para desenhar a história da existência de raças que se sucedem com o passar da história sem que tenham aparentemente coexistido no tempo. A última proposta por Hesíodo é aquela à qual o próprio poeta afirma pertencer: a raça de ferro. A designação das raças humanas pela relação com os metais acaba por atribuir um valor essencial, uma natureza¹⁵³, para cada raça e, muito provavelmente, pelo princípio da *mimesis*, partem da leitura de valores e de relações sociais associadas a elementos míticos que se tornam religiosos e, por isso, fundamento para o estabelecimento de uma verdade histórica¹⁵⁴.

Vernant¹⁵⁵ salienta o fato de que Hesíodo parece não apresentar uma preocupação cronológica para a apresentação das raças, haja vista seu desconhecimento da noção de unidade e homogeneidade temporal sob a qual as raças teriam se fixado em local definitivo. Cada raça teria uma existência temporal própria que exprime sua natureza e assim suas atividades, qualidades, defeitos e seu *status* em contraposição às demais raças. Hesíodo não teria seguido uma sequência linear de aparição de cada raça. Para o estudioso, se Hesíodo coloca a raça de ouro como a primeira a “figurar no início da sua narrativa, é porque ela encarna as virtudes – simbolizadas pelo ouro – que ocupam o cume de uma escala de valores atemporais. A sucessão das raças no tempo reproduz uma ordem hierárquica permanente do universo”¹⁵⁶.

De resto, Vernant considera ainda que o ordenamento das raças¹⁵⁷ não constitui um quadro de decadência contínua, mas um ciclo renovável, em que as raças voltariam a aparecer

¹⁵³ Aqui tomamos o termo ‘natureza’ a partir da perspectiva aristotélica, de que a natureza dos seres e das coisas está relacionada com sua origem e sua finalidade, já apontada por nós em nota imediatamente anterior.

¹⁵⁴ Lafer (2006, 13, nota 1), na introdução a sua tradução para o poema de Hesíodo, observa que o *Os trabalhos e os dias* “é uma unidade harmônica onde tudo o que é dito pelo poeta é por ele mesmo chamado de verdades (*etetyma*, v. 10) tanto no que se refere às narrativas míticas quanto aos conselhos práticos”.

¹⁵⁵ Vide Vernant (2008b, 31-35).

¹⁵⁶ Vernant (2008b, 31), na tradução de Sarian.

¹⁵⁷ Faz-se importante salientar a inserção da raça de heróis como se sua aparição rompesse com o ordenamento das demais designadas pelos metais, o que não ocorre necessariamente, tendo vista que o surgimento das raças não obedeceria uma ordenação cronológica, apesar de seguir uma hierarquia baseada na virtude, o que se traduz na denominação destas pelos diferentes metais. Acerca desta diferenciação na denominação, Vernant (2008b, 29), na tradução de Sarian, observa que “o que interessa essencialmente para Hesíodo, no caso dos heróis, não é a sua existência terrestre, mas o seu destino póstumo. Já para cada uma das outras raças, Hesíodo indica, de

em outro momento do tempo, se considerarmos as palavras de Hesíodo que introduzem a raça de ferro: “Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, / mais cedo tivesse morrido ou nascido depois”¹⁵⁸, em que o poeta parece afirmar que raças mais virtuosas o antecederam e que ainda o sucederão, em um lamento por pertencer a uma raça em que impera a dialética entra a *dike* (justiça) e a *hybris* (excesso), em que a segunda triunfa sobre a primeira.

Platão, em seu texto, reutiliza a nomenclatura dos metais e das raças em um novo contexto, a fim de, a partir dos valores que representam, estabelecer uma relação com a organização da sociedade da *polis* ateniense. Neste novo contexto, os metais passam a caracterizar as classes dos cidadãos, as quais, diferentemente das raças propostas por Hesíodo, coexistem e convivem e relacionam-se umas com as outras observando as atribuições naturais, inquestionáveis e imutáveis dadas a cada uma delas. Esta estrutura, relacionada à ideia da manipulação do mito da autoctonia, é o núcleo da reflexão que Platão propõe acerca do valor e da posição social dos indivíduos serem estabelecidos pelo seu nascimento, por sua origem, por sua ‘natureza’.

Da comparação e da recontextualização do mito das raças de Hesíodo feita por Platão, emerge uma crítica à concepção mítica corrente entre os Gregos de que certos indivíduos, por afirmarem a si mesmos como descendentes diretos do mito da autoctonia, deveriam naturalmente desfrutar de poderes, direitos e bens diferenciados dos demais. A estes denominar-se-iam ‘eupátridas’ (*eupatridai*), os ‘bem-nascidos’.

A relação feita por Platão entre a proposição do personagem Sócrates e a narrativa mítica organizada séculos antes por Hesíodo, consiste em uma forte crítica feita na forma de uma leitura comparativa em que o valor social e individual da pessoa dependeria exclusivamente do seu nascimento, o qual determinaria a sua natureza, e que dificultaria ou mesmo impediria a ele qualquer possibilidade de ascensão social significativa a outro estatuto, como afirma o Sócrates de Platão (*Rep.* 415a-c):

Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores

um lado, o que foi a sua vida na terra; de outro, no que ela se tornou uma vez abandonada a luz do sol. O mito atenderia assim a uma preocupação dupla: de início, expor a degradação moral crescente da humanidade; em seguida, fazer conhecer o destino, para além da morte, das gerações sucessivas. [...] Apenas os heróis não se beneficiam de uma transformação que só lhes poderia dar o que já possuem: são heróis, e heróis permanecem”.

¹⁵⁸ Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (vv. 174-175), na tradução de Lafer (2006).

guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua formação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse.

A necessidade da manutenção de uma pureza de raça é expressa neste novo momento do discurso do personagem Sócrates no texto de Platão. A mistura entre raças deveria ser evitada, como se fosse uma proposição divina. Todavia, caso ocorresse, entre os misturados ao ouro, por ‘descuido’ alguma mistura, os filhos deste ‘erro’ deveriam ser inseridos, como bastardos que seriam, na classe inferior à qual estivessem ligados, a fim de manter a pureza da classe mais superior. Contudo, seria possível ainda ser encaminhada à classe superior uma criança nascida entre as raças menos virtuosas, se o valor superior lhe fosse reconhecido. Um dos argumentos que justificaria esse direcionamento do filho bastardo, cujo valor não fosse reconhecido, seria a própria fragilidade à qual estaria exposta a *polis* caso viesse a ser defendida por um guardião não-nascido da raça destinada a ser responsável pela segurança da *patris*.

A proposição platônica de atribuição de valores aos indivíduos da *polis* pela comparação e recontextualização do mito das raças, apresentados em *Os trabalhos e os dias*, possibilita o entendimento, a partir do discurso de Platão, da existência de uma organização social e política notadamente sectária em Atenas, cuja estruturação estaria ligada diretamente à autoctonia, e ao uso do mito para justificar essa estratificação social.

O uso do mito da autoctonia para justificar a existência de uma supremacia legítima de um grupo de cidadãos sobre os demais habitantes demonstra a importância do *mythos* para estabelecer uma organização aristocrática para a *polis*, seja num regime democrático, como o que se instaura a partir de Clístenes em Atenas, seja em oligarquias, como na Tebas representada nas tragédias áticas. Neste contexto, a ligação direta dos cidadãos-autóctones com o mito de origem e com a terra-mãe também significava a detenção de riquezas e de posses que diferenciavam uma determinada classe mesmo entre os demais membros da *politeia*, reafirmando e justificando a existência de uma *eugeneia*¹⁵⁹ que seria própria dos *autochthones*.

¹⁵⁹ Essa perspectiva foi apresentada também por Rosivach (1987, 301), ao considerar que a simbologia da autoctonia era um veículo para a expressão da política e das crenças ideológicas ligadas à Atenas democrática que começa a surgir à altura do séc. V. A autoctonia seria um elemento fundamental para afirmar a antiguidade da *polis* Ática, a pureza e a superioridade dos atenienses em relação a outras cidades, ao incutir a ideia de que os

O mesmo Platão, no *Menéxeno* (237b-237c), ironiza sobre a ideia de *eugeneia* que certos *gene* atribuíam a si mesmos, ao insinuar que estes nobres propositadamente ignoravam o fato de seus antepassados poderem ser emigrantes de outras paragens e não indivíduos que ‘brotaram’ do solo ático, como efetivamente afirmavam, configurando mais uma vez a manipulação do mito de autoctonia para alimentar uma mentira elaborada a fim de fundamentar e justificar a organização política e a distribuição de direitos e poderes dela decorrente. Segue o passo:

No que se refere à nobreza de nascimento (*eugeneia*), a sua primeira reivindicação é de que, na origem, os seus antepassados (*progonoi*) não eram imigrantes (*epelys*), nem os filhos deles poderiam ser vistos como estrangeiros (*metoikein*) nesta terra, por terem vindo de outras paragens; pelo contrário, são *autochthones* a morar e a viver na sua verdadeira pátria; e não foram alimentados por uma qualquer madrastra (*metryia*), como acontece com outros, mas pela terra-mãe (*meter chora*) onde habitam, a qual os gerou e alimentou e que hoje, na hora da sua morte, os acolhe de novo no seio do lar. É assim da maior justiça que começemos por honrar essa mãe (*meter*), pois ao fazê-lo estamos igualmente a honrar a nobreza de nascimento (*eugeneia*) destes heróis¹⁶⁰.

O passo revela a importância política da autoctonia como fundamento que assegura a supremacia de uma classe de homens caracterizados pela nobreza que decorre justamente da relação com a terra-mãe. Os “heróis” antepassados, os que brotaram do solo pátrio, bem como a terra que lhes deu a vida e a que tomam como “mãe”, precisam ser honrados, por meio do respeito aos que deles diretamente descendem e que herdaram sua irrefutável nobreza. Respeito que se justificaria por todas as características e diferenças congênicas já sugeridas por Platão no texto da *República* pela comparação com o mito das raças de Hesíodo.

Por outro lado, diante da manipulação do mito da autoctonia para fins políticos, no passo retirado do *Menéxeno*, Platão refere-se claramente também a aspectos relacionados ao plano mítico, a saber: a crença na pátria como terra-mãe; o sentimento que denominamos de ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra que gerou o filho *autochthon*, que existe para o alimentar com seus frutos ao mesmo tempo que ele só pode ser alimentado por ela, sentimento que revela-se ainda na necessidade de ser devolvido a esta mãe na morte para seu devido

atenienses eram melhores que os outros, por terem raízes tão profundas e antigas que extrapolavam o alcance da memória, deixando claro que a *polis* ateniense seria tão antiga que ninguém se mostraria capaz de saber quando foi fundada, o que eliminaria também a possibilidade de questionamento do próprio mito da autoctonia sobre o qual se baseava a organização de classes na *polis* e a própria concepção de democracia em Atenas.

¹⁶⁰ Passo traduzido por Leão (2012a, 58).

acolhimento. Ademais, acerca desta relação entre mítico/místico/político presente na ironia da sátira do texto platônico, parece-nos interessante lermos a interpretação de Leão¹⁶¹, para quem o passo do *Menéxeno*

remete para a importância que a noção de uma relação privilegiada com a terra nutriz detinha no imaginário grego em geral e no ateniense em particular. E se é inegável que essa ideia se desenvolveu ao serviço da propaganda política e ideológica no mito da autoctonia, a sua presença pode detectar-se também no substrato sociológico que justifica uma prerrogativa específica do estatuto do *polites*: o direito de possuir terra e os bens que nela assentam as suas fundações (as casas), bem como a capacidade de os transmitir aos descendentes. Isso ajuda a entender a relevância atribuída à *enktesis*, que só era concedida a elementos estranhos ao corpo cívico na sequência de um procedimento destinado a honrar alguém com especial deferência.

Um outro texto que também anuncia a *eugeneia* de alguns homens sobre outros a partir da autoctonia é o passo retirado do *Epitaphios*¹⁶² (60:4) e atribuído a Demóstenes, o qual, despido das ironias que caracterizam os textos críticos de Platão, faz referência a uma diferenciação natural entre a classe dos cidadãos áticos pela nobreza do nascimento daqueles que descendem diretamente dos primeiros *autochthones* e uma outra classe formada por emigrantes de outras *poleis*, tomados como filhos adotivos:

A nobreza (*eugeneia*) destes homens tem sido reconhecida, desde tempos imemoriais, pela humanidade inteira. Pois cada um deles e dos seus antepassados mais remotos pode traçar a ascendência, um a um, não apenas ao pai biológico, mas também a toda a pátria (*patris*), em comum, à qual se diz que pertencem como *autochthones*. Com efeito, somente eles, entre toda a humanidade, brotaram dela e, depois de nela habitarem, a passaram aos seus descendentes. Por isso, é com justiça que se pode assumir que os que vieram como emigrantes (*epelydes*) para estas pólis, e se designam por cidadãos iguais (*politai homoioi*), são na verdade comparáveis aos filhos adoptivos (*eispoietai paides*), enquanto aqueles são cidadãos legítimos (*gnesioi politai*), nascidos da própria pátria.

No discurso fúnebre de Demóstenes, vê-se o reconhecimento da ligação mística e essencial entre *autochthon* e *patris* a qual pode ultrapassar a própria morte. Tomada no plano político, essa ligação atribuiria aos cidadãos-autóctones descendentes diretos do mito ancestral uma *eugeneia* e, por meio dessa, naturalmente, se assentam em um patamar político superior

¹⁶¹ Leão (2012a, 58-59).

¹⁶² Citado e traduzido do grego por Leão (2010, 455) e Leão (2011, 110-111).

na *polis*, como observou Demóstenes. Nascidos da própria pátria, os *autochthones* representariam, historicamente e politicamente, os pilares de sustentação e a origem da própria *patris*. São eles, assim, em meio a toda a humanidade, os únicos a terem o direito natural de possuir e habitar a terra (*enktesis*) de onde ‘brotaram’ e de transmitir a posse desta a seus descendentes¹⁶³. A autoctonia e a cidadania legítimas tornam inquestionável a ascensão do *autochthon* e seu domínio sobre os demais habitantes da *polis*.

Ambos os passos, de Platão e de Demóstenes, confirmam ainda a ideia de que, entre os Atenienses, a autoctonia, com seus aspectos históricos e éticos, é algo que caracteriza e está na base da formação da identidade individual e social dos cidadãos da *polis* e que tem origens no mito, é alimentado como uma ligação e um sentimento congênitos e manipulado pelas circunstâncias históricas e políticas. Se não há nobreza e cidadania natural sem a relação de autoctonia, então é ela que fundamenta e se coloca dentro de toda a ideia de civilização, de *polis* e de *politeia*, seja na democracia ateniense, seja na oligarquia tebana representada nas tragédias, tanto na vida interna da cidade quanto nas relações externas com outras cidades e povos.

Nesta perspectiva de leitura da autoctonia como forma de estabelecimento de poderes e de organização da *polis*, Valdés Guía¹⁶⁴ tece apontamentos esclarecedores referentes à autoctonia ateniense relacionada com o culto de Erecteu no séc. VI a.C., à época das profundas reformas políticas implementadas por Clístenes, sublinhando a forma como este culto consolidou-se entre os Atenienses, a exemplo de um fato semelhante ocorrido entre os séculos VII e VI a.C., e que estaria diretamente associado às mudanças desenvolvidas por Sólon, no séc. VII a.C., para alargar a concessão de cidadania, como fez Clístenes anos depois:

La ideología de la autoctonía ateniense en el s. V, en el sentido de “nacimiento de la tierra” de los ciudadanos, estaba fundamentalmente asentada o proyectada en el mito de su ancestro Erecteo/Erictonio, nacido de la Tierra y de Hefesto y criado por Atenea. [...]
Generalmente se considera que este complejo mítico de la autoctonía es una creación del s. V y corresponde a una ideología cívica y política “igualadora” propia de la ciudad democrática. Es en este siglo, en efecto, cuando florecen las representaciones y las alusiones literarias a estos mitos. De hecho, la primera representación del nacimiento de Erictonio [o Erecteu] data del 500, pocos años después de la reforma clisténica.

¹⁶³ Vide Leão (2010, 459).

¹⁶⁴ Valdés Guía (2008).

Antes de nos debruçarmos nos apontamentos de Valdés Guía, a fim de clarificar os motivos pelos quais a primeira representação e, provavelmente, a efetivação do culto de Erecteu como mito de autoctonia ocorrer apenas alguns anos depois de sua proposição entre as mudanças clistênicas, vale lembrarmos um importante momento da discussão dos personagens Sócrates e Gláucon, respectivamente, em *A República* (415c-d) de Platão, que corresponde ao desfecho da proposta de Sócrates para a criação de um mito de autoctonia entre os Atenienses, para justificar a estratificação social dentro da *polis*:

[...] Sabes de algum expediente para fazer acreditar neste mito?

– Nenhum, para que esses homens creiam nele; mas talvez para os filhos deles, para os que vierem após eles, e os demais homens.

– Isso até seria ótimo para lhes aumentar a dedicação pela cidade e de uns pelos outros. Compreendo mais ou menos as tuas palavras.

– Será conforme os caminhos por onde a fama quiser conduzir esta história¹⁶⁵.

A proposição de Gláucon revela como, provavelmente, ocorreria a assimilação do mito da autoctonia pela sociedade a partir da manipulação deste no contexto político. Seria necessário que algum tempo fosse transcorrido e mesmo a passagem de gerações, haja vista que os mais velhos já teriam incutido em sua *psyche* a devoção e a afeição ligadas a outro mito. A inauguração deveria ser implementada aos poucos, à medida que o *demos* fosse religiosamente educado sobre os novos preceitos ideológicos e políticos vigentes. Contudo, este processo lento de gestação do mito entre o *demos* não impediria a execução imediata das transformações cívicas e políticas, que necessitavam ser feitas de imediato. O que vê neste mecanismo de mudança social é a manipulação do plano mítico em favor do plano político, para alimentar a *psyche* dos indivíduos no plano místico.

Sublinhada a situação proposta por Platão e a relação desta com a realidade ateniense, voltemos às palavras de Valdés Guía. A estudiosa observa que a transformação do mito em um conceito de valor ideológico, jurídico e político, no caso do séc. V, assentava-se sobre o mito de Erecteu. O culto a este *mythos* teria sido inaugurado e consolidado como parte das mudanças propostas por Clístenes, ao final do séc. VI, em que se implementou uma ideologia cívica e política de equidade dentro da *polis* ateniense. Não seria por coincidência, então, como aponta Valdés Guía, que a primeira representação do mito relacionado ao nascimento de Erecteu data

¹⁶⁵ Vide a tradução de Pereira (2014).

do ano 500 a.C., poucos anos após da reforma cívica empreitada por Clístenes¹⁶⁶, por volta de 508 a.C., que daria fim à tirania e iniciaria a democracia em Atenas. É neste contexto que Valdés Guía¹⁶⁷ entende ainda que

[...] la autoctonía tiene un proceso de gestación y un momento de “creación” que puede remontarse al arcaísmo y que coincide, éste último, con los desarrollos políticos y sociales del s. VI, es decir, la integración cívica, institucional, religiosa y cultural del *demos* (campesinos y artesanos fundamentalmente) en la ciudadanía. Esta “creación” ideológica y mítica aprovecha elementos ya presentes tanto desde el punto de vista ideológico, como cultural y mítico en Atenas de momentos anteriores (al menos desde el alto arcaísmo), como pueden ser el valor de la *eugeneia* o buen nacimiento de los *aristoi* que empieza a transferirse al *demos* [...] a partir de Solón, o el mismo concepto de “nacimiento de la tierra” [...] y del vínculo con la Tierra ática proyectado y expresado en fiestas como las Genesias ya desde el s. VII, fiestas que también experimentan una transformación con las reformas de Sólon.

Neste panorama apresentado por Valdés Guía, vemos que as mudanças no mito da autoctonia, desenvolvidas a partir das transformações políticas e sociais propostas por Clístenes, teriam aproveitado elementos ideológicos e míticos já presentes na cultura ateniense desde tempos mais arcaicos. Além disso, ao considerar a genealogia do mito de Erecteu, vemos que este descende diretamente de Apolo *Patroos*.

Valdés Guía¹⁶⁸ propõe que o mito da autoctonia assumido e acolhido pelos atenienses no séc. V teve um processo de gestação e criação que remonta ao culto do deus Apolo¹⁶⁹ como *Patroos* no séc. VI. Na mitologia, o deus é pai de Íon, que, por sua vez, é também neto de Erecteu e considerado no plano mítico como pai dos povos Jônicos, ou Iônicos, a que pertencem os Atenienses. A inauguração do culto de Apolo *Patroos* no séc. VI, segundo a pesquisadora,

¹⁶⁶ Não cabe aqui entramos em detalhes relativos às reformas realizadas por Clístenes. De resto, os pormenores que compõem as transformações clistênicas podem ser observados nos relatos da *Constituição dos Atenienses*, de autoria atribuída a Aristóteles, ou ainda nas análises ricamente elaboradas por Ferreira e Leão (2010, 119, 145).

¹⁶⁷ Valdés Guía (2008, 106).

¹⁶⁸ Vide Valdés Guía (2008, 21).

¹⁶⁹ Apolo é, pela mitologia, o pai de Íon. O *mythos* da união de Apolo e Creúsa e do filho que dela frutificou é explorado também por Eurípides em sua tragédia intitulada *Íon*. Uma tragédia que centraliza seu enredo também na discussão da autoctonia. Rosivach (1977) e Leão (2011) apresentam interessantes estudos dessa tragédia escrita por Eurípides, em que destacam a discussão da legitimidade da autoctonia e da cidadania de Íon. Contudo, como observa Leão (2011, 120), “a autoctonia falou mais forte nos bastidores da acção, mas na aparência respeitaram-se as regras do convívio social”. Assim a autoctonia de Íon acabou sendo reconhecida pela linhagem feminina de Creúsa, que descendia de Erecteu.

vincula-se diretamente à renovação das instituições de expressão da cidadania emanada das reformas promovidas por Sólon¹⁷⁰.

Para Valdés Guía, o culto de Apolo *Patroos* contribuiu fortemente, em um plano religioso e mítico, para a afirmação de um conceito de ancestralidade ligada à terra que teria como finalidade ampliar e intensificar a participação dos atenienses na *politeia*. Nesta ocasião, passou-se a afirmar a *eugeneia* e o bom nascimento de uma classe de indivíduos tomados como *aristoi* e, assim, o alargamento da concessão da cidadania a muitos *gene* que antes não tinham direito natural de integrar a *politeia*, além da reintegração de muitos *atimoi* ao *demos*, tudo mediante o alargamento da cidadania pelas leis criadas por Sólon. Na concepção de Valdés Guía¹⁷¹, há dois eixos relacionados a essa nova participação política dos cidadãos na *politeia* a partir da concepção de autoctonia assentada no culto de Apolo *Patroos*.

El primero y principal es la integración del *demos* en la *politeia* que tiene dos vertientes interconectadas como son su inclusión en la ciudadanía, e estos momentos en el marco de las fratrías, de las que se constituye en nuevo dios Apolo *Patroos*, y su participación activa (aunque restringida) en instituciones deliberativas y judiciales de la ciudad, principalmente la Heliea, de la que es patrón igualmente (como en el caso de las fratrías) Apolo *Patroos* (junto a Zeus *Basileus* y Deméter). Este eje constituye la principal novedad de Solón pues no introduce (o reintroduce) en la ciudadanía al *demos*, muchos de cuyos miembros serían considerados anteriormente *atimoi*, sino que les da, posiblemente por primera vez en la historia de Atenas, un papel activo, aunque también restringido, en el gobierno y la justicia a través de instituciones como la Heliea/el Consejo, además de la Asamblea, e los que estaría presente también por primera vez el control por parte del *demos* de la actividad de los magistrados a través de la apelación a la sentencia de un magistrado de la docimasia y de la rendición de cuentas de los mismos.

Em relação ao primeiro eixo, mesmo tendo Apolo *Patroos* como divindade ancestral, e acreditando-se nascidos de Geia (ou Gaia, a Terra) e Hélios (o Sol, também identificado como Apolo), os Atenienses inauguraram o culto ao deus no momento em que se tornou de grande importância a reafirmação do compromisso do cidadão com sua terra, com sua *polis*, como parte da proposta de reestruturação social promovida por Sólon nos âmbitos ideológico, político e econômico.

¹⁷⁰ Acerca dos pormenores relacionados às leis criadas por Sólon no séc. VII, vide, por exemplo, Leão (2001, 281-399), Ferreira e Leão (2010, 31-82).

¹⁷¹ Valdés Guía (2008, 27-28).

O uso do mito da autoctonia de Apolo *Patroos* na implementação das reformas de Sólon foi importante porque rompeu com a exclusividade de poder dos aristocratas de linhagem, o que parece ter possibilitado o reconhecimento destas famílias como eupátridas e estendido ao *demos* o estabelecimento de linhagens formadas por agricultores (*agroikoi*) e artesãos (*demiourgoi*), que passariam a ser tomados também como *autochthones*¹⁷². Este alargamento da cidadania consistiu em uma ação que, provavelmente, fortaleceu a economia e o compromisso cívico com a *polis*, porque alargava o número de cidadãos que poderiam e deveriam participar de instituições governamentais como a Eclésia e o Conselho dos Quatrocentos, que foi criado por Sólon e integrava participantes oriundos de cada uma das antigas tribos iônicas. Desta forma, mais fratrias poderiam fazer parte do *demos* e das atividades cívicas. Como assinalou Valdés Guía, as medidas de Sólon fizeram que, pela primeira vez, o *demos* passasse inclusive a exercer atividades de magistratura. Por suas características, as novidades políticas assistidas no tempo de Sólon já aproximavam Atenas, ainda que tenuamente, do regime democrático que mais tarde se estabeleceria pelas reformas de Clístenes.

Além deste alargamento da cidadania a fratrias que antes eram apartadas, a partir da adoção de Apolo *Patroos* como mito de sua origem como parte das medidas de reforma de Sólon, os Atenienses iniciaram um novo momento de sua vida social, ao proporcionar inclusive o regresso na vida pública, ainda que de forma restrita, dos cidadãos que haviam perdido seus direitos civis e se tornado escravos por problemas de endividamento, mediante a *seisachtheia*¹⁷³. A *seisachtheia* consistia em um conjunto de medidas emergenciais que determinava “o cancelamento de dívidas e a proibição da escravatura derivada da impossibilidade de pagar empréstimos anteriormente contraídos”¹⁷⁴, o que permitiu a reintegração destes cidadãos à estrutura econômica e cívica da *polis*.

Mais que a retomada de um estatuto, o que se propôs com tais medidas de alargamento da cidadania, foi uma reafirmação e o fortalecimento dos laços e deveres que cada cidadão-autóctone deve ter com a *polis*. Esta reafirmação se daria pelo aumento da participação ativa do *demos* na vida coletiva, por meio do respeito e da submissão às leis, da contribuição com a manutenção da justiça e da segurança e pelo zelo por seu próprio bem-estar, a fim de desempenhar, desta maneira, com mais ética e correção seu papel dentro da *polis*.

¹⁷² Sobre esta questão vide Valdés Guía (2008, 29).

¹⁷³ Os pormenores da *seisachtheia* são abordados e analisados por Leão (2001, 282-290) e Ferreira e Leão (2010, 43-50).

¹⁷⁴ Ferreira e Leão (2010, 262).

El segundo “eje” en el que se ve implicado igualmente Apolo *Patroos*, también presumiblemente en época de Solón, concierne a un sector más restringido de la ciudadanía ateniense, a la clase en la que se elegía a los arcontes *aristinden kai ploutinden* (Arist., *Ath.* 3.1), es decir las familias ricas y de linaje. En este contexto Apolo *Patroos* viene a sancionar dos novedades también importantes: en primer lugar, la posibilidad de elegir arcontes no sólo a miembros de las familias de linaje (*gene*) [...], en segundo lugar, la ampliación de la exégesis de las “leyes ancestrales” o *patria*, tradicionalmente realizada por familias (y sacerdotes) Eupátridas y Eumólpidas, a otros *gene* a los que se da una especial relevancia estos momentos.

[...]

Con el establecimiento del principio plutocrático Solón rompe institucionalmente con la exclusividad de los aristócratas de linaje [...]. Esta ruptura/continuidad se realiza en el terreno político e institucional pero es, al mismo tiempo, ideológica, dado que los cambios se manifiestan no sólo en instituciones con la ampliación al *demos* de nociones como la de “ancestralidad – vínculo con la Tierra” estrechamente asociada a la “*eugeneia*”, buen linaje.

Este segundo eixo relacionado à inauguração do culto de Apolo *Patroos* compreendido por Valdés Guía refere-se a duas novidades também oriundas do novo mito da autoctonia: (1) a possibilidade de eleição de membros de outras fratrias que não faziam parte dos *eupatridai* para os cargos de arcontes¹⁷⁵, direito que passa a se estender a todos aqueles *autochthones* que possuíam bens suficientes para serem respeitados¹⁷⁶ e não apenas entre os *eupatridai*, considerados as famílias de linhagem nobre; (2) a ampliação da exegese, da interpretação, das leis ancestrais, antes, por tradição, realizada apenas pelos bem-nascidos (*eupatridai*) e sacerdotes.

A nova proposta de regime político implantado por Sólon na forma de uma plutocracia, como aponta Valdés Guía, teria causado uma ruptura significativa com a exclusividade de poder

¹⁷⁵ Segundo Ferreira e Leão (2010, 251), “o termo aplica-se aos magistrados que *desempenham* determinada função ou cargo (*arche*). Em Atenas, o arcontado terá nascido da fragmentação do poder inicial do rei em três magistrados: arconte-epónimo (que dava nome ao ano), arconte-rei e polemarcho”.

¹⁷⁶ Sobre esses requisitos necessários para a participação na *politeia*, consta na *Constituição dos Atenienses* (7.3-4) – aqui adotada a tradução de Leão (2009) – que Sólon “organizou o corpo de cidadãos da seguinte maneira: tendo em conta o rendimento, dividiu-os em quatro classes, tal como já antes acontecia: pentacosiomédimos (*pentakosiomedimnoi*), cavaleiros (*hippeis*), zeugitas (*zeugitai*) e tetas (*thetes*). Distribuiu as magistraturas mais importantes pelos pentacosiomédimos, cavaleiros e zeugitas, a saber, os nove arcontes, os tesoureiros (*tamiai*), os vendedores (*poletai*), os Onze e os colácretas (*kolakretai*), atribuindo a cada um a magistratura correspondente à dimensão do rendimento; porém à classe dos tetas concedeu somente que fizesse parte da assembleia e dos tribunais. Deveria pertencer à classe dos pentacosiomédimos quem, da sua propriedade, retirasse quinhentas medidas ao todo, entre produtos secos e líquidos, e à classe dos cavaleiros quem produzisse trezentas medidas. Alguns porém identificam estes últimos com quem fosse capaz de manter um cavalo e apresentam como prova o nome da classe, que derivaria desse facto, e as oferendas dos antigos. [...] Em todo o caso, faz mais sentido que eles fossem divididos de acordo com as medidas de produção, à imagem dos pentacosiomédimos. À classe dos zeugitas pertenciam os que somavam duzentas medidas ao todo. Quanto aos restantes, integravam os tetas e não tomavam parte nas magistraturas”.

exercida pelas linhagens bem-nascidas. Uma ruptura que apresentava, antes de tudo, um grande valor ideológico, porque parece ter estabelecido um novo referencial de ancestralidade, que teria transformado em *autochthones* indivíduos e famílias que antes eram tidos como indignos de cidadania. Por outro lado, no plano místico, esta manipulação política do mito de ancestralidade, com o passar do tempo, também estabeleceria raízes afetivas entre os indivíduos, uma vez que, à medida que crescia a participação na *polis*, cresceria também a crença no mito da autoctonia o que amplificaria o ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris*.

Em meio a todo este cenário de mudanças alicerçadas na afirmação mítica e na manipulação política do mito da autoctonia e a consequente introjeção de novos valores os quais alimentarão o ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra na *psyche* dos cidadãos, o estatuto de *autochthon* emerge como elemento ainda mais significativo para a determinação do estatuto de cidadão (*polites*) entre os atenienses, por possibilitar o aumento na abrangência da cidadania e, assim, o fortalecimento da participação do *demos* na *polis*.

Essa importância do mito da autoctonia para o fortalecimento da *polis*, será reafirmada ainda outras vezes, como na ocasião da formação da Liga de Delos, no séc. V a.C., para justificar a hegemonia de Atenas sobre as demais cidades-estado pertencentes à Liga. Segundo Leão¹⁷⁷, a afirmação da autoctonia tornava-se cada vez mais necessária, entre os atenienses, porque se fazia fundamental, no plano ideológico, para a manutenção de uma “supremacia moral do regime democrático” bem como do “carácter natural e necessário da sua hegemonia militar, política e econômica”.

Ao que nos parece, o reconhecimento do estatuto de *autochthon* sempre foi, para os atenienses, uma forma fundamental de estabelecer uma legitimação de domínio interno e externo¹⁷⁸: interno no que se refere à organização da *polis* e à participação do *demos* na *politeia*; externo em relação ao domínio e à autoafirmação dos Atenienses frente às demais cidades referente à posse das terras que habitavam desde tempos imemoriais.

¹⁷⁷ Leão (2011, 108), refere-se aqui à importância da autoctonia para Atenas como instrumento ideológico de justificação de seu domínio sobre outras cidades após a criação da Liga do Delos, por ocasião das ameaças de invasões externas. Sobre esta questão, vide também Leão (2012b, 137).

¹⁷⁸ Leão (2011) estabelece essa relação entre autoctonia e dupla legitimação do poder ateniense referindo-se apenas ao período vivido pela Ática ao longo do séc. V a.C.

3.2.2. Autoctonia e a concepção aristotélica de cidadania na Atenas democrática

A Grécia era um território plural, dividido em comunidades autônomas, algumas pequenas outras maiores, como Atenas e Esparta. A estas sociedades autárquicas os Gregos denominaram *polis*. Mais que a noção de cidade como concentração urbana que se tem atualmente, a *polis* grega abrange também as terras onde se fazia o cultivo e o pastoreamento, consideradas, assim, neste todo como terra cívica. Porém, além ainda que a terra e suas divisões pelas práticas das diferentes atividades, a *polis* era o seu grupo de cidadãos, o que leva a considerar que, para os Helenos, eram os cidadãos a parte mais importante da *polis*, por serem eles o núcleo da sociedade. O território da *polis* e suas subdivisões seriam o lugar no espaço em que os homens organizados desenvolviam hábitos, crenças e normas, dando vida à sua civilidade¹⁷⁹.

No que se refere à cidadania (*politeia*), Aristóteles, em *A Política*, apresenta uma proposta de entendimento para o conceito que deixa clara a existência de uma relação baseada em um ‘sentimento de pertença mútua’ entre cidadão (*polites*) e cidade (*polis*). O Estagirita enfatiza o quanto a ‘vida de cidadão’ está ligada à ‘vida da cidade’ e vice-versa. Esta relação é parte integrante da essência de cada indivíduo e também da cidade, porque é a natureza de ambos. Na concepção de Aristóteles, a natureza, além de origem, é também a finalidade, como propõe o Estagirita. Assim, o cidadão não existe sem a cidade e o amadurecimento do primeiro é também a evolução da segunda na mesma proporção. Este amadurecimento realiza-se na ideia

¹⁷⁹ Sobre estas considerações acerca do sentido de *polis* entre os Gregos, vide Ferreira (2004, 13-14). No entanto, temos que discordar de Ferreira (2004, 15) quando o estudioso considera ser admissível “que a pólis seja transferível para outro sítio”, embasando sua argumentação nas palavras de Temístocles, à época da invasão persa sob o comando de Xerxes, citadas por Heródoto (6.82). A partir de nossos estudos acerca da importância dada pelos Gregos à autoctonia (os quais apresentaremos no decorrer do corpo deste trabalho), seja na forma de mitos fundadores utilizados para alimentar e fortalecer as ligações afetivas dos cidadãos com a terra que habitavam, seja na utilização da autoctonia para a atribuição da cidadania e para a determinação de poderes e direitos dentro da *polis*, verificamos que a ligação com a terra e com as raízes históricas que dela emanam emerge como um aspecto central e fundamental para a organização política da comunidade, para a construção de uma identidade coletiva e histórica e, assim, para o próprio estabelecimento da noção de *polis*. Neste sentido, a *polis* seja, na verdade, o resultado de uma soma entre cidadãos e terra a qual formaria um todo, sendo um determinante e determinado do outro reciprocamente, exercendo influências continuamente e mutuamente. Observamos ainda que as palavras transmitidas por Temístocles e dirigidas ao rei espartano parecem ter sido proferidas em uma situação extrema entre vida e morte, mas há que se perceber que, nestas mesmas palavras, o chefe ateniense insiste na permanência na Hélade: “Se tu permaneces aqui, serás um homem de bem, mas se não o fizeres arruinarás a Hélade, já que todas as nossas possibilidades nesta guerra se encontram nos navios. Vá, segue o meu conselho. Se não atendes ao que te digo, nós recolheremos as nossas famílias e nos transferiremos para Síris, na Itália” [tradução de Ferreira (2004, 15)].

de ‘autossuficiência’ (αὐτάρκεια). Transcrevemos o pensamento de Aristóteles (*Pol.* 1252b27-1253a3):

A cidade, enfim, é a comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência [αὐτάρκεια]. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza [...]. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, a auto-suficiência [αὐτάρκεια] é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens”. Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político”¹⁸⁰.

As palavras de Aristóteles mostram que a cidade (*polis*) só existe e se sustenta na unidade entre seus cidadãos. Quanto mais autossuficientes e melhores são os cidadãos mais autossuficiente e melhor será a cidade. Na *polis*, torna-se possível ‘viver como cidadão’. A vivência plena desta cidadania torna plena a vida na cidade. A *polis* é o espaço seguro de acolhimento e de segurança para o cidadão (*polites*), espaço nascido para preservar a sua vida. Nesta inter-relação, quando maior a participação do *polites* na vida da *polis*, maior será a capacidade da *polis* de assegurar-lhe uma vida melhor. É uma reciprocidade que se intensifica cada vez mais à medida que o *polites* doa-se mais completamente a sua *polis*, a sua *patris*. Essa reciprocidade inerente à relação entre *polites* e *polis* – ou entre *autochthon* e a terra – estreita, reforça e reafirma constantemente o ‘sentimento de pertença mútua’ que se justifica na ideia de que sem o *polites* não há *polis* e sem *polis* não há *polites*. Mas esta relação essencial, na perspectiva de Aristóteles, da qual comungamos, não é algo convencional ou estabelecido por leis, mas é a própria natureza de ambos. É a origem e o fim do *polites* e da *polis*. É o núcleo do sentido da existencialidade de ambos. Esta proposição esclarece o fato de o expatriamento e o exílio representarem, para o banido, um sofrimento imenso que se compara a viver como um escravo e mesmo à própria morte¹⁸¹. Não a morte física e biológica, mas a morte do sentido da própria existencialidade, o sentido da própria natureza do homem: a morte do *polites*, a morte

¹⁸⁰ Tradução de Amaral e Gomes (1998).

¹⁸¹ A realidade desta relação é perceptível, por exemplo, em dois personagens de *As Fenícias* de Eurípides: em relação a Polinices (vv. 390-392) e em relação a Édipo (vv. 1620-1621) respectivamente. Retomaremos estes exemplos de maneira pormenorizada na seção 1.4.2.

da cidadania. A existência do cidadão-autóctone está vinculada à *patris* numa recíproca verdadeira.

Se a concessão do estatuto de cidadão está vinculada primariamente ao reconhecimento do estatuto de *autochthon*, o entendimento do ‘ser cidadão’, vai também além do fato de o indivíduo residir na *polis*. Aristóteles (*Pol.* 1275a6-18) observa:

[...] nenhum indivíduo é cidadão só porque habita um determinado lugar, pois, tal como os cidadãos, também os metecos e os escravos possuem um local para habitar. Nem pode o nome de cidadão ser dado àqueles que partilham os mesmos direitos cívicos, e apenas porque lhes é consagrado o direito de acusar ou de se defender em tribunal, visto que tal direito é atribuído, também, a todos os estrangeiros que dele gozam em virtude de um tratado. [...] De tais casos poder-se-á afirmar que são cidadãos de modo imperfeito, tal como crianças demasiado jovens para se inscreverem como cidadãs e os anciãos já dispensados de exercer funções cívicas. Uns e outros podem ser considerados cidadãos de algum modo, mas não no sentido absoluto do termo. Assim sendo, poderemos considerar os primeiros cidadãos incompletos, e os segundos como cidadãos eméritos, ou então admitir qualquer outra designação dado que não importa o termo exacto, pois o que dissemos é suficientemente claro¹⁸².

A exposição de Aristóteles estabelece diferenciações importantes entre os vários indivíduos que habitam a *polis* e o acesso que cada um teria ao estatuto de cidadão. Esta diferenciação contribui ainda para acentuar a estreita ligação entre o *autochthon* e a terra, no momento em que retira dos metecos (*metoikoi*), estrangeiros (*xenoi*) e escravos a possibilidade de nutrirem qualquer ‘sentimento de pertença mútua’ em relação à terra em que habitam nesta condição social. Apesar de estes *metoikoi* e *xenoi* habitarem também a cidade ou de em algum tempo, por medidas legais, virem a ser politicamente “considerados cidadãos de algum modo” (Arist. *Pol.* 1275a16) – como pela atribuição de cidadania em termos especiais, ou por necessidades políticas, como ocorreu durante a história de Atenas às épocas de Sólon e Clístenes, já sublinhadas anteriormente –, eles jamais poderiam desfrutar do estatuto de cidadão “no sentido absoluto do termo” (Arist. *Pol.* 1275a17), em especial afetivamente. Seria, então, possível apenas aos *autochthones* viver a experiência afetiva e sentimental com a *patris*, por serem eles, à diferença dos demais, ‘nascidos da terra’, ‘brotados da terra’, filhos naturais da terra ou ‘habitantes da terra por tempos imemoriais’, o que justifica também o direito único e natural de possuírem a terra que, por sua vez, também possui a eles. Essa relação essencial, íntima e histórica do cidadão-autóctone com sua *patris* torna real a ideia de que o destino do

¹⁸² Tradução de Amaral e Gomes (1998).

cidadão-autóctone está ligado ao destino da *patris* e torna, mais uma vez, verdadeira a recíproca. Esta realidade faz com que, na dialética da vida, assim como ocorre na dialética trágica das tragédias, os cidadãos possam exercer o papel ambíguo de herói e de algoz de si e da *patris* a um só tempo.

Quanto às crianças e jovens que não alcançaram a idade necessária, ao serem reconhecidos como *autochthones*, gozariam dos direitos plenos de cidadão na devida hora, como já gozaram os anciãos *autochthones*, quando fossem capazes de experimentar e compreender o significado dessa ligação essencial com a terra, bem como o valor e o alcance do compromisso que essa relação possui.

Quanto às mulheres, se nascidas e reconhecidas como filhas legítimas de pais cidadãos, elas legalmente tornar-se-iam cidadãs, mas não podiam exercer essa cidadania em pleno, pois não participavam, por exemplo, das atividades governamentais, exclusivas da vida cívica masculina, restringindo sua participação na *polis* à rotina do cuidado com o *oikos*¹⁸³. Na *politeia*, entre as atividades cívicas, limitavam-se às atividades religiosas nos templos as quais eram abertas às esposas e filhas dos cidadãos¹⁸⁴ e aos funerais¹⁸⁵ do *oikos*, cuja organização e cuidados eram de sua responsabilidade¹⁸⁶.

Ainda segundo os relatos e considerações de Aristóteles (*Pol.* 1275a22) sobre a cidadania, o melhor critério para definir politicamente o que é um cidadão em seu sentido mais pleno e absoluto, seria compreender a cidadania como a “capacidade de participar na administração da justiça e no governo”¹⁸⁷. Ou seja, “chamamos de cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia [αὐτάρκεια]”¹⁸⁸ (*Arist. Pol.* 1275b17-21). A ideia de ‘autarquia’ faz-se muito importante no discurso de Aristóteles, porque ela reafirma a proposição de autonomia de uma cidade em relação a outras, considerando que

¹⁸³ Curado (2008) faz uma pormenorizada leitura do papel desempenhado pela mulher na realidade de vida em Atenas, abrangendo o período entre o séc. V a.C. e o aproximar da época helenística. O estudo revela que as atividades da mulher estavam principalmente ligadas à vida conjugal, ao cuidado dos filhos e à administração da rotina interna do *oikos*. A partir de leitura de Xenofonte, a pesquisadora observa dois aspectos relevantes relacionados à realidade da mulher: o primeiro é o de que a mulher habitualmente permanecia em casa, dedicando-se aos cuidados com a rotina do *oikos*; “o segundo é o de que mulher era vista como um ser vocacionado para os trabalhos do interior e o homem para os do exterior” (Curado, 2008, 179).

¹⁸⁴ Vide Mossé (1999, 65-66), na tradução de Carreira.

¹⁸⁵ A participação da mulher nos ritos fúnebres foi significativamente salientada por Santos (2010).

¹⁸⁶ Sobre esta participação da mulher nos funerais, vide Humphreys (1980 e 1983), Morris (1992) e Santos (2010).

¹⁸⁷ Tradução de Amaral e Gomes (1998).

¹⁸⁸ Tradução de Amaral e Gomes (1998).

as atividades dos cidadãos (as cívicas, as religiosas, as econômicas e as militares¹⁸⁹) seriam suficientes para promover a ‘boa vida’ no corpo da *polis*.

Neste contexto, Mossé¹⁹⁰ percebe que, por tomar a cidadania como o exercício de funções políticas e judiciárias, Aristóteles entendia que não deveriam fazer parte da cidadania (*politeia*) todos aqueles que não tivessem capacidade para exercer tais papéis sociais, tendo em vista o tipo de vida que desempenhavam, como os artesãos, os quais, para o Estagirita, apesar de terem direito à cidadania nas cidades democráticas, não poderiam ser cidadãos no seio de uma cidade ideal, pois, por terem que se ocupar dos trabalhos braçais, não teriam tempo para dedicarem-se às atividades da vida cívica.

Contudo, como ressalta o próprio Aristóteles em *A Política* (1275b4-16), apesar de sua definição de cidadão ser “sobretudo, a definição de cidadão em um regime democrático” (*Pol.* 1275b5-6), é preciso considerar que a abrangência da cidadania poderia variar de uma cidade-estado para outra, tendo em vista que algumas viviam regimes oligárquicos, como era o caso de Tebas e Esparta, em que os direitos dos cidadãos apresentariam alcances diferentes de cidades como Atenas, onde se experimentava regimes já próximos da democracia, como no período a partir do séc. VI, em Atenas, com as reformas de Clístenes. De qualquer maneira, vê-se que a relação do *polites* com a *polis* dava-se de forma completa e plena, de forma que a vida do cidadão estava voltada para a melhoria da vida na cidade em todos os seus âmbitos. Assim, cidadão-autóctone e cidade confundem-se e tornam-se ‘um’, fusão que estabelece uma interdependência entre eles e confunde suas existencialidades, fazendo com que vissem e morressem em função um do outro, na confirmação de que alimentam cotidianamente o ‘sentimento de pertença mútua’ que os move em comunhão.

¹⁸⁹ Importante ainda no contexto da cidadania era a atividade militar a qual também era desempenhada exclusivamente pelos cidadãos, mas estes não eram soldados em tempo integral, apesar de o corpo cívico confundir-se com o corpo militar. Isso porque, segundo Mossé (1999, 61), uma parte significativa dos soldados era formada por camponeses, que exerciam o cultivo de suas terras em períodos em que não havia guerras, as quais, quando aconteciam, davam-se geralmente no verão, mas nunca contando com a mobilização de todos os cidadãos.

¹⁹⁰ Vide Mossé (1999, 103).

– PARTE 2 –

AUTOCTONIA E CIDADANIA NAS TRAGÉDIAS DO CICLO TEBANO

Tebas é a cidade natal do deus do teatro: Diónisos, como sugere a tragédia *As Bacantes* de Eurípides, em cujo enredo o deus, filho de Zeus com uma tebana, empreita uma “batalha” contra Penteu, neto de Cadmo, para afirmar a sua própria autoctonia. No imaginário dos tragediógrafos, Tebas era uma terra fadada à desolação, a assistir os males a consumirem pelas mãos de seus próprios.

Por outro lado, no plano histórico, a cidade nem sempre foi marcada por sucessivos infortúnios como contam as tragédias. Em tempos posteriores, por algumas décadas do séc. IV a.C., teria sido a mais poderosa cidade da região central da Grécia e o berço para uma transformação política¹⁹¹ que alcançou a região dos reis macedônicos Filipe II e seu filho Alexandre o Grande, alguns anos depois que um grupo de tebanos contrários às alianças com os Espartanos introduzirem, em 379/8 a.C., o regime democrático na Beócia, com a ajuda de Atenas. Prosperidade que teve fim em 338 a.C., quando Alexandre derrotou a coalisão entre Atenas e Tebas, como afirma Cartledge¹⁹². Um período promissor que aconteceu um século

¹⁹¹ Além da adesão ao regime democrático oriundo de Atenas, entre as inovações, Cartledge (2009, 138) destaca, no âmbito militar, a criação de um bem-sucedido exército de estrutura singular, no topo do qual havia um grupo de elite denominado Bando Sagrado Tebano, composta por 150 casais homossexuais.

¹⁹² Vide Cartledge (2009, 132-137).

após a humilhação de ter sido ocupada por Atenas entre os anos de 457 e 447 a.C.¹⁹³, e anos antes de se aliar a Esparta no longo conflito contra a mesma Atenas durante a Guerra do Peloponeso (431 a 404 a.C.).

A história da cidade de Tebas que perpassa a encenação proposta pelas sete tragédias do ciclo tebano, parece ser constituída por dois núcleos míticos: “(1) o da fundação da cidade de Tebas e (2) o de Édipo e seus descendentes”¹⁹⁴. A presença de Cadmo, fundador da cidade, ocorre apenas em uma das tragédias: *As Bacantes* de Eurípidés. Nas demais peças, sua presença se faz ora pelo processo de rememoração de alguns personagens, tais como Jocasta e o Coro em *As Fenícias* (vv. 638-675), ora pela evocação de seu nome como ‘pai’ de todos os *autochthones* tebanos, por meio de expressões referentes ao povo de tebano como ‘filhos de Cadmo’ ou ‘Cadmeus’ e a Tebas como ‘cidade de Cadmo’. Predicativos que ora são auto aplicados, ora utilizados por habitantes de outras cidades. Essas referências constantes a Cadmo mostram que, como observa Jabouille¹⁹⁵, estes dois núcleos estão “ligados entre si através da genealogia de Cadmo, visto que seu filho Polidoro é pai de Lábdaco, avô de Édipo”. Porém, vamos um pouco além da ligação genealógica natural para sugerir uma ligação mística que entrelaça os destinos de Cadmo e de todos os descendentes de sua Casa Real de Tebas e que se realiza na forma do *miasma* contraído pelo fundador da cidade na ação que marca a fundação da cidade, a ação que compõe o mito tebano da autoctonia e que polui seus sucessores diretos e, por conseguinte, também afeta o destino da própria cidade.

Tebas é, assim, a cidade entre aquelas que servem de ambientação para as tragédias áticas onde a ideia de autoctonia é experimentada plenamente e de forma dialética, como é próprio das tragédias. De maneira que, em *Os Sete contra Tebas*, “quando Etéocles invoca a Terra-mãe, na prece do prólogo, essa invocação tem um sentido bem mais profundo que o de uma similar, no contexto de qualquer outra cidade”¹⁹⁶. Isso porque, “Tebas é, afinal de contas, mais do que qualquer outra pólis a quem a terra alimenta com os seus frutos e serve com as suas riquezas, a cidade nascida do solo, dos dentes do dragão semeados na terra”¹⁹⁷.

¹⁹³ Vide Cartledge (2009, 134).

¹⁹⁴ Jabouille (1999, 9). Neste estudo, intitulado “O mito de Antígona”, Jabouille também aponta, de forma rápida, a partir de alguma revisão de literatura sobre o assunto, algumas possíveis inconsistências nas relações de descendência entre linhagem de Cadmo e a de Édipo, haja vista uma certa pluralidade de histórias nas quais a mitologia envolve, principalmente, Cadmo.

¹⁹⁵ Jabouille (1999, 9).

¹⁹⁶ Fialho (1996a, 100).

¹⁹⁷ Fialho (1996a, 100).

Neste contexto, na cidade de Tebas representada nas tragédias atenienses do ciclo tebano, os temas da autoctonia e da cidadania colocam-se no centro da ação e de toda a dialética trágica que estruturam as peças. Isso porque há dois elementos que ligam as sete tragédias umas às outras. O primeiro elemento é o mito tebano da autoctonia de que Cadmo é o protagonista e do qual deriva o *miasma* que polui sua linhagem e sua cidade. O segundo elemento é a *nemesis*, a maldição, que recai sobre a descendência direta de Cadmo. São estes dois elementos que caracterizam *a priori* as desgraças, os infortúnios cíclicos que recaem sobre os descendentes do fundador de Tebas desde o nascimento dos primeiros *autochthones* e sobre a cidade.

Nesta segunda parte, procuraremos jogar luz sobre essa presença essencial da autoctonia e, por extensão, da cidadania, destacando a presença destes dois temas nas sete tragédias aqui estudadas sem, contudo, relacioná-las ainda diretamente ao *miasma*, a *nemesis* e ao trágico, o que faremos na segunda e terceira partes deste trabalho de tese. Por enquanto limitaremos a verificar a presença e a importância dadas pelos tragediógrafos ao problema da autoctonia e sua relação com a cidadania dentro do enredo das sete tragédias, revelando-a como um dos principais elementos estruturantes da ação, da mesma maneira que mostrava-se essencial para a estruturação da *polis* ateniense.

– CAPÍTULO 4 –

AUTOCTONIA NO CONTEXTO DE TEBAS NAS TRAGÉDIAS DO CICLO TEBANO

Em princípio, ao considerar a *mimesis* poética e a utilização do drama na vida cívica ateniense como espaço de reflexão sobre a vida na *polis*, não seria um erro assumir que os temas da autoctonia e da cidadania fossem também nucleares no seio da cidade grega como foram na poesia trágica, mesmo que fossem abordados de maneira multifacetada em diferentes contextos, relacionando-se com outros temas mais aparentes no discurso. A realidade representada pela *mimesis* das tragédias corrobora isso, pois várias são as situações em que a relação do indivíduo com a terra é o que fundamenta e motiva a ação.

Nos versos das tragédias, Tebas torna-se um espelho para a reflexão sobre a vida ateniense por meio dos exemplos dos infortúnios vividos pelos personagens. É uma terra onde a intemperança impera sobre a virtude e dessa relação entre terra e intemperança costurada pela autoctonia emergem os *mythoi* que, pela dor e pelo sofrimento, serviriam para a experiência da purificação (*katharsis*) das paixões sublinhada por Aristóteles na *Poética* (1449b26-27) como finalidade da tragédia.

Zeitlin¹⁹⁸, neste sentido, propõe que a Tebas representada no teatro ateniense exerce o papel de uma ‘anti-Atenas’, o palco em que a cidade, através do olhar e da criticidade dos tragediógrafos, colocava seus valores e a ela mesma em discussão para, pela representação, confrontar o seu presente com o seu passado por meio de seus antigos mitos. Assim, para Zeitlin, a cidade teatral de Tebas seria uma ‘outra cena’ inversa de Atenas projetada sobre uma ‘outra cidade’. Se no teatro Tebas é o reverso de Atenas, a leitura das sete tragédias do ciclo tebano forma um documento sem precedentes acerca da vivência e da experiência de viver a autoctonia e a cidadania com virtude e de maneira plena. A experiência desastrosa da autoctonia retratada em Tebas, desta forma, poderia ser um exemplo negativo de como viver esta ligação

¹⁹⁸ Vide Zeitlin (1986, 144). Essa perspectiva é comungada também por Goff (1995, 353) e Frade (2009, 30).

congénita com a terra e um exemplo de como os valores éticos constituintes da origem de um povo podem influenciar na sua existencialidade.

Do ponto de vista das relações políticas que organizavam a sociedade, a visão do *autochthon* como alguém a quem são inerentes a nobreza e a superioridade em relação aos outros cidadãos reflete-se na composição da cidade de Tebas sob um plano oligárquico. Embasada na autoctonia, essa oligarquia representa a existência de uma *eugeneia* justificadora do domínio inquestionável e inalienável dos descendentes de Cadmo, o fundador, e dos *Spartoi*, os primeiros *autochthones*, sobre os demais tebanos, mesmo diante de todos os infortúnios que essa linhagem traz para a *polis*.

O estatuto de *autochthon* que atribui a perpetuação do *genos* que descende diretamente de Cadmo ergue-se sobre um *mythos* que encontra-se também afetivamente arraigado na identidade da cidade e convertido em critérios políticos claros para os tebanos, como se vê nas referências a Tebas como ‘cidade de Cadmo’ e aos tebanos como ‘filhos de Cadmo’, as quais ocorrem constantemente nas sete tragédias em questão. Mas que identidade é essa?

O mito da autoctonia é o que define a essência e os caracteres da cidade, de seu povo e de seus soberanos. Em Tebas, a figura da autoctonia produz o fratricídio que é o legado dos *Spartoi*, enquanto, em Atenas, a autoctonia é um símbolo para a igualdade democrática¹⁹⁹. Na cidade de Cadmo, essa autoctonia funcionada como um *miasma* que polui toda a linhagem que desce de Cadmo e dos *Spartoi* e, assim, sendo estes os soberanos por direito da cidade, e estando o destino do *autochthon* ligado diretamente ao destino da cidade, essa mancha envolve também por completo a cidade²⁰⁰.

Entre outros fins, a autoctonia pode ser assumida politicamente para estabelecer e justificar uma coletividade solidária no espaço de uma *politeia*, uma comunidade em que os cidadãos desempenham suas atividades cívicas e vivem suas vidas em prol do bem da cidade, como observou Aristóteles (*Pol.* 1252a1-5). Por outro lado, a autoctonia pode também justificar a soberania de um governo tirânico, fundamentado nos direitos advindos das heranças da ancestralidade, como acontece em Tebas pela mão de Penteu, em *As Bacantes*, ou pelas mãos de Etéocles em *As Fenícias*, ambas de Eurípides, ou ainda pelas mãos de Creonte em *Antígona* de Sófocles.

¹⁹⁹ Vide Goff (1995, 353).

²⁰⁰ O problema do *miasma* que polui Tebas será desenvolvido em pormenor na terceira parte deste trabalho de tese.

Em outra perspectiva, ao ser tomada no espaço do domínio doméstico do *oikos* de Cadmo, a autoctonia transforma-se em provocadora de uma ruptura profunda e irreparável entre os membros da família e entre a família e a cidade, como inicialmente propõe Zeitlin²⁰¹. Neste universo doméstico, a ligação consanguínea, símbolo de união, converte-se em desunião, mas, além disso, converte-se em aniquilamento familiar de uns pelas mãos intemperantes dos outros. Mais ainda, o estatuto de *autochthon* que deveria atribuir ao cidadão uma *eugeneia* natural e o dever de cuidar e proteger a *patris*, converte-se em um *miasma*²⁰² que polui toda a linhagem do fundador e faz de cidadãos-autóctones algozes de sua terra-mãe.

A autoctonia em Tebas cria uma relação dialética trágica entre esperança e aniquilamento, salvação e danação, *eugeneia* e intemperança que se estabelece como ponto de partida para a ocorrência do trágico como resultante do *mythos* fundador da cidade. Esse trágico acompanha toda a linhagem de Cadmo e se estende dos *Spartoi* até a ascensão de Creonte ao trono, marcando o fim da linhagem. A autoctonia dá origem a excessos (*hybris*) os quais, além de destruir a descendência direta do *oikos* de Cadmo também recaem de maneira avassaladora sobre a cidade, que torna-se objeto de pestes e misérias impostas pelos deuses.

No domínio doméstico, a autoctonia motiva crimes como o fratricídio, o filicídio, o parricídio, o incesto e o suicídio. Em outras palavras, o aniquilamento de toda uma linhagem pela violência familiar contínua e inevitável. No domínio coletivo da cidade, ela motiva conflitos de interesses, guerras e desgraças contra a *patris*. Logo, a autoctonia desencadeia uma série de unidades dialéticas trágicas que compõem um ‘processo trágico’ maior, que marca a história tebana nas peças atenienses na forma de uma maldição que aniquila o *genos* e o *oikos* de Cadmo e, por conseguinte, a própria cidade. Assim, reafirma-se a nossa ideia e proposição iniciais de que o destino do *autochthon* está ligado ao da sua terra e vice-versa, mas, aqui, de maneira perversa: o bem e o alto valor mítico, político e afetivo que residem na autoctonia e no estatuto de *autochthon* convertem-se em um mal, uma mancha poluidora (*miasma*) congênita e hereditária, que faz do indivíduo e da cidade objetos de uma vingança (*nemesis*) na forma de uma maldição de ordem divina²⁰³. Uma vingança e uma maldição atribuídas pela ira de Ares, como castigo pela morte do dragão pelas mãos de Cadmo. Um *miasma* hereditariamente

²⁰¹ Esta proposição é apontada por Zeitlin (1986, 148) ao afirmar que “autochthony, as the political myth of collective solidarity, and incest in the domestic domain might suggest a fundamental cleavage between city and family”. Acrescentamos a essa proposição e ideia de ruptura também entre os membros da família provocada pela influência da autoctonia dentro da casa de Cadmo.

²⁰² O tema do *miasma* e sua relação com a autoctonia serão tratados de forma pormenorizada na segunda parte deste trabalho de tese.

²⁰³ O problema da *nemesis* e da maldição serão desenvolvidos na segunda parte deste trabalho de tese.

transmitido desde os *Spartoi* e que condena o *genos* de Cadmo e os “cidadãos de Cadmo”²⁰⁴ ao sofrimento e ao flagelo cíclicos.

No percurso desta segunda parte, propomos, então, a observação da presença da autoctonia nas sete tragédias do ciclo tebano. Começaremos pelo relato do mito tebano da autoctonia. Depois, destacaremos a presença da autoctonia em cada uma das sete tragédias pela observação das formas como ela se faz presente no enredo das peças, sem ainda, contudo, relacioná-la diretamente com o trágico, o que faremos mais adiante, na quarta e última do trabalho.

²⁰⁴ Essa é a expressão usada por Eteócles na abertura de *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo (na tradução de Salvador, 2006, v. 1) ao se dirigir aos cidadãos tebanos convocando-os para defenderem a cidade e seu tirano do iminente ataque dos Argivos.

– CAPÍTULO 5 –

CADMO E A FORMAÇÃO DO MITO DA AUTOCTONIA EM TEBAS

Como temos dito, a cidade de Tebas representada no teatro ático no séc. V tem seu mito da autoctonia construído sobre a figura de Cadmo, mito a que já há referências significativas na *Ilíada* de Homero, relacionando-o a Tebas e já sob a figura de patriarca²⁰⁵, e na *Teogonia* de Hesíodo²⁰⁶, onde é mencionado como avô de Dioniso. Nascido em Tiro, na Fenícia, filho do rei Agenor e Telefaassa, Cadmo tinha como irmãos Europa, Fénix, Cílice e Fineu. Os acontecimentos que desencadeiam o surgimento do mito têm como ponto de partida o episódio do rapto de Europa²⁰⁷, por quem Zeus havia se apaixonado. Para atrair a jovem, Zeus disfarça-se de touro, a seduz e a leva secretamente para a ilha de Creta, onde a possui e lhe dá três filhos: Minos, Radamanto e Sarpédon. Para tentar resgatar a filha desaparecida, Agenor manda que seus filhos saiam à procura da irmã e só regressem quando a encontrarem. Assim começa a jornada de Cadmo, que o levará ao solo onde nascerá a cidade de Tebas²⁰⁸.

Cadmo sai à busca de Europa em companhia de sua mãe, cujo falecimento acontece na Trácia²⁰⁹. Depois de cruzar inúmeras terras, e agora sem saber que rumo tomar, o filho de Agenor procura o oráculo de Delfos, cujas predições são atribuídas a Febo (Apolo), que o instrui a desistir da busca por Europa para viver a glória de fundar uma cidade²¹⁰. Para a escolha do local, o oráculo ordena que ele siga uma vaca²¹¹ até o momento em que ela caia derrotada pelo

²⁰⁵ Vide *Ilíada* (IV.82-392 e V.802-808).

²⁰⁶ Vide *Teogonia* (vv. 934-937 e vv. 940-942)

²⁰⁷ Sobre o rapto de Europa, vide Graves, na tradução de Branco (2005, 203) doravante adotada.

²⁰⁸ Vide Hard (2004, 294-295).

²⁰⁹ Para este relato sobre a trajetória de Cadmo, adotamos como fontes principais Apolodoro – na tradução de Frazer (1921, 3-4.1) –, Hard (2004) e as versões do mito organizadas por Grimal (2005b) e Graves (2005), as quais, salvo algumas pequenas diferenças, são semelhantes e que, somadas, completam-se enquanto discurso narrativo, constituindo uma narrativa mais ampla do mito. Baseamo-nos ainda na *Teogonia* de Hesíodo e na narrativa do mito feita pelo Coro em *As Fenícias* de Eurípides.

²¹⁰ Bulfinch (2002) narra de forma um pouco diferente esse episódio, ao relatar que foi Cadmo que havia desistido da busca pela irmã, indo à procura do oráculo para saber em que lugar deveria fixar-se, já que não poderia voltar a Tiro sem ter encontrado Europa, como havia determinado seu pai.

²¹¹ Vide também Pausânias, na tradução de Jones et al (1918, 9.19.4).

cansaço, o que acontece enquanto atravessavam a Beócia, no lugar onde se ergueria a cidade de Tebas. O clímax do episódio que constitui o mito tebano da autoctonia é relatado por Eurípides em *As Fenícias*, que atribuiu ao Coro – constituído pelas Fenícias enviadas por sua *polis* para interceder na prenunciada batalha entre Argivos e Tebanos – a tarefa de evocar o mito da criação da cidade, para que a proteja diante da destruição que se anuncia pela tentativa de invasão pelo exilado Polinices. Apenas para fins ilustrativos, transcrevamos o relato que assim se inicia (vv. 637-644):

Havendo o tírio Cadmo
nesta terra entrado,
em cumprimento do oráculo,
a quadrúpede novilha
no solo o corpo deitou não-domado,
onde, sobre as domésticas planuras
em que o trigo copioso cresce,
de acordo com a divina profecia,
devia uma colónia fundar.²¹²

Cadmo decide sacrificar “a quadrúpede novilha” em honra de Atena, em celebração pelo encontro da terra anunciada por Febo onde “devia uma colónia fundar”. Manda que seus companheiros busquem água na fonte de Ares que ficava próxima do local onde estavam. No entanto, sem que soubessem, a fonte era sagrada e guardada por um dragão²¹³ feroz, o qual era filho do próprio Ares, deus da guerra. A fera, para proteger a fonte, surpreende os homens enviados por Cadmo e, no confronto, tira a vida de grande parte deles. Cadmo se apressa em socorro a eles e, em sua indignação, mata o dragão, usando de uma pedra com que lhe esmaga a cabeça, como relembram as Fenícias em coro (vv. 658-665):

Lá estava o fero drago,
guardião de Ares inexorável;
c'o as pupilas de seu inquieto olhar,
vigiava a fonte de viçoso arroio.
Tendo ido em busca de água lustral,

²¹² Tradução de Alves (1975).

²¹³ A versão de Grimal (2005b, 68), aqui adotada para o mito de Cadmo, descreve a fera que guardava a fonte de Ares como sendo um dragão, o qual é tomado historicamente como “descendente do próprio Ares”. Contudo, nas versões de Graves (2005) e Bulfinch (2002) tal fera tem a forma de uma serpente, como consta no relato do mito por Ovídio (*Met.* 3.95) – na tradução de Alberto (2014). Também Alves (1975) e Cury (2005) em suas respectivas traduções de *As Fenícias* de Eurípides adotam o dragão como sendo a fera guardiã da fonte de Ares e morta por Cadmo. Hard (2004, 296), no entanto, parecem esclarecer esta questão, ao verificar que a imagem do dragão com pernas e asas, que se mantém até os dias atuais, surge na Idade Média, enquanto o dragão tebano imaginado à época assemelhava-se a uma longa serpente.

com uma pedra, Cadmo o matou,
esmagando-lhe o crânio assassino,
atingido pela força do braço.²¹⁴

Imediatamente após realizar o sacrifício a Atena, a deusa, então, aparece para louvá-lo por seus feitos e aconselha Cadmo a arrancar os dentes do dragão morto e semeá-los naquela terra²¹⁵. Assim que cumpre o pedido da deusa, salta do solo uma ordem de homens armados²¹⁶, chamados de *Spartoi* (homens semeados). Cadmo, em seguida, tem a ideia de atirar entre eles pedras, provocando a ira de uns contra os outros. Movidos pela desconfiança por não saberem quem os havia atingido, os guerreiros matam uns aos outros e sucumbem pelas próprias mãos, incorrendo em *hybris*²¹⁷. Do sangrento fratricídio a que se assiste, após a interrupção do violento massacre por um dos *Spartoi*, restam apenas cinco: Equión (víbora), que propôs aos demais o fim da luta, Udeo (da terra), Ctónio (do solo), Hiperenor (homem que surge) e Peloro (serpente)²¹⁸, os quais fundaram famílias nobres que formaram a casta militar da nova cidade. Para ilustrar estes acontecimentos, damos continuidade à transcrição do relato de Eurípidés na voz do Coro de *As Fenícias* (vv. 666-675):

Por sugestão da deusa, sem mãe,
filha de Zeus, do monstro
os dentes semeou p'lo terreno,
em profundos sulcos,
donde nasce uma parada de guerreiros armados
emergindo à superfície do solo.
Mas de novo o excídio
de férreas entranhas
na terra benfazeja
os mergulhou.
O sangue del's tingiu o mesmo chão
que, à luz do Sol,
e às etéreas brisas
os havia exposto.²¹⁹

²¹⁴ Tradução de Alves (1975).

²¹⁵ Hard (2004, 296) verificam ainda a existência de outras duas versões para esta cena: uma em que a própria Atena teria semeado os dentes do dragão e outro em que tal ação teria sido ordenada ou mesmo realizada pelo próprio Ares.

²¹⁶ Vide também Pausânias (9.10.1).

²¹⁷ Vernant (2008b, 43) estabelece uma comparação entre a narrativa do mito tebano de autoctonia com o mito hesiódico das raças. Para o estudioso, os *Spartoi*, nascidos dos dentes do dragão semeados por Cadmo no solo da Beócia, ao cometerem o fratricídio, assemelham-se e aproximam-se, por seus atos intemperantes, à caracterização e ao destino descritos e narrados por Hesíodo em relação à raça de bronze, que também sucumbem pela força física de suas próprias mãos, motivados pela ira e pela violência que caracterizam sua natureza.

²¹⁸ Há que se notar que os nomes dados aos cinco *Spartoi* remetem à ideia de autoctonia e à descendência do dragão. Sobre estes significados, vide Graves (2005, 202, nota 5).

²¹⁹ Tradução de Alves (1975).

Em seguida ao fratricídio, surgiu Ares, que intervém e, como castigo pelo assassinato do filho pelas mãos de Cadmo²²⁰, reivindica uma condenação do Tírio filho de Agenor que é obrigado a servi-lo como escravo durante um ano (o equivalente a oito anos atuais)²²¹. Durante este tempo, Cadmo deixa o poder da cidade nas mãos dos *Spartoi*, sendo o principal entre eles o de nome Equíon, que mais tarde se casaria com a filha de Cadmo chamada Agave. Embora tenha assassinado um filho de Ares, após cumprir a pena imposta, Cadmo desposa Harmonia (filha do deus da guerra com Afrodite), em uma celebração festejada por todos os deuses²²². Casados, desceram dos céus para ocupar a Cadmeia, cidadela que deu origem a Tebas, onde Afrodite gerou quatro filhas: “Ino, Sêmele, Agave de belas faces, Sagacidade (Autónoe) esposa de Aristeu de crina profunda, e Polidoro na bem-coroadada Tebas”²²³, este último o único menino.

Próximo ao fim da vida, Cadmo, ainda sob pressões da ira de Ares, abdica do trono de Tebas em favor do neto Penteu, filho de Agave e Equíon, um dos *Spartoi* fraticidas. Depois de vivenciar a tragédia da morte violenta de Penteu pelas mãos da própria mãe, Cadmo e Harmonia abandonam Tebas²²⁴, e dirigem-se para região da Ilíria, onde, após liderar uma das tribos da região em uma guerra interna, reinou sobre aquele povo e teve ainda mais um filho, de nome Ilírios, antes que ele e sua esposa alcançassem a paz nos Campos Elísios, a Ilha dos Abençoados, no mundo dos mortos²²⁵.

A relação entre autoctonia e o mito de Cadmo também remete à simbologia da autoctonia como fim do nomadismo e o início do processo de civilização. Barbosa²²⁶ salienta

²²⁰ O assassinato do dragão filho de Ares, a nosso ver, manchou a vida de Cadmo com um *miasma* de assassino, e fez recair sobre ele a *nemesis* divina que teria condenado ao infortúnio e ao aniquilamento toda a sua descendência autóctone tebana, dando origem a um ‘processo trágico’ que assola Tebas. Essa proposição será desenvolvida no decorrer deste trabalho de tese.

²²¹ Graves (2005) narra, diferentemente de Grimal (2005b), que, para sentenciar Cadmo, tendo em vista a gravidade do crime cometido pelo tírio, foi instituído um tribunal divino.

²²² Graves (2005, 203) comenta que o casamento de Cadmo e Harmonia teria sido “o primeiro casamento entre mortais no qual estiveram presentes os habitantes do Olimpo”. Presentes vários e valiosos foram ofertados pelos deuses ao casal que se unia para fundar a cidade de Tebas: tronos de ouro, colares e mantos que já haviam pertencido a outras divindades entre outros objetos. Hard (2004, 297) relatam que Harmonia teria sido concedida a Cadmo por Zeus e o casamento celebrado na acrópole de Cadmeia com a presença de todos os deuses que teriam descido dos céus para a cerimônia.

²²³ Hesíodo (*Theog.* vv. 975-978), na tradução de Torrano (2009).

²²⁴ Em seus estudos, Hard (2004, 301) consideram que o exílio da Cadmo para a Ilíria teria sido provocado pela série de infortúnios que o fundador da cidade experimentara em relação à sua família.

²²⁵ Hard (2004, 300) observam que em alguns momentos da história o destino de Cadmo e Harmonia apresenta duas versões separadas e que frequentemente são combinadas: a primeira em que eles vão para os Campos Elísios; a segunda que são transformados em serpentes. Em Grimal (2005b), elas aparecem combinadas, bem como em Graves (2005).

²²⁶ Vide Barbosa (2014, 432).

que Cadmo, após sua longa jornada em busca de sua irmã Europa, em uma trajetória nômade, estabelece raízes no solo da Beócia, por meio da própria simbologia da sementeira, do cultivo da terra, estabelecendo em definitivo uma forte associação de Cadmo com o ctonismo. As próprias sementes são oriundas de um dragão, animal relacionado às serpentes (figura também usada para representar o animal assassinado por Cadmo) e aos animais ctônicos.

Cadmo, ao contrário de Erecteu tomado como mito da autoctonia ateniense a partir do séc. V a.C., não possui uma relação de autoctonia com Tebas porque brotou daquela terra, mas porque é o fundador da cidade, aquele que lançou a primeira semente que deu vida aos seus primeiros brotos. Essa imagem relaciona Cadmo também com o processo histórico e migratório de formação do povo grego, o qual é resultado da migração de outros povos para a região onde se formou a Hélade, e onde cresceu uma promissora civilização, o qual comentamos anteriormente no item 1.2.1 deste trabalho de tese. Contudo, em oposição à prosperidade helênica, a cidade de Cadmo passa a ser representada nas tragédias atenienses sempre marcada por seus sucessivos infortúnios sob o comando da linhagem tirânica que a governa, num contraponto de valor político frente à democracia que dá brilho à Atenas dos tragediógrafos.

O mito de Cadmo é tomado nas tragédias como a narrativa que relata a maneira como a cidade foi concebida e fundada pelo Tírio no solo da Beócia. “Foi Atena que ensinou a Cadmo a maneira correta de semear os dentes do dragão por ele vencido. A sementeira representa a construção dos alicerces políticos de Tebas”²²⁷. Dos dentes semeados do dragão filho de Ares brotaram os *Spartoi*, os guerreiros que, dominados pela ira, banharam com o sangue do violento fratricídio dos irmãos guerreiros o solo onde se ergueu a cidade. Estes foram os primeiros *autochthones* do solo tebano. Essa caracterização dos *Spartoi* como guerreiros confirmaria a ascendência destes a Ares e explicaria o seu culto como deus patrono da cidade, bem como as referências a ele como “autóctone de Tebas”²²⁸ no corpo das tragédias. A ascendência a Ares, afirmada no mito tebano de autoctonia, pode também revelar a intenção de comunicar a outras *poleis* e incutir na identidade de seus habitantes as qualidades militares que os governantes, desde a fundação da cidade, almejavam como características inatas de seus cidadãos²²⁹.

²²⁷ Salvador (2006, 79).

²²⁸ O culto de Ares como patrono de Tebas é destacado por Salvador (2006, 78), ao explicar invocações ao deus no texto de *Os Sete contra Tebas*, como se lê em (vv. 104-105): “¿¿Qué vas hacer, Ares, que habitas desde antiguo esta tierra [παλαιχθων]?! / ¿¿Vas a traicionarla?! Dios de yelmo de oro, pon tus ojos, pon tus ojos, sí, en esta ciudad que tan querida te fue antaño!” – na tradução de Gallego (2009). Salvador (2006, v. 104), traduz o termo παλαιχθων (*palaichthon*) como “autóctone”, embora o sentido literal seja de alguém que ‘vive desde tempo antigos numa terra’.

²²⁹ Esta perspectiva de ordem política é apontada por Zacharia (2003, 59) e dela também comungamos.

Os tebanos representados nas tragédias, especialmente os descendentes diretos de Cadmo e dos *Spartoi*, são filhos de uma linhagem que nasce de um assassinato e de um fratricídio, os ‘filhos de Cadmo’ os ‘cidadãos de Cadmo’, que vivem um desventuroso destino, assistindo a seguidos infortúnios assolarem a sua *patris*: ora filhos a morrer pelas mãos dos pais, ora pais a morrer pelas mãos dos filhos, ora irmãos a morrer pelas mãos de irmãos, ora a morte pelas mãos da peste. Mas, em Tebas, a ligação do cidadão-autóctone com sua *patris* se revela arraigada um profundo ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra que faz seus *autochthones* suportarem o insuportável e lutarem até a morte pelo direito de não se desligarem de sua *patris*, mesmo que essa ligação mística seja o motivo do aniquilamento de si e da terra-mãe.

– CAPÍTULO 6 –

EXPRESSÕES DA AUTOCTONIA EM *AS BACANTES*

Uma das últimas peças escritas por Eurípides²³⁰, levada à cena pouco depois de sua morte, em 406 a.C., como parte de uma trilogia que lhe rendeu postumamente o primeiro prêmio no concurso e à qual pertencem ainda *Ifigénia em Áulide* e *Alcméon*²³¹, *As Bacantes* é uma tragédia sobre um conflito entre um mortal e um deus. Este confronto perpassa, sem dúvida, alguns temas próprios aos Atenienses. Silva²³², por exemplo, acredita que “por trás das duas figuras instala-se a antítese de diversos pressupostos: de divino e humano, de natural e social, de racional e emocional, de feminino e masculino, de grego e bárbaro”. Em meio a estes pressupostos, daremos destaque ao tema da autoctonia.

6.1. A propósito da peça

Em *As Bacantes*, no conflito proposto por Eurípides, de um lado está Penteu, neto de Cadmo, filho de Agave e Equíon, um soberano caracterizado como um tirano, acreditando lutar para manter a ordem moral e social na urbe (vv. 215-229) abalada pelo comportamento desvairado das mulheres, como o próprio expõe:

Estava eu por acaso longe desta terra, quando oiço as novas que vão por esta cidade: que as mulheres nos abandonaram as casas para irem a umas supostas bacanais, e que vagueiam pelas montanhas umbrosas, dançando em honra desse deus de última hora, esse Diónisos, ou lá quem é; e que no meio dos seus tíasos estão *krateres* cheios e que uma a uma se refugiam num recanto isolado, para aí se submeterem à lascívia

²³⁰ Eurípides teria nascido entre os anos de 485 e 480 a.C. em Salamina, competiu pela primeira vez nas Grandes Dionísias em 456/5 a.C., alcançando sua primeira vitória em 441 a.C., e faleceu na Macedônia, no inverno de 407/6 a.C. Vide Sommerstein (2002, 49) e Gregory (2005, 251, 252) que apresentam ricos estudos sobre a vida de Eurípides.

²³¹ Vide Pereira (2014, 9), na Introdução de sua tradução para *As Bacantes*.

²³² Silva (2007, 11).

masculina. De pretexto servem-lhes, sem dúvida, os rituais das Ménades, mas à frente do culto de Baco coloca o de Afrodite.

Quantas eu já apanhei, os meus guardas conservam-nas a bom recato nas prisões públicas, de mãos atadas. As que falta, dar-lhe-eis caça para fora das montanhas.²³³

Do outro lado está um deus egocêntrico desejoso de afirmação: Dioniso, também chamado Baco, tomado como corruptor daquelas que fogem para celebrá-lo. É também o próprio Baco, que, no Prólogo da peça, expõe ao público os motivos que o levaram a cobrir Tebas com sua ira (vv. 22-54):

Tebas foi a primeira deste país dos Helenos onde eu ergui o meu grito triunfal, depois de ajustar a nébride ao corpo, de lhe meter o tirso na mão, esse dardo coberto de hera. É que as irmãs de minha mãe – quem menos devia fazê-lo – costumavam afirmar que eu, Diónisos, não nasci de Zeus e que Sêmele por invenção de Cadmo, depois de subjugada por um mortal qualquer, atribuiu a Zeus a falta no leito cometida. Vangloriavam-se publicamente de que tal era o motivo por que Zeus a aniquilou, o de ter forjado esses esponsais. Por isso eu as sacudi para fora de suas moradas, tomadas pelo delírio, e, de espírito enlouquecido, habitam na montanha. E forcei-as a usar a libré das minhas orgias, e a toda a raça feminina dos Cádmos, a quantas mulheres havia, fi-las sair de casa, desvairadas. Misturadas junto com as filhas de Cadmo, debaixo dos verdes abetos, sentam-se nas rochas, sem a cobertura de um telhado. É que a cidade tem de aprender até ao fim, ainda que o não queira, que lhe falta ser iniciada nos meus rituais báquicos e eu tenho de tomar a defesa de minha mãe Sêmele, aparecendo aos mortais como a divindade que ele gerou para Zeus.

Ora Cadmo entregou as honras da realeza a Penteu, de sua filha nascido, que declarou guerra aos deuses na minha pessoa e me expulsa das libações, sem nunca se lembrar e mim nas suas preces. É por esses motivos que eu vou demonstrar, a ele e a todos os Tebanos, que sou um deus. Para outra terra dirigirei os meus passos, depois de reduzir esta à ordem devida, pela revelação da minha pessoa. Mas se a cidade de Tebas procurar, na sua fúria, e pela força das armas, trazer as Bacantes das montanhas, entrarei em combate, lutando juntamente com as Ménades. É por isso que tomei o aspecto de um mortal, e abandonei a minha forma, mudando-a para a forma da figura humana.

Os dois passos são reveladores dos intuitos de cada uma das partes do confronto que se instaura. O soberano que deseja ordenar a cidade, com a força que se exigir necessária, diante da subversão causada por um deus a se afirmar tebano, nascido de uma cidadã e um deus. Frente a ele, coloca-se um deus inconsequente e irado pelas mentiras divulgadas por suas tias, que colocam em dúvida sua divindade e sua autoctonia, pois sua cidade não o reconhece como seu filho e muito menos como seu deus. Dioniso sente-se traído, um filho renegado pela terra e pela família de onde se originou e de que faz parte. Vem, pois, o deus lançar-se sobre a cidade para

²³³ Eurípides, na tradução de Pereira (2014), doravante adotada.

penalizar as mentirosas e reivindicar que a urbe reconheça sua divindade e sua congênita ligação com aquela *patris*, para que não mais se refiram a ele como um estrangeiro.

6.2. As *Bacantes* e o conflito entre o homem e a divindade

O combate entre os dois personagens membros da mesma família, situação comum a todas as tragédias do ciclo tebano²³⁴, dá-se primeiramente com grande força no âmbito verbal, para depois executar-se em ações intemperantes de ambos os lados. O duelo de argumentos e forças faz com que Penteu seja convencido a vestir-se de mulher por um dissimulado Baco, a fim de aproximar-se das Bacantes em meio ao culto onde estão Agave e Ino, seguindo os conselhos do deus e primo que o próprio soberano desacreditava. Assim é que Dioniso leva o neto de Cadmo à aniquilação moral e física. Primeiramente, Baco leva o tirano ao ridículo, despindo-o simbolicamente de sua masculinidade, armadura do tirano diante da *polis*, e elemento básico diferenciador do alcance dos direitos da cidadania – visto que, como era comum entre os Gregos, em especial à democracia de Atenas que serviu de referência aos tragediógrafos, apenas os homens podiam usufruir da cidadania plena, enquanto as mulheres tinham direitos reduzidos²³⁵ –, o que maculava, por conseguinte, a sua dignidade de soberano, de homem e de cidadão. Dioniso, então, com a ironia que lhe é própria, anuncia o destino que aguarda o manipulado Penteu (vv. 971-972): “Maravilha que tu és, e maravilha é o sofrimento para que caminhas, de tal modo que ao erguer-te ao céu encontrarás a glória”.

Por fim, o disfarce proposto por Baco transforma-se em uma condenação à morte, pois coloca o tirano em meio à fúria desvairada das Bacantes, Mênades sob o controle do deus, sendo por elas, incluindo sua Agave, vorazmente esquartejado como se fosse um animal oferecido em sacrifício ao dissimulado e vingativo deus rival, confirmando-se a irônica glória prometida a Penteu pelo primo.

Há, pois, uma subversão de valores nos acontecimentos, de tal maneira que, aquele que inicialmente se coloca a favor da proteção da cidade, acaba definido como o (vv. 1041-

²³⁴ O confronto entre familiares é o que acreditamos ser a realização da maldição de Ares sobre Cadmo e sua cidade, como procuraremos demonstrar na terceira parte deste trabalho de tese. Daí as tragédias do ciclo tebano serem todas desenvolvidas sobre uma luta constantes entre parentes, em que pais opõem-se aos filhos, filhos opõem-se aos pais, irmãos enfrentam irmãos, primos lutam contra primos, tios que subjugam sobrinhos e assim por diante.

²³⁵ Sobre os critérios para se tornar cidadão na Grécia Antiga e o ofício de cidadão, vide Mossé (1999, 33-69).

1042) “o homem injusto, e de injustiças executor”, enquanto o vingativo e desmedido Dioniso é o deus que veio libertar a urbe do tirano, como afirma o Coro, que parece encarnar a voz do *demo*, a posicionar-se todo tempo contra Penteu, contra a tirania (vv. 1037-1038): “É Diónisos, é Diónisos, e não Tebas, que detém minha força”²³⁶. Tamanha a subversão, que o assassinato torna-se permitido e mesmo desejado (vv. 976-1023) e festejado (vv. 1153-1164) pelo mesmo Coro, mesmo que agravado pela terrível situação intensificadora de a morte de um filho ocorrer pela ação da mãe. Horror, talvez, justificado pela defesa da soberania das divindades sobre os homens ou pela simbólica vitória da liberdade, representada nos cultos báquicos, sobre a inaceitável opressão da tirania.

Esta sequência de acontecimentos é a demonstração inquestionável da força divina sobre os homens, quando deuses resolvem agir diretamente na condução da ordem dos acontecimentos, subjugando os seres humanos e reduzindo-os a sua insignificância. Nada restou a Penteu senão ceder aos poderes de Dioniso, que passa a agir diretamente contra os mortais, manipulando suas atitudes. Primeiro em relação ao tirano, ao convencê-lo a vestir-se de mulher para se infiltrar entre as bacantes (vv. 915-971). Logo, “Penteu cede a uma força superior que domina a sua natureza. Penteu entrou em estado de alucinação, é um mero brinquedo nas mãos do deus”²³⁷. Depois, é Agave que passa a ser manipulada por Baco e, sob sua ação, comanda o assassinato do filho, enquanto o vê com olhos falsos, para os quais o filho se transforma em um leão a ser sacrificado em honra de Dioniso (vv. 1105-1148).

Penteu, enfim, é vítima de uma tragédia que lhe fora anunciada duas vezes, mas sua soberba não lhe permitiu ver o plano que se construía à sua frente por Dioniso em pessoa. A primeira pelo oracular Tirésias, quando o velho sábio repreende o filho de Equíon por sua postura tirânica de censurar o culto de Baco, o deus adorado por mulheres e homens pelas

²³⁶ Aqui poderíamos sugerir a ideia de que a luta a que assistimos em *As Bacantes* seria uma representação do confronto histórico entre a tirania e a democracia, tema muito recorrente em outras peças de Eurípides, um tragediógrafo destacado pela crítica em geral pelas suas abordagens políticas. Este confronto entre tirania e democracia estaria representado no embate entre o tirano Penteu, que desacredita de Baco e suas celebrações, e o próprio deus Dioniso. Logo no início, o confronto toma a forma de um enfrentamento simbólico entre tirania e democracia. A primeira, representada em Penteu, se opõe com toda a sua soberba e opressão à segunda, representada em Dioniso e na celebração da liberdade e da equidade propiciadas pelos cultos báquicos. Algo logo perceptível nas palavras elogiosas de Tirésias sobre qualidades que caracterizam o culto de Dioniso (vv. 207-209): “é que o deus não distingue se é jovem ou o mais idoso o que deve dançar, mas da parte de todos quer receber honrarias por igual; quer ser engrandecido sem discriminar ninguém”. A oposição se estabelece: o tirano quer manter a ordem e os papéis sociais pelo meio do controle sobre os indivíduos, sendo ele apenas facultado o poder de escolher o que a comunidade deve ou não fazer; Dioniso representa a democracia que se abre para receber a todos, sem distinção, sem discriminação, engrandecendo-se quanto mais cidadãos participem de sua celebração. Não existem, de certo, referências diretas a esta questão, como há em *As Suplicantes*, do mesmo Eurípides, mas ela parece emergir simbolizada na batalha ideológica travada entre os dois personagens que se destacam na peça.

²³⁷ Pulquério (2002, 36).

benesses que o néctar da videira vertido por Dioniso traz aos seres humanos. As palavras do velho sábio são uma advertência e um conselho ao rei tebano que lemos no seguinte passo (vv. 309-313):

Mas, obedece-me, Penteu: não te vanglories de que é a força que domina os homens; e, se tiveres um pensamento, mas o teu pensar estiver enfermo, não tomes esse pensamento por sabedoria. Recebe o deus nesta terra, faz-lhe libações, pratica os rituais báquicos e coroa a tua cabeça.

O poder de oráculo é facultado também ao velho Cadmo, que, em meio aos conselhos dados ao neto Penteu, procura adverti-lo dos perigos contra a sua vida, aos quais estaria sujeito se continuasse sua perseguição a Baco e à proibição do culto das bacantes (vv. 337-341): “Tu vês qual foi a desgraçada sorte de Actéon, a quem os cães devoradores que ele criara dilaceraram, por se ter gabado de ser mais hábil do que Ártemis a caçar nas clareiras das montanhas²³⁸. Não queiras sofrer tal!”. Cumpre-se, por fim, mais um capítulo dos infortúnios que aniquilam o *oikos* de Cadmo.

6.3. Dioniso e Penteu: um confronto pelo direito de não ser estrangeiro

Um deus a exigir de sua cidade natal o reconhecimento de sua divindade²³⁹ e de sua ligação congênita com a terra tebana. Este parece ser o mote que faz girar as engrenagens da tragédia que recai sobre Penteu, que vê sua luta contra o culto de Dioniso e em favor da segurança das mulheres da cidade (ou dos homens pela depravação das mulheres?), da manutenção da ordem social e da moral²⁴⁰ terminar em sua própria morte pela ação de sua mãe, alienada pelo poder do culto que ele combatia²⁴¹. A mãe dilacera o filho, imaginando estar a dilacerar um leão em honra de Dioniso, mas esquartejava seu fruto, tal qual planejou o deus.

²³⁸ Os estudos de Grimal (2005b, 5) relatam que Actéon era filho de Autónoe, uma das filhas de Cadmo, com Aristeu, filho de Apolo. O jovem teria sido morto dilacerado pelos próprios cães que criava, cerca de 50, após ter sido transformado pela deusa Ártemis em um veado, irritando a matilha de cães e destes tornando-se presa fácil. Tudo porque Actéon teria visto Ártemis banhar-se nua em uma nascente.

²³⁹ Barbosa (2011, 18), observa que o culto de Dioniso teria sido difundido oficialmente na *polis* apenas depois da afirmação das tiranias, no séc. VI a.C. Porém, a divindade é conhecida desde há um tempo indefinido nas regiões mediterrânicas.

²⁴⁰ Vide Eurípides, *As Bacantes* (vv. 217-229).

²⁴¹ Vide *As Bacantes* (vv. 1114-1127).

As Bacantes, a exemplo de *As Fenícias*²⁴², é uma peça que representa a luta de um *autochthon* para reafirmar a sua autoctonia, reaver os laços que alimentam o ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra. Dioniso não quer apenas ser reconhecido como um deus em Tebas. Ele quer ser reconhecido como o deus de Tebas²⁴³. Assim, “*As Bacantes* são, em primeiro lugar, o drama dum deus que precisa de se revelar, de se afirmar, de se fazer reconhecer”²⁴⁴, na *patris* de onde se origina, relegado que foi, não por sua vontade, a uma condição de estrangeiro em sua própria terra-mãe, como a ele sempre se refere Penteu.

Dioniso é filho de um ventre tebano tal como qualquer indivíduo naquela terá nascido. Ele nasce duas vezes, uma em solo tebano, do ventre de Sêmele, de onde é arrancado por Zeus, que o guarda dentro de sua coxa para que o prematuro termine em segurança sua gestação. Ele é um deus de origem tebana, descendente direto do próprio Cadmo. Descende da mesma linhagem cadmeia a que pertence seu primo rival. Tão neto de Cadmo quanto o tirano que o afronta e que nega sua entrada e permanência na cidade. Levado para outras terras não por sua vontade, mas pela necessidade que Zeus tinha de escondê-lo e protegê-lo da ira de Hera, o deus procura voltar à sua terra. Não há coincidências no fato de Baco desejar fazer de Tebas a primeira entre todas as cidades gregas onde erguerá seu grito triunfal (v. 23). Mas da mesma maneira que ocorre a Édipo, que retorna a Tebas e retoma seu lugar de direito, dele tirado pelo destino, o deus é atraído pela ‘força de atração’, que emana da ligação congênita com a *patris*, para a terra a que ele pertence por nascimento e a qual deseja que também a ele pertença.

Fortuna²⁴⁵ observa que Dioniso era considerado um estrangeiro pelos gregos por ter crescido em terras estrangeiras, seguiu uma vida nômade percorrendo terras várias para onde levou seu culto a paragens distantes da Hélade, sempre permanecendo pouco tempo nestes

²⁴² A questão remete à luta de Polinices, que empreita uma guerra para reaver o trono tebano, contudo, além disso, para recuperar os laços relacionados à autoctonia que, entre outras coisas, daria a ele direito de reinar.

²⁴³ Segundo o relato do mito de Dioniso elaborado por Grimal (2005b, 366), Sêmele morre antes de dar à luz a Dioniso, após pedir a Zeus que se mostrasse a ela em todo o seu poder, todavia não foi capaz de suportar a força dos relâmpagos do deus e morre. Zeus arranca-lhe o filho do ventre e guardou em gestação dentro da própria coxa (vide também vv. 87-98), de onde nasceu após terminar o tempo necessário – vide Grimal (2005b, 121). O mito também é relatado por Burkert (1993, 324-325), a partir da peça de Eurípidés. Dioniso teve, então, dois nascimentos – vide Grimal (2005b, 121): o primeiro, prematuro do ventre Sêmele em solo tebano, o que faz dele *autochthon* da cidade, não apenas pelo nascimento, mas também pela linhagem historicamente habitante natural daquela terra; o segundo da coxa de Zeus, que o guardou dentro de sua própria coxa para que terminasse a gestação. Dioniso não estabelece suas raízes com Tebas porque seu nascimento tem o rumo alterado de forma violenta pela morte da mãe e a posterior gestão na perna de Zeus. Ao nascer, pela segunda vez, da coxa do pai, é levado para Nise a mando de Zeus de onde regressa com toda a sua divindade – vide Burkert (1993, 324) – para reclamar seu lugar entre os Gregos, especialmente Tebas, sua cidade de origem, situação da qual ocupa-se a peça *As Bacantes*.

²⁴⁴ Pulquério (2002, 26).

²⁴⁵ Fortuna (2005, 39).

lugares. Esses nomadismo e dificuldade de fixar raízes são relatados por Baco no passo a seguir (vv. 13-21):

Deixei os campos auríferos dos Lídios e dos Frígios, alcancei as planuras persas escaldados pelo Sol, as cidades amuralhadas da Bactriana e as terras geladas dos Medos, a próspera Arábia, a Ásia toda que jaz ao longo do salgado mar, com as suas cidades de belas torres a abarrotar de Helenos misturados com bárbaros, até chegar a esta cidade grega, só depois de lá ter estabelecido as minhas danças e instituído os mistérios, a fim de me manifestar aos mortais como um deus.

Esta realidade nômade, sem raízes, talvez seja um dos motivos que levam Dioniso a empreitar uma luta pelo seu reconhecimento em Tebas, cidade de onde foi tirado do ventre da mãe e lá procure fixar suas raízes na Hélade. Mesmo sendo um deus²⁴⁶, Baco é filho de uma mortal e por isso, provavelmente, traz consigo traços humanos, entre eles o ‘sentimento de pertença mútua’ que faz com ele volte à sua terra-mãe para defender a honra materna, em toda a sua dualidade mãe/pátria. Daí a luta do ‘deus da liberdade’ contra o ‘tirano opressor’. Uma ideia reforçada pelas outras mortes em Tebas que lhe são atribuídas, a de Lábdaco, também por Mênades, por ordem do deus contra o tirano que, seguindo Penteu, tentou combater o culto das bacantes na cidade, em uma história que, infelizmente, não foi representada em tragédias, ao menos não entre as que chegamos a conhecer.

Estando o deus apresentando-se a Penteu sob outra forma física, fingindo-se ser um estrangeiro seguidor de Baco, dissimulando um comportamento e uma identidade diante do tirano, ele é questionado por Penteu acerca de sua origem, Dioniso responde o que podemos ver no passo a seguir (vv. 461-466):

DIÓNISOS: Não há qualquer dificuldade. Fácil é dizê-lo. Já ouviste falar da montanha florida de Tmolos.

PENTEU: Eu sei. É a que fica em volta da cidade de Sardes.

DIÓNISOS: É daí que eu sou. A Lídia é a minha pátria.

PENTEU: Donde vêm esses mistérios que trazes para a Grécia?

DIÓNISOS: Diónisos nos iniciou, esse filho de Zeus.

PENTEU: Há na tua terra um Zeus, que cria deuses novos?

DIÓNISOS: Não. É aquele que neste sítio desposou Sêmele.

PENTEU: Foi de noite ou à luz do dia que ele te deu ordens?

DIÓNISOS: Eu vi-o a ele, a ele a mim, e entregou-me os seus ritos.

²⁴⁶ O mito de Dioniso (Baco) chama a atenção também pelo fato singular de ele ser o único filho de uma mortal e de um deus a ser considerado também um deus.

Sob o seu disfarce, Dioniso responde a Penteu de forma duvidosa e mesmo dissimulada e contraditória. Primeiro afirma ser ele, sob o disfarce de um estrangeiro que estava sendo procurado por Penteu por fomentar dos cultos báquicos entre as mulheres tebanas (vv. 351-354), oriundo da cidade de Sardes. Logo depois, ao ser questionado sobre a origem da divindade de que é seguidor, o estrangeiro afirma claramente ser ele filho de Zeus com Sêmele, a filha de Cadmo, ou seja, originário de Tebas. A afirmação que não é negada por Penteu, o que nos leva a entender que o tirano aceita como verdadeiro o pronunciamento do estrangeiro acerca da origem de Dioniso. Em relação a esta questão sobre a qual pátria pertence Dioniso e a qual ele sente pertencer, Barbosa²⁴⁷ considera que

Dioniso – embora ainda não identificado como divindade – não considera mais a Grécia sua pátria. Entretanto, digamos mais uma vez que Eurípides segue o mito fundador de Tebas e o mito do nascimento de Dioniso; desta forma o deus seria tebano. Concordamos com Trabulsi²⁴⁸ que, quando se trata da origem do deus, o texto é por vezes ambíguo. Acreditamos que o que o autor quis dizer foi que Dioniso se considera muito mais um bárbaro. Entrando na questão do barbarismo [...], Dioniso não se sente bárbaro por não ter nascido em solo Helênico, ele se sente bárbaro por ter aderido a costumes não Helênicos; para os gregos é isto que importa. Embora Eurípides concorde com o mito de seu nascimento, coloca-o com lídio por este ter aderido a diversos traços lídios, deixando de ser Grego para se tornar bárbaro.

Diferentemente de Barbosa e Trabulsi, entendemos que Dioniso não nega sua origem tebana, ao contrário, retorna à cidade, já como um deus consagrado no mundo bárbaro, para onde foi levado ainda criança e transformado em um cabrito por Zeus a fim de escondê-lo e protegê-lo da ira de Hera²⁴⁹. Já adulto, após descobrir a videira, é encontrado por Hera que o enlouquece. Louco vagou por várias terras bárbaras até retornar à Ásia, “onde foi acolhido pela deusa Cibele, que o purificou e iniciou nos ritos do seu culto”²⁵⁰. Deste modo, Eurípides parece-nos encenar a luta do deus para reaver o seu direito de *autochthon* tebano ao ser reconhecido também como um deus, o deus tebano, entre os Gregos todos, a começar por sua terra natal, da qual foi privado logo ao nascer, assim como aconteceu a Édipo, a ser levado a Corinto a fim e que ficasse protegido pela condenação à morte impetrada a ele por seu pai e sua mãe. A exemplo de Dioniso, também Édipo retorna a Tebas, atraído pela força de atração pela mística de sua

²⁴⁷ Barbosa (2014, 359).

²⁴⁸ A referência aqui é ao texto de José Antonio Dabdab Trabulsi, intitulado *Dionismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, publicado em Belo Horizonte, em 2005, p. 158.

²⁴⁹ Vide Grimal (2005b, 122).

²⁵⁰ Grimal (2005b, 122), na tradução de Jabouille.

autoctonia, mesmo que de forma inconsciente, para recuperar o seu lugar de rei tebano por direito.

A ambiguidade do texto de Eurípides, referida por Barbosa, neste sentido, não é involuntária ou casual, como sugerem Barbosa e Trabulsi, mas é sim intencional e provocada pela ação teatral, pelo jogo cênico da dissimulação do deus diante de Penteu criado pelo poeta. No texto e no palco, estamos diante de um Dioniso exercendo sua essência cênica:

[...] ele se apresenta como deus no *theologeion*, e como o estrangeiro lídio “com ar de mulher” no palco, um e outro vestidos com o mesmo traje, ostentando a mesma máscara indiscerníveis e, contudo, distintos. A máscara a que o deus e o estrangeiro humano – que é também o deus – usam é a máscara trágica do ator; sua função é fazer reconhecer as personagens pelo que são, designá-las claramente aos olhos do público. Mas, no caso de Dioniso, essa máscara, assim como o proclama, o dissimula, “mascarando-o” no sentido próprio, enquanto prepara, através do desconhecimento e do segredo, seu autêntico triunfo e sua autêntica revelação. Todos os protagonistas do drama, inclusive o coro de fiéis lídias que o seguiram até Tebas, vêm na máscara teatral usada pelo deus apenas o missionário estrangeiro. Os espectadores também vêm o estrangeiro, mas enquanto ele dissimula o deus, a fim de se dar a conhecer pelo que é: um deus mascarado cuja vinda deve trazer, para uns, a plenitude da felicidade, e para outros, que não souberam vê-lo, a destruição.²⁵¹

O efeito cênico da máscara usada pelo deus é dialético, porque traz em si a felicidade e o sofrimento. Ao mesmo tempo, corresponde ao próprio efeito da tragédia, estruturada que é sobre uma base também dialética de salvação e aniquilação, alegria e tristeza, glória e maldição. Desta maneira, sublinham-se

[...] ao mesmo tempo as afinidades e o contraste entre a máscara trágica, que consolida a presença de um caráter, que profere a identidade estável de uma personagem, e a máscara cultural, onde a fascinação do olhar impõe uma presença imperiosa, obcecante, invasora, mas ao mesmo tempo a de um ser que não está onde parece estar, que está também muito além, dentro das pessoas e em nenhum lugar – a presença de um ausente –, esse jogo se exprime na ambiguidade da máscara usada pelo deus e pelo estrangeiro. É uma máscara “sorridente” (434, 1021) [...]²⁵²

que anuncia a alegria e a liberdade características do culto báquico, mas que traz também a face do choro e desespero que sua ira provoca sobre aqueles que não o aceitam, que perseguem seus

²⁵¹ Vernant (2008c, 336), na tradução de Guinsburg.

²⁵² Vernant (2008c, 336), na tradução de Guinsburg.

adoradores, que lutam contra a sua presença. Uma máscara própria da dialética trágica que neste deus tem suas origens.

Quanto ao fato de Dioniso sentir-se mais bárbaro que Grego, é algo bastante possível, haja vista que, até aquele momento, o deus passou sua vida de forma nômade, sem raízes históricas e culturais, tendo sua formação feita pela ação também de bárbaros, principalmente na Ásia. No entanto, assim como mais adiante na história tebana se sucederá com Édipo, não consideramos provável que o ‘sentimento de pertença mútua’ com sua *patris* tenha se extinguido e seu acentuado e desmedido desejo de retornar à Grécia; planejando ser primeiramente reconhecido em Tebas entre todas as outras cidades é um forte indício que corrobora esta ideia.

Ao empreitar uma luta pelo reconhecimento de sua ligação congênita com a terra de onde se originou, Dioniso quer rebater as menções a ele como um ‘estrangeiro’ em solo tebano, um desconhecido, (v. 221) “ou lá quem é”, como vemos nas constantes referências de Penteu ao deus disfarçado como ‘estrangeiro’²⁵³, a que se opõem as ações dionisíacas pelo reconhecimento de sua divindade em Tebas. Ele não é tomado como estrangeiro por todos em Tebas apenas por usar este disfarce, mas porque ele é, aos olhos dos tebanos, um ‘estrangeiro’, porque ainda não o aceitaram, ainda não o receberam.

A batalha pelo reconhecimento resulta em luta de sangue, em que um primo mata outro primo, em que o exilado luta contra o tirano para recuperar seu estatuto e seu reconhecimento diante da *polis*, assim como de forma semelhante, guardadas as diferenças circunstanciais, acontecerá entre Polinices e Etéocles, no conflito representado em *Os Sete contra Tebas*, em *As Fenícias* e sugerido em *Édipo em Colono*. Tudo resulta em um duplo crime familiar: um primo leva o outro a morte e faz com que uma mãe assassine seu próprio filho.

Ao fim, o oráculo se cumpre, e Penteu é dilacerado por aqueles de quem tentava cuidar e a quem pretendia proteger: as mulheres, numa das cenas mais fortes e impactantes da tragédia grega²⁵⁴. Consumado o fato, põe-se o Coro em júbilo (vv. 1153-1155): “Dancemos em honra de Baco, / proclamemos bem alto o desastre / de Penteu, descendente do dragão!”. O oráculo de Cadmo confirma-se, no anúncio do Segundo Mensageiro, cujas palavras iniciais relacionam a tragédia ocorrida com a linhagem da desafortunada casa de Cadmo. Penteu padeceu (v. 1291)

²⁵³ Vide ocorrências, por exemplo, nos vv. 234, 353 e 453, referências que se opõem ao desejo de Dioniso de ver-se reconhecido como deus de origem tebana, por ser filho de Sêmele, uma das filhas de Cadmo, a qual se uniu a Zeus.

²⁵⁴ Vide a narração do evento feita pelo Segundo Mensageiro ao Coro (vv. 1024-1148).

“no sítio onde outrora os cães dividiram os pedaços de Actéon”, como lamenta o avô que predisse o mal. Para o êxtase de Baco, o tirano morreu. Morreu (v. 1297) “para castigar a vossa insolência, já que não reconhecíeis nele um deus”.

Ao fim, não há nenhuma referência à ideia de que Dioniso conseguiu o que pretendia: sacrificar-se como o deus tebano por natureza, negativa que se confirma nas lutas posteriores contra o culto do deus em Tebas levadas em frente nos mitos de Polidoro e Lábdaco. O que fica é a ideia de uma justiça falhada, em que Agave paga pelo crime de homicídio que cometeu e parte para o exílio onde conviverá com a culpa e a dor de ter tirado a vida do próprio filho e de maneira tão violenta. Quanto a Baco, este não sofre qualquer expiação por ser o arquiteto de toda uma trama que leva à morte o soberano da cidade. Talvez, por ser uma divindade, não lhe caiba julgamento, não precise responder por seus atos, pois (vv. 1388-1389) “muitas são as formas do divino / e muita coisa os deuses fazem sem contar”, ou já havia recebido da própria cidade o veredito da inocência representado na voz do Coro a quem coube as últimas palavras da peça.

– CAPÍTULO 7 –

AUTOCTONIA, FORÇA DE ATRAÇÃO E RECONCILIAÇÃO COM A TERRA EM *REI ÉDIPPO*

A tragédia de Édipo elaborada por Sófocles²⁵⁵ é, talvez, o mais festejado poema trágico encenado pelos Gregos, no mínimo o mais conhecido deles. É tanto que, ainda na Grécia Antiga, no primeiro tratado sobre os gêneros literários de que temos notícia, a *Poética*, organizado no séc. IV a.C., Aristóteles tratou *Rei Édipo* como a mais perfeita das tragédias dentre aquelas até então compostas, por conter em seu enredo a maior excelência na elaboração de suas várias partes e elementos textuais²⁵⁶. Vieira²⁵⁷ escreve que “será difícil encontrar na literatura outro exemplo [de herói, de personagem] que concentre, em igual medida, voluntarismo e fragilidade, talento intelectual e ignorância”. O fato é que, mesmo não tendo vencido o concurso em que foi encenada pela primeira vez em Atenas, a excelência de *Rei Édipo* é continuamente reafirmada.

7.1. A propósito da peça

Representada por volta de 430-429 a.C., *Rei Édipo* é uma tragédia em que o mito é dominado pela ansiedade, incerteza, mistério, falta de controle e o problema do autoconhecimento, que marcam a vida de um herói que se move adiante a partir de seu olhar para o passado²⁵⁸.

²⁵⁵ Sófocles nasceu em Colono, uma vila da Ática distante cerca de 2 km ao norte de Atenas, por volta de 497/6 a.C. Sua primeira vitória nas Grandes Dionísias foi em 468 a.C. e sua morte aconteceu em 406/5, quando o poeta já atingia os 90 anos de idade – vide Sommerstein (2002, 41).

²⁵⁶ Sobre os apontamentos de Aristóteles, vide *Poética*, em passos como 1452a24-26 e 30-34, 1453b4-7, 1454b6-8 e 1455a16-18, por exemplo.

²⁵⁷ Vieira (2000, 89).

²⁵⁸ Vide Segal (2001, 50).

Knox²⁵⁹, em seu estudo intitulado *The heroic temper*, afirma que foi Sófocles quem, pela primeira vez, em *Rei Édipo*, apresentou-nos o que passamos a reconhecer como um ‘herói trágico’. Isso, porque, de acordo com o estudioso, o herói sofocliano atua em um terrível vácuo, um presente que não tem futuro para confortá-lo e nem passado para guiá-lo, um isolamento no tempo e no espaço que impõe ao herói a completa responsabilidade por suas próprias ações e suas consequências. É precisamente este fato que torna possível a grandeza dos heróis criados pelo tragediógrafo de Colono; a fonte de suas ações está apenas neles e em nenhum outro lugar; a grandeza da ação é somente deles²⁶⁰. O ‘herói trágico’ é alguém que, sem ações interferentes dos deuses e diante da oposição humana, toma uma decisão que aflora do mais íntimo de sua natureza individual, sua *physis*, e então cegamente, ferozmente e heroicamente mantém esta decisão até o momento de sua autodestruição.

O herói criado por Sófocles, todavia, é ainda mais singular. Para Segal²⁶¹, ele configura um mito heroico elaborado ao reverso, pois, enquanto outros heróis confirmam sua grandeza e seu poder quando adultos, após descobrir a verdade sobre suas origens, como acontece a Perseu, por exemplo, para Édipo o regresso à sua infância é desastroso, porque em suas origens familiares reside também a origem de seus males. Para Vieira, “de certo modo, Édipo seria a expressão da própria Atenas do 5º século a.C.: inquieto, brilhante, corajoso, arrogante, perspicaz, imperial, curioso, vaidoso, conseqüente, calculador, investigativo são alguns dos adjetivos que caberiam também à cidade no seu apogeu”²⁶².

O problema da releitura do mito de Édipo por Sófocles – e pelos outros dramaturgos atenienses – é levantado por Vieira²⁶³, ao entender que o poeta de Colono alterou bastante as versões do mito anteriores a ele. O estudioso considera que a principal modificação foi o reordenamento temporal dos episódios que conduzem Édipo à ruína:

a tragédia inicia depois da ocorrência do parricídio e do incesto. A investigação do assassinato de Laio e, num segundo momento, a indagação sobre a própria identidade, por parte de Édipo, ocupam lugar central na peça. A questão de não ser quem se pensa que é e o poder de forças

²⁵⁹ Vide Knox (1966, 5).

²⁶⁰ Concordamos com Knox no que diz respeito ao fato de a ação do herói ter origem em seu próprio íntimo, sem que sofra interferência direta de ações dos deuses. No entanto, não podemos desconsiderar que as divindades exercem uma influência indireta na vida do herói trágico e de formas várias, entre as quais as predições dos oráculos são as mais explícitas. Esta influência, embora não configure uma ação direta das divindades sobre herói, podem interferir significativamente nas escolhas que antecedem as ações do homem, como ocorre no próprio enredo de *Rei Édipo*.

²⁶¹ Vide Segal (2001, 49).

²⁶² Vieira (2000, 91).

²⁶³ Vide Vieira (2000, 88).

Esta reordenação levaria também à mudança nos temas centrais das versões anteriores, fazendo com que a crise interior de Édipo durante o processo da investigação do assassinato de Laio torne-se o foco principal da tragédia. Assim, justifica-se a noção corrente de que Sófocles teria feito uma obra mais voltada para as crises interiores e existenciais, em oposição, por exemplo, às tragédias de Eurípides, mais voltadas para temas mais coletivizados.

O enredo da peça ocupa-se, em linha gerais, da história de um menino que nasce destinado ao parricídio e ao incesto pelo Oráculo de Apolo, em Delfos; o mesmo que, gerações antes, disse a Cadmo para abandonar a busca por Europa para fundar uma cidade. É adotado secretamente por Pólibo e Mérope, reis de Corinto, e por estes é criado como seu próprio filho, após ter sido abandonado pelo pai e a mãe verdadeiros.

Adulto, levado por inquietudes relacionadas à sua origem, vai ao mesmo Oráculo, em Delfos, e lá toma conhecimento de sua predição. Foge de Corinto, para evitar a consumação do previsto destino. Ao fugir, no caminho, é afrontado por um nobre e seus guardas em uma encruzilhada, matando-os em sua legítima defesa. Feito isso, encaminha-se para Tebas, onde enfrenta a Esfinge que assolava a cidade. Vencendo-a, liberta a cidade de Cadmo do mal e, como prêmio pelo feito heroico, recebe a viúva rainha da cidade em matrimônio e torna-se o novo soberano.

Passados anos, motivado por mais uma previsão do Oráculo de Apolo erroneamente interpretado por Creonte²⁶⁵, passa a empreender uma investigação para desvendar os mistérios relacionados à morte de Laio, o soberano que o antecedeu e marido de Jocasta. Após travar um nervoso diálogo com o sábio Tirésias sobre a identidade do criminoso, descobre que era ele mesmo o assassino do rei, e que este era, na realidade, seu pai, agora morto pelo próprio filho, que tempos depois desposara a mãe e com ela teve quatro filhos. Destruídos pelas dores advindas da revelação da verdade, Jocasta enforca-se e Édipo arranca os próprios olhos e refugia-se dentro do palácio, carregando nos ombros a vergonha e o sofrimento resultantes de seus atos. Mais uma vez o *oikos* de Cadmo leva a cidade de Tebas a amargar infortúnios.

²⁶⁴ Vieira (2000, 88).

²⁶⁵ O oráculo em nenhum momento afirma que o miasma que precisa ser expurgado de Tebas diz respeito ao assassino de Laio, mas sim refere-se a um miasma que naquele solo se criou (vv. 96-98). A relação com a morte de Laio é feita pelo próprio Creonte (vv. 103-104 e 106-107). Fialho (1992, 53) observa que o anúncio do oráculo não permite clarificar a identidade do assassino, o que teria reavivado “a obscuridade que rodeia o caso passado e esquecido da morte de Laio”.

Édipo arranca os olhos para tornar-se em um cego, ao perceber que não conseguiu ver a trama do destino que se ergueu sobre ele e o derrotou. Torna-se, por sua vontade e ação, cego de fato, para viver a realidade das coisas da vida e não mais uma mentira sobre o seu próprio ser. Assim é que a sua cegueira proposital passa a simbolizar o esclarecimento e a lucidez que passa a ter após perceber-se um joguete do destino, talvez dos deuses²⁶⁶. Mas a cegueira deliberada do herói é também algo que o isola dos demais cidadãos, por ver a si como aquele que antes gozava da admiração de todos e que agora cai em desgraça e a cegueira, desta forma, é também a forma de manifestar a sua ruína como homem e como herói²⁶⁷.

Ao fim, como aponta Fialho²⁶⁸, “à luz da razão, poderá Édipo não achar em si mais do que a culpa de não ter visto claro, mas há todo um movimento natural que o leva ao enojamento pela sua própria natureza de parricida incestuoso”. O herói cujo intelecto venceu o terrível poder da Esfinge, foi vencido de forma terrível pela sua própria força bruta, com a qual, inconsciente do fato, assassinou o pai e cumpriu o destino que pelos deuses havia sido anunciado.

7.2. Autoctonia como ‘força de atração’ em *Rei Édipo*

Em *Rei Édipo*, percebemos o exercício de um elemento misterioso, à primeira vista, mas que se revela ao relacionarmos a tragédia do filho de Laio com as demais tragédias do ciclo tebano. O aparente mistério está relacionado aos motivos pelos quais Édipo, em seu êxodo, encaminha-se diretamente para Tebas, após ouvir a predição de Apolo. Este elemento que pode, a nosso ver, explicar a trágica caminhada à cidade de Cadmo é a expressão da autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’ de Édipo com sua terra-mãe, manifestando-se na forma de uma ‘força de atração’ que faz com que, de todos os caminhos possíveis, entre cidades tão distantes, o herói dirija-se exatamente para a sua verdadeira *patris*.

Como já dissemos²⁶⁹, na cidade de Tebas representada nas tragédias, percebemos a ligação congênita com a terra-mãe manifestar-se como uma força que atua de maneira a fazer com que, mesmo diante de todos os infortúnios que assolam historicamente a cidade, os seus cidadãos prefiram sofrer as dores provocadas pelos males sucessivos que buscar uma vida

²⁶⁶ Essa leitura é corroborada por Fialho (2014, 29).

²⁶⁷ Vide (Fialho, 2014, 30).

²⁶⁸ Fialho (2014, 23), na Introdução de sua tradução para *Rei Édipo*.

²⁶⁹ Vide item 1.2.2 deste trabalho de tese.

melhor em outro lugar. Em meio a esse cenário, surge Édipo, cuja presença entre o grupo de cidadãos suplicantes estabelece o ponto de partida dramático, nesta cidade moribunda, que se apresenta perante um governante antes visto como forasteiro, agora reconhecido como seu salvador, o sustentáculo da ordem política²⁷⁰. Édipo é um governante, preocupado com seu povo, consciente de que a cidade precisa de sua ajuda e confiante de que é plenamente capaz de resolver os problemas que assolam Tebas por meio de sua energia e inteligência, mas também transparece certa sabedoria e humildade ao pedir conselhos e acatá-los, cativando a simpatia dos que o rodeiam²⁷¹.

A altivez e a confiança de Édipo contrastam, no entanto, com a passividade e a resignação dos demais tebanos diante dos males da cidade. Estando a cidade sofrendo com um (vv. 25-26) “abismo de ensanguentado desespero, consumindo-se no gado das pastagens e na gravidez estéril das mulheres”²⁷², as pessoas sentam-se, passivos e suplicantes, sobre os degraus do palácio e (vv. 20-22) “pelas praças públicas junto aos altares, quer defronte aos dois tempos de Palas²⁷³, ou junto às cinzas proféticas de Ismeno²⁷⁴”. Esta sujeição dos cidadãos ao mal que os aterroriza, contradiz a ideia ateniense expressa por Aristóteles, na *Política*, de que a natureza da cidade é prover a ‘vida boa’²⁷⁵ aos seus filhos; sabendo, é certo, que a cidade é o resultado do trabalho de seu povo. Por outro lado, demonstra o poder da influência do ‘sentimento de pertença mútua’ nutrido pelos indivíduos em relação à sua *patris* e faz com que, mesmo diante dos sucessivos males que recaem sobre aquela terra, seus filhos nela permaneçam, em lugar de buscar prosperidade em outro lugar.

Ao mesmo tempo, aqueles que saem, via de regra, acabam por retornar, consciente ou inconscientemente, para cumprir o fatídico destino, a exemplo do que acontece com Polinices, ao sair de Argos para empreitar a guerra que o levará ao fratricídio, e antes com Édipo, neste *Rei Édipo*, ao migrar de Corinto para Tebas na tentativa de evitar o destino para o qual é, ironicamente, conduzido por seu êxodo. Por outro lado, aqueles que conseguem desligar-se de Tebas e assim manterem-se, libertam-se das desventuras e encontram alguma paz e mesmo

²⁷⁰ Vide Fialho (1992, 51).

²⁷¹ Vide Scodel (2005, 240-241).

²⁷² *Rei Édipo*, na tradução de Fialho (2014) doravante adotada.

²⁷³ “Palas” e a deusa Atena, cultuada por Cadmo e para quem o Tírio fazia o sacrifício com a água da fonte cujo dragão protetor foi por ele assassinado, a mesma que ordenou a ele que semeasse a terra com os dentes deste dragão.

²⁷⁴ Fialho (2014, 59 nota 6) esclarece que o templo de Apolo Isménio ficava às margens do rio Ismeno, ao sul de Tebas, e consistia no lugar sagrado onde adivinhações eram feitas mediante a cremação das oferendas atribuídas ao deus.

²⁷⁵ Vide Aristóteles (*Pol.* 1252b28-29).

prosperidade, a exemplo de Cadmo, que parte para a Ilíria, e do próprio Édipo, que vai exilar-se em Colono ao fim da vida, num mito relatado por Sófocles em *Édipo em Colono*. Serão estas semelhanças meras coincidências na composição dos *mythoi* ou a revelação de uma força maior que exerce uma influência decisiva e determinante na ação dos homens? Não estamos nos referindo aqui à força do destino que emana de alguma fonte divina, mas a uma força que, apesar de misteriosa, emana do próprio ser humano: o ‘sentimento de pertença mútua’.

Por que de todas as cidades gregas, Édipo vai exatamente para Tebas? Não é mera coincidência. Mas a reflexão a partir da história mítica ligada aos mitos tebanos pode fornecer um caminho interpretativo que conduz à frutífera relação entre o mito da autoctonia, a genealogia tebana, a as tragédias que marcam sucessivamente a cidade de Cadmo. De certo que Sófocles, a exemplo de seu antecessor Ésquilo e seu contemporâneo Eurípides, tinha um largo conhecimento da história mítica tebana, o que reforçaria a proposição de que nada era mera coincidência ou manipulação.

Antes de sua ida para a cidade de Cadmo sua vida era vivida em paz, em meio ao seio familiar de Corinto. É no momento em que ele inicia o processo de reestabelecimento de sua ligação fatídica com Tebas, por meio do oráculo, que passa a viver o destino trágico que marca sua linhagem desde Cadmo. Édipo, então, inconscientemente, toma o caminho para a cidade onde irá cumprir a maldição da qual faz parte. Em sua jornada, em seu mergulho para as origens, sem saber, ele enfrenta o pai e, em nome da defesa de sua honra, mata o seu genitor como havia sido anunciado pelo Oráculo aos dois. Cumpre-se, assim, o primeiro capítulo de seu destino.

A chegada à cidade, tal como se poderia esperar de um soberano, é marcada pelo ato heroico que lhe rendeu o trono, a soberania e o casamento com a rainha tebana. Édipo salva a cidade do terrível domínio da Esfinge, mas, ao mesmo tempo, dá outro passo para a realização de seu destino e da continuidade da maldição de Ares sobre a linhagem real tebana.

A busca pela retomada dos laços da autoctonia é um processo inconsciente, mas que acontece. Essa inconsciência é afirmada por Édipo também em *Édipo em Colono* (vv. 271-274):

Ora como posso ser eu mau por natureza, quando paguei ofensas recebidas de tal modo que mesmo que o tivesse feito em plena consciência, nem por isso tornaria criminoso?! Mas foi sem nada saber que eu cheguei onde agora cheguei, enquanto aqueles, por cuja acção eu sofri, tinham conhecimento e intentaram matar-me.

Em *Rei Édipo*, é o destino pelas mãos das divindades, que conduzem Édipo a Tebas, para assumir o trono que lhe é de direito e, assim, suceder seu pai, Laio, na linhagem de reis descendentes de Cadmo. Como em todas as tragédias do ciclo tebano, “podemos mesmo dizer que todo o tema de *Rei Édipo* é o triunfo de um destino que os deuses tinham anunciado e que o homem não pôde afastar”²⁷⁶. Entre os elementos que influem neste destino de Édipo, está um em especial, que determina o fim de cada rei tebano da genealogia de Cadmo: a autoctonia. Seu retorno a Tebas acontece porque era necessário para cumprir esse destino que está diretamente relacionado a sua ligação congênita com o solo tebano, amaldiçoado por Ares como vingança pela morte do dragão seu filho. Seu destino trágico consistia em salvar sua *patris* e ao mesmo tempo tornar-se seu algoz, como aconteceu a Cadmo quando da fundação da cidade.

²⁷⁶ Romilly (2008, 170), na tradução de Santa Bárbara.

– CAPÍTULO 8 –

AUTOCTONIA E SUAS RELAÇÕES EM *AS FENÍCIAS*

Em seu teatro, Eurípides repetiu motivos e introduziu alterações que deram aos mitos novos e promissores valores e possibilitou outras perspectivas de leitura destes. Isto levou a tragédia grega por um caminho no qual a continuidade da tradição não impediu nem tampouco entrou em conflito com “a versatilidade inovadora de um génio inconformista”²⁷⁷.

Lesky²⁷⁸ destaca a relação que Eurípides estabeleceu com os sofistas, apesar de não ter se filiado a qualquer doutrina em especial. Desta aproximação, resultaria a elaboração de uma obra trágica em que há uma entrega a um espírito novo, um espírito de indagação de sua época, mas sem prender-se a único sistema de pensamento. Assim, “em lugar de um claro conhecimento, se lhe evidenciam os δισσοὶ λόγοι, os aspectos contraditórios das coisas [...]”²⁷⁹.

A tragédia representada em *As Fenícias* (411 a.C.) é um exemplo desta junção entre tradição e inovação no que diz respeito à releitura que faz dos mitos que envolvem a casa do desafortunado Édipo, recolocando-os no tempo e envolvendo-os em novas ações impensáveis para as abordagens que lhes foram dadas anteriormente. É exemplo ainda destas contradições humanas que marcaram o drama de Eurípides e que fazem-se presentes no comportamento e nas crenças, por meio das ações que desenvolvem os personagens, transitando entre a justiça e a injustiça, a sanidade e a insanidade, a razão e a paixão, o individual e o coletivo, a fé e a descrença, a vontade divina e a vontade humana, entre a correção e a intemperança.

²⁷⁷ Silva (2005a, 10).

²⁷⁸ Lesky (2005, 191).

²⁷⁹ Lesky (2005, 192), na tradução de Guinsburg.

8.1. A propósito da peça

O enredo desta peça dá continuidade à tragédia de Édipo celeberramente antes mencionada e contada por Ésquilo nas tragédias *Laio* e *Édipo*²⁸⁰ e, especialmente, por Sófocles em *Rei Édipo*, em cujo texto, ao final, Jocasta suicida-se²⁸¹ e Édipo cega a si próprio e resigna-se dentro do palácio, nutrindo o desejo de exilar-se de Tebas, após a terrível descoberta da verdade sobre sua origem e seu destino. A peça é ainda a revisitação de uma guerra também representada pelo mesmo Ésquilo em *Os Sete contra Tebas*, e, neste contexto, a recriação do mito de Etéocles²⁸², um dos dois filhos do desafortunado casal.

Eurípides revisita e recria uma Tebas em que Jocasta é uma mãe angustiada na função de conciliadora em meio ao conflito pelo trono da cidade de Cadmo e que envolve os dois filhos que teve com Édipo: Etéocles e Polinices. Édipo ainda permanece no palácio e anuncia para todos o destino funesto que espera seus filhos e que consiste na continuação de uma maldição da qual também ele foi vítima e que acompanha sua família desde o surgimento do mito tebano de autoctonia protagonizado por Cadmo²⁸³. Eurípides propõe, desta maneira, uma releitura dos mitos de Jocasta, de Édipo e de seus filhos²⁸⁴ a partir da luta que levará a um trágico fratricídio.

Em meio a esta nova versão dos mitos tebanos, em que a luta pelo lugar de soberano da cidade de Cadmo colocará irmão contra irmão e levará Édipo, Jocasta, seus filhos e toda a cidade a viverem mais uma série de infortúnios, Eurípides parece fazer com que a autoctonia, multifacetada sob outros temas mais evidentes, surja entremeada na estrutura profunda da ação em *As Fenícias* como um problema que envolve e motiva outros elementos fundamentais da peça, especialmente dois temas-chaves na ação: o exílio e a guerra entre Argivos e Tebanos.

O tema do exílio tem sua ocorrência mais significativa com Polinices: primeiro no auto-exílio acordado entre os irmãos, necessário para que Etéocles governasse sem

²⁸⁰ Tragédias que não chegaram ao nosso tempo e que compunham juntamente com *Os Sete contra Tebas* uma trilogia sobre a história de Édipo (Gallego, 2009, 16).

²⁸¹ O suicídio de Jocasta por enforcamento, antes de *Rei Édipo*, é relatado já por Homero, na *Odisseia*, onde é chamada de Epicasta (21. 271-280) – vide tradução de Lourenço (2012b).

²⁸² Silva (2005a) faz um interessante estudo comparativo entre as duas peças, lançando luz especialmente sobre a construção que cada um dos dois tragediógrafos fez do personagem Etéocles.

²⁸³ A existência desta maldição é anunciada a Creonte por Tirésias (vv. 930-953).

²⁸⁴ Sobre esta releitura dos mitos feita por Eurípides, Saxonhouse (2005), entre outras coisas, considera que Eurípides, em *As Fenícias*, abordou de maneira rápida e solta os mitos tebanos desenvolvidos por Sófocles em *Antígona* e *Rei Édipo*.

interferências durante seu primeiro mandato de um ano; depois no expatriamento imposto por Etéocles como represália à reivindicação do trono feita por Polinices; e, por fim, na proibição de seu sepultamento em solo tebano decretada por Etéocles e colocada em prática por Creonte após a guerra. O expatriamento é a gota de água que desencadeia a tentativa de invasão de Tebas por Polinices e que resultará no fratricídio durante a disputa pelo trono outrora ocupado por Cadmo. Ademais, é ainda pelas ordens de Creonte que Édipo é também expatriado e mandado ao exílio ao final da peça.

Além de a presença da autoctonia estar subjacente aos temas do exílio e de ser um dos motivadores da guerra, ela é revelada ainda em situações mais aparentes, especialmente nas referências feitas ao mito tebano de autoctonia personificado na figura de Cadmo, as quais vêm ao público pelas vozes de Jocasta e do Coro e nas referências à cidade e ao seu povo pelo epíteto que indica a descendência de Cadmo. A estas presenças e influências da autoctonia na composição da ação de *As Fenícias* daremos atenção daqui em diante.

8.2. Polinices e Antígona: o ideal democrático contra a tirania

Em *As Fenícias*, a exemplo de outras tragédias do ciclo tebano tais como *Édipo em Colono* e *Antígona* de Sófocles, vê-se um confronto político entre a tirania e a democracia entremeadado nas ações de alguns personagens e no conflito central da peça.

A tirania está nitidamente representada por Etéocles, em sua postura autocrata que dá continuidade a toda uma linhagem oligárquica acentuando uma postura tirânica pela usurpação do trono e seus desmandos alheios à opinião e à ação dos indivíduos da sociedade e, mais tarde por Creonte, marcadamente em sua decisão de reafirmar a proibição do sepultamento de Polinices ordenado por Etéocles e por sentenciar o exílio a Édipo, antes herói de Tebas contra a Esfinge.

A democracia está representada em dois personagens. Primeiramente, o ideal democrático ateniense é valorizado e afirmado por Eurípides na tentativa de Polinices de defender o trono de Tebas contra o usurpador Etéocles. Sua luta, apesar de equivocada na forma, o que faz gerar uma dialética trágica, tem uma intenção nobre, ratificada pelo discurso esclarecido do personagem em defesa da liberdade de expressão e do direito à palavra e à

participação do cidadão no poder decisório da cidade (vv. 387-407)²⁸⁵, em um passo que representa um importante diálogo entre Jocasta e seu filho, no intuito da mãe em tomar conhecimento dos sentimentos que dominam o filho diante do exílio imposto pelo irmão. Mais à frente, é Antígona que se liberta da cegueira imposta pela tirania característica de Tebas e ergue-se contra Creonte ao lutar pelo justo direito de sepultamento do irmão em solo pátrio, pois não o vê como um traidor, mas como alguém que lutava contra os excessos do irmão Etéocles. Isso leva a entender que Eurípides oferece-nos uma outra Antígona que primeiro aparece como uma jovem mulher conduzida por seu tutor para as muralhas da cidade para impressionar-se com o exército, para mais tarde, ao final da peça, abandonar sua passividade e uma suposta segurança dentro da prisão da tirania controladora do destino dos tebanos representada pelas muralhas para vislumbrar o campo aberto da realidade em que seus dois irmãos se matam e, assim, confrontar Creonte e iniciar uma jornada para libertar-se da cidade na companhia do cego Édipo e para lutar em prol da justiça pela supremacia dos laços familiares e das leis divinas sobre os desmandos do governo tirano (vv. 1639-1757). Neste processo, Antígona amadurece e torna-se um agente político, expressando pontos de vista próprios, assumindo o controle de sua vida e agindo conforme seu próprio modo de ver o mundo²⁸⁶.

Nesta perspectiva, Polinices luta contra a sua autoctonia tebana amaldiçoada historicamente pela tirania, empreitando uma guerra pela justiça, contra o autoritarismo. Para isso, é preciso enfrentar sua própria pátria, cuja essência, na representação feita pelas tragédias do ciclo tebano, é caracterizada pelo regime tirânico. O mesmo valor têm as atitudes de Antígona, que vê na tirania tebana um mal a ser combatido. No entanto, em ambos os casos, a luta torna-se vã, pois mais forte é a essência negativa própria da amaldiçoada Tebas. Assim, Polinices cai diante da forma da tirania e a Antígona resta abandonar a cidade para viver a liberdade de conduzir seu próprio destino.

8.3. Polinices: autoctonia, exílio e expatriamento em *As Fenícias*

Em *As Fenícias*, entre os temas relacionados à autoctonia, o exílio de Polinices propositadamente coloca-se em primeiro lugar, dada a ordem seguida por Eurípides para a construção da ação e a importância desse para o desenvolvimento do enredo. A peça inicia-se

²⁸⁵ Este passo está transcrito no item 2.1.2.2, onde é discutido sob a ótica do exílio e do expatriamento.

²⁸⁶ Sobre essa proposição sobre o processo de amadurecimento político de Antígona, vide também Saxonhouse (2005, 473-474).

com um prólogo em que Jocasta, após relembrar a formação e os infortúnios da casa real de Tebas, chega ao momento em que é iminente o confronto entre os irmãos pelo trono tebano, como lê-se no passo seguinte (vv. 73-80):

A Etéocles, que ficava no país, caberia a vez de conservar, por um ano o ceptro do seu poder. Uma vez, porém, sentado ao leme do comando, recusa ceder o trono e expulsa do país Polinices que, tendo chegado a Argos, se une à família de Adrasto. Este reúne um grande contingente de escudos argivos e marcha à frente deles contra estes nossos muros das Sete Portas, a reclamar a herança e o ceptro paterno²⁸⁷.

As palavras da mãe esclarecem os motivos aparentes que levam Polinices a invadir Tebas: Etéocles²⁸⁸ quebra o acordo selado entre os dois, usurpa tiranicamente o trono e expulsa o irmão da cidade. Polinices é expatriado e, conseqüentemente, condenado a perder seu estatuto de cidadão-autóctone. O acordo entre os irmãos²⁸⁹ tinha o intuito de evitar a maldição predita por Édipo²⁹⁰ de que seus dois filhos disputariam a espadas o trono que antes era seu. O acordo consistia em uma alternância de poder, em que cada irmão reinaria sobre Tebas pelo período de um ano, a começar por Etéocles, o primogênito, que permaneceu na cidade a usufruir do direito de reinar primeiro, enquanto Polinices, em um auto-exílio, se afastaria, para que o irmão pudesse cumprir seu mandato e assim sucessivamente²⁹¹. Por fim, o prólogo ainda anuncia o retorno de Polinices, guarnecido pelo exército de Argos, cidade onde se refugiou durante o auto-exílio, e onde contraiu matrimônio com a filha do rei Adrasto e teve um filho.

²⁸⁷ Eurípides, na tradução de Alves (1975), doravante utilizada.

²⁸⁸ É importante entender que Eurípides, segundo Silva (2005a, 210), adota em *As Fenícias* uma versão realista para a figura de Etéocles, diferente de Ésquilo anos antes em *Os Sete contra Tebas*, em que aparece, como o revestia a tradição, como um grande monarca de grandezas épicas. Etéocles é, na visão de Eurípides, um personagem contaminado por “vícios e virtudes que integram a alma do ser humano autêntico” (Silva, 2005a, 210), contudo ainda mantendo “alguns traços de carácter: obstinação, exaltação, irritabilidade, dedicação, apenas orientados e motivados por estímulos diversos” (Silva, 2005a, 210).

²⁸⁹ O pacto selado entre os dois filhos de Édipo e Jocasta é também descrito com maiores detalhes por Polinices (vv. 473-493).

²⁹⁰ Apesar de em seu relato Jocasta afirmar que Édipo “lança contra os filhos as mais ímpias maldições: a golpes de espada, haveriam de disputar a herança nesta casa” (vv. 67-69), o próprio Édipo esclarece a questão posteriormente (vv. 1610-1615): “gerei filhos que eram meus irmãos e provoqueei-lhes a morte, ao lançar contra eles as maldições herdadas de Laio. E que insensato não era eu, a ponto de maquinar tais atentados contra meus olhos e a vida de meus próprios filhos, sem o querer dos numes”. Édipo, na verdade, parece-nos exercer o papel de um oráculo ao predizer o destino dos filhos, assim como o seu, maquinado pelos deuses e parte de uma maldição da qual também ele foi vítima.

²⁹¹ Vide vv. 66-74 e 470-484.

Do problema do exílio decorrem duas questões de caráter político importantes para o desdobramento do drama: a perda da cidadania pelo expatriamento²⁹² e a vida como estrangeiro. Diante deste novo estatuto, Polinices vê a perda de seus direitos de posse sobre a terra, de sua posição social, da nobreza herdada do *oikos* e do direito à voz ativa nas decisões da cidade, conseqüências destacadas por Eurípides no corpo da peça. Decorrem ainda duas questões de caráter místico: o sofrimento pela perda da identidade social e o sofrimento pelo distanciamento do *oikos* e da *patris*. Apartado, torna-se um órfão das relações familiares naturais, bem como das relações históricas e sociais.

Neste novo momento emocional, Polinices vê-se sem raízes, sem a referência da pátria e sem função ou importância entre seus pares, o que o faz perder o sentido de sua própria existencialidade. O contexto emocional desencadeado pela nova realidade conflitante faz com que o ‘sentimento de pertença mútua’ do *autochthon* aja como impulsionador das atitudes intemperantes de Polinices que culminarão na guerra para reaver o trono e que trazem, implícitas em suas bases, a vontade de recuperar sua condição social, as relações afetivas e as raízes históricas originais. Por fim, o expatriamento também impedirá o sepultamento de seu corpo na terra ‘de onde nasceu’, causando a perpetuação de seu estatuto de apátrida.

Estas questões vêm à luz no importante passo de *As Fenícias* que se segue (vv. 387-407), o qual representa a aproximação de Jocasta para tentar tomar ciência de como está a viver o filho no exílio e para compreender os motivos de sua empreitada contra a própria pátria:

JOCASTA: Eis, pois, o assunto, que, antes de mais, desejo saber. O que representa ser privado da pátria? É um grande infortúnio?

POLINICES: Muito grande! Maior na realidade que nas palavras.

JOCASTA: Em que consiste? Quais as provações do exilado?

POLINICES: Um tormento imenso: não poder falar livremente.

JOCASTA: Condição de escravo, dizes tu, não poder dizer o que se pensa.

POLINICES: Dos poderosos força é suportar-lhes as estultícias.

JOCASTA: Outra provação: ser estulto com os estultos.

POLINICES: No próprio interesse, há que servi-los constrangidamente.

JOCASTA: De esperanças se nutre o exilado – assim diz o provérbio.

POLINICES: É certo. Fascinantes são na aparência, mas serôdios os seus frutos.

JOCASTA: E não lhes desvela o tempo a miragem?

POLINICES: Há nelas não sei que sedução que alivia o penar.

JOCASTA: E de que vivias, antes de, com teu casamento, teres o futuro assegurado?

POLINICES: A um dia em que tinha que comer, seguia-se outro em que me faltava alimento.

JOCASTA: Não te davam guarida amigos e hóspedes de teu pai?

²⁹² Vide vv. 75-76 e 600-637.

POLINICES: Que tenhas boa sorte! Não se pode contar com amigos, quando se cai em desgraça.

JOCASTA: Mas tua nobre linhagem não te elevou a uma posição de destaque?

POLINICES: O mal é não ter haveres. Não era a nobreza que me sustentava.

JOCASTA: A pátria, ao que vejo, é o que de mais caro existe para os mortais.

POLINICES: Nem sequer se pode dizer quanto lhes é querida.

Este passo descreve de forma sintética a vida do expatriado, destacando tanto as características da nova condição social quanto os sentimentos que emergem desta realidade. Para Polinices, o exílio consiste em um imenso tormento, porque, nesta condição, o indivíduo não desfruta da livre expressão da palavra (*parrhesia*) e do pensamento, elementos fundamentais para a vivência plena da cidadania. Suas palavras sugerem que ter direito a voz e à participação na *politeia* é uma imensa dádiva possível apenas para aos cidadãos²⁹³. A condição de Polinices, como observa Jocasta, assemelha-se, então, a de um escravo, como ele também reconhece posteriormente (vv. 626-628): “[...] sou expulso do país, como um escravo e não como filho de Édipo, pai de ambos”, porque, como considera Foucault,

se alguém não é um cidadão regular na cidade, se é um exilado, então não se pode usar a *parrhesia*. Isso é bastante óbvio. Mas algo mais está implícito, a saber, se alguém não tem o direito de falar livremente, é incapaz de exercer qualquer tipo de poder e, assim, está na mesma situação que um escravo.

Expatriado, tendo perdido o direito a todas as riquezas, posses e à nobreza que advém de seu *oikos*, o filho de Édipo deixaria, enfim, de existir social e historicamente para a *polis* que foi forçado a deixar para trás. Da mesma maneira, em outra cidade, como estrangeiro, sem direito à cidadania, Polinices também não pode possuir terras, usufruir do direito à palavra e à opinião, como ocorria na realidade de Atenas, tida como referência pelos tragediógrafos na

²⁹³ Para Foucault, na tradução de Dinucci et al (2013, 14), a relação entre o tirânico Etéocles construído por Eurípides e o Polinices destituído de seu poder de fala é uma representação da luta entre a tirania e a democracia: “Etéocles assim representa a tirania, e Polinices – que vive no exílio – representa o regime democrático”. A proposição de Foucault parte do princípio de que se os “cidadãos não podem usar a *parrhesia*, não podem se opor ao poder do governante. E sem o direito ao criticismo, o poder exercido por um soberano não tem limitação. Tal poder sem limitação é caracterizado por Jocasta como ‘juntando-se aos tolos em sua tolice’ [‘ser estulto com os estultos’ (v. 394)]” (Foucault, 2013, 15). Assim, na perspectiva de Foucault, Polinices encarnaria um regime democrático que é subjugado, violentado, vilipendiado e roubado pelo tirano que usurpa o poder da cidade, a qual precisa lutar dentro de seus próprios muros para reestabelecer seu espaço de liberdade e de direito à palavra. A leitura proposta por Foucault não se distancia em muito da proposta que aqui fazemos de considerar a luta de Polinices como uma guerra pelo direito à autoctonia e à cidadania perdidas pelas mãos do tirano. Isso porque a experiência da cidadania em sua plenitude só é possível em meio a um regime democrático, em que a voz do povo é aquela que sobressai aos interesses e à ganância individuais.

composição das peças. Neste sentido, Leão²⁹⁴ esclarece que, segundo a legislação vigente à época,

um indivíduo poderia ser cidadão de plenos direitos em determinada *polis*, mas, se decidisse estabelecer residência noutra cidade, veria o seu leque de direitos bastante reduzido. Neste caso, porém, manteria ainda o estatuto de pessoa livre, coisa que não aconteceria se, por exemplo, fosse prisioneiro de guerra ou caísse nas mãos de piratas ou traficantes de escravos.

O exilado sente-se em uma condição semelhante à de um servo, apesar de possuir liberdade de ir e vir, pois havia que submeter-se ao poder dos cidadãos mesmo diante de estultices, como afirma Polinices. Diante deste quadro, resta-lhe alguma esperança de reaver sua condição original, mas, como salienta Polinices, este é um sentimento quase vão, pois são tardios seus frutos ou não os veem.

A situação proposta por Eurípides discute e reafirma a ideia de que a plenitude da cidadania está condicionada à permanência na terra-mãe. Eurípides, neste contexto, parece atribuir um grande valor ao estatuto de *autochthon*²⁹⁵ na abrangência do termo²⁹⁶ e revela que a ‘vida boa’²⁹⁷, plena e com sentido só é possível no seio da *patris*. Se, para os antigos Gregos, o homem só era pleno em sociedade e a *patris* era o espaço único do exercício cívico, do exercício do poder nos vários planos sociais, do gozo dos bens materiais, intelectuais e religiosos, então apenas no seio da *polis*, mediante a detenção dos estatutos de *autochthon* e *polites* era possível experimentar a plenitude da vida. A *patris* seria o único espaço em que o indivíduo formaria sua identidade e sentir-se-ia parte integrante de uma memória histórica que definiria sua vida.

Para além da perda dos direitos civis, o exílio significa a perda da própria história. Perdiam-se as raízes que atribuíam ao indivíduo uma identidade histórica, que, na realidade da antiga Grécia, estava diretamente ligada à sua origem, à sua *patris*. Perdiam-se os laços de amizade e até mesmo os laços de sangue. A escravidão deduzida por Jocasta é, para Polinices,

²⁹⁴ Leão (2005a, 44).

²⁹⁵ Há de se ter claro também que o termo *autochthon* não aparece no drama *As Fenícias*, mas a ideia de autoctonia e as relações com o estatuto de *autochthon* permeiam o texto de maneira multifacetada, como já dissemos.

²⁹⁶ Aqui nos referimos ao entendimento do termo feito por Rosivach (1987) e Zacharia (2003), bem como à proposição que fazemos de que o adjetivo *autochthon* abrangeria ainda a existência de um ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris*.

²⁹⁷ Aristóteles (*Pol.* 1252b29-30) considera que “formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.

antes de tudo um estado emocional. Do diálogo, infere-se que o desligamento da relação de autoctonia e de cidadania com a *patris* era a mais dura pena imposta ao indivíduo, era a perda do maior bem que o indivíduo poderia ter em vida, como afirma Jocasta ao filho (v. 406): “A pátria, ao que vejo, é o que de mais caro existe para os mortais”. Era a relação individual e social com a *patris* que dava ao cidadão-autóctone o sentido de sua existencialidade. Pela *patris* vivia-se com dignidade e por ela morria-se com honra, fosse nos afazeres da vida diária, fosse em sua defesa no campo de batalha. A perspectiva e o valor místicos que marcam esta relação entre *autochthon* e *patris* emerge da voz de Polinices, ao arrematar a discussão com sua mãe sobre o exílio, ao afirmar sobre a pátria que “nem sequer se pode dizer quanto lhes é querida” (v. 407). Porque é imensa e profunda a dor do *autochthon* que perde seu estatuto de *polites*. Dor tão profunda quanto o ‘sentimento de pertença mútua’ que o liga à sua *patris*. “Com efeito, se a terra pode ser considerada mãe – em sentido metafórico e também denotativo –, torna-se evidente que um filho verdadeiro, consciente e dedicado não a pode alienar de ânimo leve”²⁹⁸.

Reverter o exílio e o expatriamento torna-se para Polinices uma questão de justiça. Esta justiça é afirmada por ele, quando, ao expor os motivos pelos quais decide confrontar o irmão e sua cidade (vv. 495-496), acredita estar a usar a linguagem da justiça, a qual é reconhecida também pelo Coro (vv. 258-260)²⁹⁹: “preparado (o filho) / lutar não veio, sem justiça, neste pleito / p’la posse da paterna herança”, e por Jocasta ao dirigir-se a Etéocles (vv. 546-550):

Ora, quando o Sol e a noite se sujeitam, como escravos, aos mortais, não te resignarás tu a conceder a teu irmão igual parte da herança? Onde está então a justiça? Porque prestas tão exagerada honra à Soberania (*tyrannis*), essa injustiça feliz?

Há, neste sentido, duas linhas de motivação para a guerra que torna-se iminente. A primeira linha, tomada à primeira vista, diz respeito à luta pelo trono, para que Polinices exercesse seu governo durante um ano, como acordado com Etéocles, que negando a cumprir o que havia jurado diante dos deuses³⁰⁰, na tentativa de reconciliação mediada pela mãe Jocasta, e que, por

²⁹⁸ Leão (2010, 459).

²⁹⁹ Este reconhecimento da justa luta de Polinices ainda é recorrente na voz do Coro nos vv. 497-498, ao apoiar a argumentação de Polinices, e nos versos 527-528, ao reconhecer que não há justiça nos interesses defendidos por Etéocles.

³⁰⁰ Vide vv. 481-483: “Após haver, porém, pactuado e jurado pelos deuses, este homem [Eteócles] faltou a todos os compromissos assumidos, retendo o poder e a herança que me pertence”.

ironia, resulta na ruptura definitiva entre os irmãos. Como observa Silva³⁰¹, neste momento, Etéocles, de quem se espera apenas que cumpra com sua palavra, “revela-se como uma identidade de homem egoísta e mesquinho, que, à frente dos interesses dos concidadãos, põe os próprios, e sobre o pedestal da sua veneração não à pátria, mas *Τυραννίς* ‘o Poder’, a mais poderosa das divindades”³⁰². Polinices, por outro lado, “está disposto a abandonar as armas desde que veja satisfeita a sua reivindicação em respostas às regras estipuladas pelo acordo”³⁰³. A segunda linha, tomada de forma subjacente, diz respeito à recuperação do estatuto político que Polinices havia perdido mediante o exílio. No passo que se segue, leem-se a esperança e o desejo explícito de justiça contra o expatriamento (vv. 486-493):

[...] não devastarei minha pátria nem aplicarei contra as muralhas as escadas de sólidos degraus, medidas que eu procurarei pôr em prática, se me não for feita justiça. Invoco o testemunho dos deuses em como, procedendo sempre com justiça, é contra a justiça que, do modo mais ímpio, estou a ser esbulhado da minha pátria.

Alimentado pelo ‘sentimento de pertença mútua’ que alimenta a relação de autoctonia e pela esperança de reconciliação com a *patris*, caso não sejam satisfeitos seus direitos políticos e naturais, o filho mais novo de Édipo encontra no desejo de justiça o apoio para empreitar uma batalha que se fará intemperante e trágica, a qual virá a confirmar a previsão do fratricídio feita por Édipo.

Outro momento significativo da peça em relação à autoctonia ocorre após a expulsão de Polinices pelo irmão usurpador, no passo em que Etéocles recomenda a Creonte que mesmo que ele venha a morrer em batalha, não permita jamais que Polinices seja sepultado em terra tebana (vv. 774-777):

À minha cidade e a ti, Creonte, deixo estas recomendações: se a minha causa triunfar, nunca em terra tebana o cadáver de Polinices seja sepultado e, quem lhe der sepultura, seja morto, mesmo que de um familiar se trate.

³⁰¹ Vide Silva (2005a, 214).

³⁰² Silva (2005a, 213).

³⁰³ Silva (2005a, 213).

Neste passo, revela-se a importância dada às relações mística e política existentes entre o cidadão-autóctone e a *patris*. Proibir o sepultamento de Polinices é a um só tempo a continuidade da sentença do expatriamento e uma maneira de ferir e punir emocionalmente ao irmão que se rebela, tirando-lhe a possibilidade de felicidade em vida e o descanso necessário em morte. Assim como é necessário sepultar o *autochthon* em sua terra-mãe para manter os laços políticos e afetivos, também é preciso proibir o sepultamento de um expatriado, a fim de que o castigo imposto em vida continue a marcá-lo e a puni-lo na morte. A recomendação de punir também qualquer pessoa que tente sepultar o expatriado em terra tebana, mesmo que seja um familiar, mostra que a condição de expatriado não se limitava à vida mortal, mas estendia-se também à morte, na tentativa de desfazer por um ato político também os laços familiares e afetivos do condenado.

8.4. O mito de Cadmo e a herança ética

Entre as tragédias do ciclo tebano que chegaram ao nosso tempo, é em *As Fenícias* que encontramos uma referência mais prolongada ao mito da autoctonia protagonizado por Cadmo. Há dois momentos em que Eurípides usa seus versos para narrar o mito, ambos pela voz feminina. A primeira é por meio de Jocasta³⁰⁴. A segunda nas vozes das virgens Fenícias³⁰⁵ que compõem o Coro da tragédia³⁰⁶. Na abertura do drama, Eurípides atribui a Jocasta a função de contextualizar a ação que está por desenrolar-se e a envolver os irmãos Etéocles e Polinices. A contextualização faz-se na forma de um relato conciso da trajetória da linhagem real de Tebas, o qual inicia-se com a evocação do mito de Cadmo (vv. 1-10):

Ó Sol³⁰⁷ que rasgas teu caminho por entre as estrelas do céu e, subindo para o teu carro de ouro, com tuas céleres poldras, fazes revoltear a tua chama, – que funesto raio não lançaste contra Tebas, no dia em que entrou Cadmo nesta terra! Havia ele deixado o marinho território da Fenícia. Desposara Harmonia, filha de Cípris, que lhe deu outrora um filho, Polidoro. Este dizem-no progenitor de Lábdaco, pai de Laio.

³⁰⁴ Vide vv. 5-9.

³⁰⁵ Na peça de Eurípides, as Fenícias são sacerdotisas enviadas para servir o templo de Febo (vv. 206-207), enviadas à cidade e Cadmo pelos “filhos dos filhos de Agenor [...], como primícias de vitórias oferecidas a Febo” (vv. 280-283).

³⁰⁶ Vide vv. 638-675 e 817-820, nestes últimos a referência se dá pela sementeira dos dentes do dragão.

³⁰⁷ Jocasta aqui refere-se a Apolo/Febo, o deus a quem são atribuídas as predições do oráculo de Delfos, o qual orientou Cadmo a abandonar a busca pela irmã Europa para fundar uma cidade na Beócia, e gerações mais tarde anunciou a Laio e depois a Édipo os seus destinos trágicos.

Contudo, ler o prólogo de Jocasta apenas como instrumento de contextualização é vislumbrar somente uma perspectiva. As palavras da rainha formam também uma narrativa que assume a função de esclarecer as relações de hereditariedade dos filhos de Édipo, trineto de Cadmo, bisneto de Polidoro, neto de Lábdaco e filho de Laio, com o intuito de estabelecer a autoctonia do *oikos* que reina sobre Tebas desde a fundação da cidade e justificar sua soberania. A autoctonia aparece, neste contexto, como um *mythos* a funcionar como um pano de fundo sobre o qual afirma-se politicamente a *eugeneia* do *oikos* de Cadmo, a que pertencem os dois irmãos herdeiros naturais e incontestáveis do trono, além de configurar o direito natural destes à cidadania. Esta forma natural de concessão e reconhecimento da cidadania fazia parte das leis atenienses³⁰⁸ as quais, provavelmente, serviram de referência a Eurípides para a escritura de *As Fenícias*.

A hereditariedade transmitida pela linhagem de origem reconhecidamente autóctone, ou seja, de uma estirpe que havia brotado da terra-mãe e nela continuasse a habitar há tempos imemoriais, era, entre os tebanos representados na tragédia, reservada apenas ao *oikos* de Cadmo. A continuidade deste governo reafirma o regime oligárquico como aquele adotado incontestavelmente pelos tebanos e respeitado por toda a *politeia*, que, mesmo diante de todos os infortúnios e toda a intemperança que marcam a linhagem real, em nenhum momento questiona o direito e o poder desse *oikos* sobre a cidade.

No passo que abre o prólogo, o Sol é Apolo, o oráculo que orientou Cadmo a fundar uma cidade. Mas, suas predições – seus raios – parecem ter recaído sobre o Tírio de forma dialética, em que a glória de fundar uma cidade converteu-se em pesares sucessivos, em episódios nos quais a morte insiste em macular sua linhagem pelas mãos intemperantes dos membros do próprio *oikos* fundado pelo Tírio. A presença da sombra escura da morte na casa de Cadmo é o “funesto raio” lançado contra ele, e por conseguinte, contra Tebas, pela ligação entre a vida dos *autochthones* e a terra-mãe. Todavia, não é a predição de Apolo uma maldição, mas apenas o evento desencadeador do destino trágico que viria a marcar a linhagem de Cadmo. Maldita parece ser a autoctonia que polui todos aqueles naquela terra nascidos, condenados a infortúnios incessantes³⁰⁹.

A predição de Apolo tornar-se-á funesta, mas apenas após outros acontecimentos converterem a esperança em danação. O deus Sol é apenas o mensageiro de um ‘processo

³⁰⁸ Vide item 1.3.2 deste trabalho de tese.

³⁰⁹ O problema da maldição que recai sobre o solo de Tebas e seu *miasma* serão tratados mais detalhadamente na terceira parte deste trabalho de tese.

trágico³¹⁰ que ainda está por desencadear-se. A este respeito, a evocação e a retomada do mito tebano da autoctonia feita pelo Coro de Fenícias (vv. 637-675) é mais abrangente. O Coro relata toda a ação que compõe o mito. Do passo – já citado anteriormente –, resgatemos apenas os momentos que marcam a peripécia (*peripeteia*), os atos intemperantes e destruidores (*pathos*) e as mortes que compõem o mito e que teriam desencadeado a maldição posteriormente imposta por Ares³¹¹ (vv. 658-675):

Lá estava o fero drago,
guardião de Ares inexorável;
c'o as pupilas de seu inquieto olhar,
vigia a fonte de viçoso arroio.
Tendo ido em busca de água lustral,
com uma pedra, Cadmo o matou,
esmagando-lhe o crânio assassino,
atingido pela força do braço.
Por sugestão da deusa, sem mãe,
filha de Zeus, do monstro
os dentes semeou p'lo terreno,
em profundos sulcos,
donde nasce uma parada de guerreiros armados
emergindo à superfície do solo.
Mas de novo o excídio
de férreas entranhas
na terra benfazeja
os mergulhou.
O sangue del's tingiu o mesmo chão
que, à luz do Sol,
e às etéreas brisas
os havia exposto.

O passo revela alguns aspectos determinantes para a reviravolta do mito e que passam também a manchar e a caracterizar a vida dos tebanos. Primeiramente, Cadmo invade os domínios de Ares ao macular sua fonte sagrada para obter água a fim de realizar um sacrifício em honra de Atena, histórica rival do deus da guerra³¹², em agradecimento por ter encontrado

³¹⁰ O que entendemos e denominamos aqui de ‘processo trágico’ é um percurso de tragédias iniciado na ação intemperante de Cadmo de assassinar o dragão e é renovado nas ações desempenhadas pela linhagem real que descende do Tírio e que reina sobre Tebas. Esse percurso consiste de um conjunto de manipulações divinas constituintes da maldição de Ares infligida como vingança (*nemesis*) sob a família do fundador da cidade em função da morte do dragão filho do deus da guerra. Esse ‘processo trágico’ revela-se na leitura conjunta das sete tragédias do ciclo tebano, como propomos neste trabalho.

³¹¹ A maldição de Ares contra Cadmo e contra Tebas é mencionada, em *As Fenícias*, por Tirésias (vv. 930-953). Acerca dessa maldição que Ares teria imposto a Cadmo pelo assassinato do dragão, trataremos de forma pormenorizada na terceira parte deste trabalho de tese.

³¹² Grimal (2005b, 40) relata algumas situações míticas em que Ares e Atena enfrentaram-se, geralmente

a terra onde ergueria sua cidade, como predisse Apolo. Mais que profanar a fonte, Cadmo assassina um filho de Ares, o dragão guardião da fonte.

O assassinato fez com que a ira de Ares recaísse sobre Cadmo³¹³ e sobre toda a sua linhagem, na forma de uma maldição, condenando-o ao sofrimento de assistir de forma irremediável, a morte de seus descendentes pelas mãos também intemperantes de seus próprios parentes até o fim da linhagem direta de Cadmo e dos *Spartoi*. A existência dessa maldição é referida por Eurípides por meio da voz de Tirésias, quando o velho sacerdote procura convencer Creonte da necessidade de imolar seu filho Meneceu³¹⁴, porque a salvação da cidade só seria possível mediante a imolação de um descendente direto dos *Spartoi*, o que, segundo Tirésias, daria fim à *nemesis* de Ares. A revelação de Tirésias pode ser lida no passo que se segue (vv. 930-936):

Teu filho, força é que seja degolado e dê ao solo, como libação, seu rubro sangue, no antro em que o dragão gerado pela terra vigiava as águas dirceias. É uma imposição do velho ódio de Ares contra Cadmo, o qual procura vingar o assassinio do terrígeno dragão. Se tal fizerdes, tereis Ares por aliado. Se a terra receber o fruto pelo fruto, o sangue mortal pelo sangue, ao vosso dispor estará este chão que outrora fez brotar para nós, a messe dos Espartos, os de elmos de ouro. E é de tal estirpe que tem de ser imolado um descendente nascido da mandíbula do dragão.

Os Espartos (*Spartoi*), “uma parada de guerreiros armados / emergindo à superfície do solo” (vv. 670-671) em que Cadmo semeou os dentes do dragão morto, são os primeiros nascidos da ação do fundador da cidade, os primeiros *autochthones* do solo tebano. Assim que nascidos, passam a matar uns aos outros em um violento fratricídio, e “o sangue del’s tingiu o mesmo chão” (v. 674) de onde haviam brotado. Esse fratricídio foi o primeiro dos infortúnios que recaíram sobre a linhagem de Cadmo e, a partir deste momento, em Tebas, ser *autochthon* significa ser também objeto da expiação resultante das ações intemperantes do Tírio e a ele impostas. Ser *autochthon* de Tebas significa, desde então, carregar o *miasma* que será transmitido a todo o *genos* de Cadmo.

com resultados a favor da deusa sem mãe.

³¹³ Cabe lembrar que, pela morte do dragão, Cadmo foi condenado pelos deuses a oito anos de escravidão servindo Ares, ao fim dos quais o Tírio desposou Harmonia, a filha do deus da guerra.

³¹⁴ Meneceu, por sua vez, suicida-se para satisfazer a imolação necessária revelada por Tirésias para salvar a cidade, transformando-se no herói de Tebas, papel que nenhum dos filhos de Édipo conseguiu desempenhar. Meneceu seria, à visão de Silva, para Eurípides, o virtuoso entre os tebanos na trama de *As Fenícias*, pois, para a pesquisadora, “o altruísmo em Eurípides não é dom dos poderosos ou dos heróis, brota espontâneo das almas jovens, as únicas capazes de vibrarem com ideais sinceros e desinteressados” (Silva, 2005a, 217).

É a essência intemperante do *pathos* de Cadmo que vai estar implícita em toda a referência feita aos cidadãos de Tebas por meio de expressões como ‘filhos de Cadmo’, ou “Cadmeus”³¹⁵, e à cidade como ‘cidade de Cadmo’, ou “cidade dos Cadmeus”³¹⁶. A cidade e seus filhos recebem e passam a carregar uma memória ética na forma da intemperança de seu fundador e de seus primeiros autóctones, como uma herança maldita que faz da lança dos tebanos a “lança de Cadmo”³¹⁷. O substantivo próprio ‘Cadmo’ passa a representar um epíteto que, além de dizer a origem dos indivíduos, também caracteriza a cidade e seus cidadãos com uma mancha maldita e poluidora.

8.5. Édipo e o exílio como morte

A última importante referência à ideia de autoctonia feita por Eurípides em *As Fenícias* está relacionada a Édipo. Após o fratricídio dos irmãos Etéocles e Polinices junto aos portões de Tebas e do suicídio de Jocasta diante da dor intolerável da perda dos filhos, Creonte dirige-se a Édipo, dentro do palácio, e lhe sentencia ao exílio, influenciado pelas predições de Tirésias, as quais anunciavam que Tebas só prosperaria quando Édipo não mais estivesse presente sobre o solo tebano, como lê-se nas palavras de Creonte (vv. 1585-1594):

Tu, Édipo, presta atenção às minhas palavras [...]. Não consentirei, pois, que continues a residir nesta terra. Tirésias foi claro no seu oráculo: jamais a cidade poderá prosperar, se nela habitares. Portanto, retira-te. O que me faz dar estas ordens não é a insolência, nem a inimizade. São antes teus génios vingadores que me provocam este receio de um flagelo tormentoso para o país.

A reação de Édipo é imediata e suas palavras em resposta expressam todo o pesar que está representado na sentença do exílio (vv. 1620-1621): “Porque me infliges assim, Creonte, a morte completa? Pois matas-me, se me expulsas do país”. A enunciação do filho de Laio é explícita quanto ao que significa emocionalmente e também politicamente o expatriamento. Palavras que reforçam tanto a proposição aristotélica de que a ‘vida boa’ só é possível na *polis* quanto a ideia de que distante da *patris* o sentido da existencialidade do *autochthon* desaparece.

³¹⁵ (v. 699).

³¹⁶ (v. 711).

³¹⁷ (v. 564).

8.6. As dores da *patris* e o sentimento de pertença mútua em *As Fenícias*

Tanto o auto-exílio de Polinices para evitar a confirmação da predição feita por Édipo de que seus filhos disputariam seu trono à espada, e mais tarde seu expatriamento decretado por Etéocles afetaram não apenas os sentimentos do exilado, mas também a terra-mãe. As palavras de Jocasta, no passo que se segue (vv. 317-321), revelam a ideia de que a ausência do *autochthon* expatriado não gera somente dor ao indivíduo, mas é um sofrimento também para a *patris* que perde o filho que a ela pertence:

Oh! Meu filho, deserto o pátrio lar
deixaste, quando por fraterno ultraje
para o exílio partiste,
para saudade dos amigos,
para saudade de Tebas!

Eurípides parece mostrar que há saudade e dor mútuas entre o filho da terra e a terra-mãe. Essa dor pela distância da *patris* e pelos infortúnios que esse distanciamento provocam leva Polinices à atitude extrema de romper os portões e as muralhas da cidade que guardam sua cidade para afastar de si as dores do expatriamento. Situação semelhante à de Polinices, que torna-se um sem-lar, é sublinhada por Aristóteles, na *Política* (1253a2-6):

[...] a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘sem família, nem lei, nem lar’; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo³¹⁸.

Ao refletir sobre o homem que se encontra condenado como “sem família” ou que assim o é por natureza, Aristóteles vê uma motivação para que este indivíduo torne-se “sedento de ir para a guerra”, porque sente-se apartado, destituído de sua natureza de ser político e do sentido da vida. Assim sente-se Polinices diante de seus exílios, mesmo frente aos frutos que colheu em terra estrangeira, pois falta-lhe a vivência da vida política, possível apenas no seio da *patris*, entre seus iguais, onde, como cidadão, possui voz e opinião. Ao mesmo tempo em

³¹⁸ Aristóteles, na tradução de Amaral e Gomes (1998).

que o filho sente a dor de estar só e ausente da terra-mãe, esta sente a dor da lacuna irreparável do vazio causado pela ausência do filho perdido.

A intensidade da dor que toma Polinices e Édipo provocada pelo expatriamento e as reações de ambos diante do novo estatuto social revela a grande importância da autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra, tornando-se essencial para o sentido da existencialidade do *polites* e da *patris*. A vida só é plena se vivida no solo de que se originou, ainda que a relação com a terra seja marcada por sofrimentos incessantes.

Importante ainda é salientar a ‘força de atração’ que emana do ‘sentimento de pertença mútua’ que caracteriza a autoctonia, um elemento místico que leva Polinices a desejar retornar a sua pátria de qualquer maneira, para retomar o trono e seus direitos de cidadão-autóctone. A tentativa de regresso é necessária para aplacar o vazio que sentem o *autochthon* e a *patris*.

Para tanto, Polinices foi capaz de deixar esposa e filho, envolver as vidas de pessoas de outra cidade na querela política entre os tebanos³¹⁹, colocar em perigo sua própria *patris* e entregar-se à maldição predita por seu pai, de que ele e seu irmão se enfrentariam e se matariam pelo trono de Tebas. Apesar de justas as reivindicações de Polinices, e das dores sentidas pela terra-mãe, sua ação de levar adiante uma guerra contra a *patris* configura-se como um grave ato intemperante e destruidor (*pathos*).

Neste contexto, a autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’ transforma-se num mal que conduz o *autochthon* e a *patris* à destruição, porque cega Polinices em seu desejo de repatriar-se ao ponto que, mesmo diante da maldição prevista pelo pai, o *autochthon* prefira a morte, lutando por seus laços, à experiência do sofrimento de uma vida distante do bem maior dos mortais: a pátria, como exclama Eurípides pela voz de Jocasta. Não é a simples ganância pelo poder que move Polinices na guerra que empreende, ao contrário de Etéocles³²⁰, mas o seu desejo por justiça e o ‘sentimento de pertença mútua’ que fundamenta sua identidade.

³¹⁹ O próprio Eurípides, anos antes de compor *As Fenícias*, condenou o intrometimento e a intervenção de Adrasto, o rei de Argos, nos assuntos políticos de outra cidade, mediante o apoio que deu ao genro Polinices. Esta crítica de Eurípides, numa defesa da autonomia das cidades-estado, é feita por meio do personagem Teseu em *As Suplicantes* (vv. 115-136) em 424 a.C. Esta crítica é apontada também por Ferreira (1986, 91) e (2012, 13).

³²⁰ Esta compreensão de um Etéocles dominado e motivado pela ganância de poder é destacada também por Silva (2005a, 210), para quem, no enquadramento dado por Eurípides em *As Fenícias* adaptado a uma outra cena histórica diferente daquela usada anteriormente por Ésquilo em *Os Sete contra Tebas*, “Etéocles tornava-se símbolo de uma nova época, onde as ambições desenfreadas dos chefes conduziam os acontecimentos da vida grega, sem o mais leve respeito pelos interesses do cidadão comum”. Ainda para Silva (2005a, 215), Eurípides, ao revisitar o mito de Etéocles, “foca de novo o mau tirano, denuncia-lhe os vícios, incapacidades fraquezas, não já pelo contraste com a virtude dos seus iguais, mas por oposição à sensatez de um cortesão, ou ainda à simplicidade do cidadão comum, movido pelos mais puros sentimentos, generosidade e patriotismo”.

– CAPÍTULO 9 –

AUTOCTONIA E CIDADANIA EM *ÉDIPO EM COLONO*

Entre os tragediógrafos gregos, Sófocles é o que teve a vida mais longa e aquele entre os três que chegaram até nós que produziu a maior quantidade de obras. Teria vivido cerca de 90 anos, escrito entre 123 e 130 peças e obtido de 20 a 24 vitórias nos concursos de Atenas³²¹. Em meio a esta larga produção, *Édipo em Colono* é considerada a última, tendo sido representada postumamente, em 401 a.C., por iniciativa de seu neto homônimo³²².

9.1. A propósito da peça

Édipo em Colono é uma tragédia que aborda o exílio e algumas possíveis reverberações na vida do expatriado, na vida da *polis* que o expulsa e na vida da cidade que o acolhe, numa reviravolta emocional marcada pelo esclarecimento e a redenção.

O exilado é o próprio Édipo, agora velho, ancião, cego, marcado e amargurado pelas dores da alma que pesam sobre seu coração e ombros como resultado dos infortúnios que marcaram sua vida. Ao ser expulso de Tebas por decisão de seu filho Polinices (vv. 1335-1365), Édipo apresenta uma postura diferente daquela mostrada por Sófocles ao final de *Rei Édipo*, quando esboçou para Creonte o desejo de ser expatriado, por sentir-se merecedor de tão forte castigo pelos terríveis atos que cometera, e se entristece por ter que deixar a terra-mãe (*OT* vv. 1515-1521):

CREONTE: Já choraste lágrimas bastantes. Vamos, entra no palácio.

ÉDIPO: Devo obedecer, ainda que me não seja grato.

CREONTE: Tudo é justo quanto é oportuno.

ÉDIPO: Sabes as condições para eu me afastar daqui?

CREONTE: Fala, e, ao ouvir-te, saberei então.

³²¹ Vide Scodel (2005, 233).

³²² Vide Fialho (1996, 7), na Introdução de sua tradução para *Édipo em Colono*.

ÉDIPO: Faz com que me expulsem desta terra.
CREONTE: Pedes o que só o deus te pode outorgar.
ÉDIPO: mas eu sou odioso à face dos deuses.
CREONTE: Eis por que to concederá em breve.
ÉDIPO: Consente-lo, então?
CREONTE: O que não penso, não costumo dizê-lo em vão.³²³

Diferentemente do que se vê em *Rei Édipo*, o protagonista agora percebe a maldição divina que assola as gerações de sua família e que fez dele um joguete do destino. Se em *Rei Édipo* o herói encontra-se inconsciente da trama funesta da qual faz parte por sua genealogia e, assim, acaba por levar à destruição sua família, sua cidade e a si mesmo, em *Édipo em Colono*, ele torna-se o cego que vê mais claramente do que aqueles que têm olhos³²⁴.

O Édipo apresentado por Sófocles nesta peça é

alguém que cumpre a última etapa de repúdio pelas raízes de sangue que repetidamente o agrediam e envolveram numa trama de violência e desordem natural – a mesma que encontra nos rebentos masculinos brotados dessa cepa. E assim se entrega, redimido e grato, à cidade que o acolhe e protege.³²⁵

Afora o desejo de ser apartado por seus compatriotas, manifestado nos últimos momentos de *Rei Édipo*, quando se encontrava tomado de dor, culpa e remorso e de alma consumida, Sófocles, nesta derradeira tragédia, revela um outro Édipo, apaziguado, contido, a sentir que o desespero de outrora, causado pela sucessão de acontecimentos trágicos de sua vida, está agora abrandado. Vemos um Édipo resignado em sua dor com a qual aprendeu a conviver. Diante deste quadro, o desafortunado herói, inicialmente, sofre com o exílio que lhe é imposto e já não mais o deseja como antes. É o que mostra o passo a seguir (vv. 431-441):

Dirás que a cidade foi razoável ao conceder-me uma dádiva quando então eu a desejava. Não é assim, pois no preciso momento em que a minha alma se consumia e me era mais grato que tudo morrer, perecer lapidado, ninguém apareceu que me ajudasse a realizar esse desejo.

Mas passado tempo, quando já a força do meu desespero se havia mitigado e eu percebi que o furor que me assaltou punira em demasia as minhas faltas passadas, foi então – e já bem tarde – que a cidade me expulsou à força do seu território.³²⁶

³²³ Eurípides, na tradução de Fialho (2014).

³²⁴ Vide Knox (1966, 144).

³²⁵ Fialho (1996, 11).

³²⁶ Sófocles, na tradução de Fialho (1996), a qual utilizaremos daqui em diante.

A situação e seus sentimentos, todavia, revertem-se quando Édipo chega a Colono, na Ática, e vê-se acolhido pelos que lá residem. A recepção, que inicialmente mostra-se preocupada pela voz do Coro, torna-se cada vez mais calorosa e justa no andamento dos acontecimentos. A sensação de aconchego que se vai criando faz o velho cego sentir-se protegido e a gozar de uma tranquilidade que até em então não experimentara em sua terra natal. Já não há mais o desejo de voltar a Tebas. Na Colono que o recebe, terra onde habitam as Eumênides, Édipo sentencia, (v. 45): “Acolham elas então este suplicante, já que não deixarei mais este lugar”.

Para Fialho³²⁷, o itinerário percorrido por Édipo nesta derradeira peça “representa a etapa final de um caminho que vai da rejeição e expulsão do solo pátrio ao piedoso acolhimento na harmonia de Colono”. Neste itinerário, “vê-se um enaltecimento das virtudes de Atenas como pólis ideal e particular reverência pelo demo de origem do dramaturgo”³²⁸. Passado o receio inicial de que a presença de Édipo poluísse Colono e a Ática, como afirma o Coro (v. 235): “não vás ainda trazer à minha cidade o peso de uma culpa”, Édipo é acolhido, em contrapartida ao expatriamento impingido por Tebas.

O quadro que se desenha em *Édipo em Colono* faz com que, mais uma vez, a tragédia ateniense coloque a tirania tebana contrapondo-se à democracia de Atenas³²⁹, ao fazer da primeira o reflexo negativo da segunda, como propõe Zeitlin³³⁰. Tebas, representada nas atitudes tirânicas de Polinices e de Creonte impostas ao filho de Laio, é a imagem de uma muralha que se fecha para Édipo, enquanto Teseu e o Coro que simboliza os cidadãos áticos representam os braços abertos da democracia, da cidade ideal, que recebem o estrangeiro no solo sagrado de Colono.

É em Colono que Édipo sente encontrar a paz e algum prazer que sua amaldiçoada pátria não poderia lhe dar, como ele mesmo afirma a Creonte, que tenta levá-lo a força de volta a Tebas juntamente com as filhas que lhe são guia e apoio (vv. 798-799): “Deixa-nos viver

³²⁷ Vide Fialho (1996, 9).

³²⁸ Fialho (1996, 9).

³²⁹ Ugolini (1998, 36) propõe uma discussão acerca do contraste entre as imagens de Atena e Tebas feita por Sófocles em *Édipo em Colono*. Segundo o estudioso, portanto, a Atenas que Édipo encontra em seu exílio, ao fim de sua peregrinação, é uma Atenas lendária que tem a frente o rei Teseu, uma cidade que se apresenta a princípio como uma monarquia, mas de onde emergem gradualmente aspectos e virtudes características da democracia de Péricles, expressas no comportamento e nas decisões das pessoas que vivem em Colono e que recebem o velho Édipo, embora lideradas pelo regime autocrático de Teseu. Uma sobreposição de regimes aparentemente contraditórios, mas que se explica no uso que Sófocles faz parte de uma tradição bem definida no séc. V a.C., que celebrava Teseu não apenas como o mito do rei que unificou a Ática, mas também como o fundador da democracia e modelo de soberano.

³³⁰ Vide Zeitlin (1986).

nesta terra. Já não nos sentiríamos tão infelizes na nossa condição, se nos fosse dado tal prazer”. O interesse de Creonte e, mais tarde de Polinices, no retorno de Édipo a Tebas, fundamenta-se na profecia atribuída a Apolo de que Édipo tornar-se-á um beneficiário, uma fonte de prosperidade para Tebas, como anuncia Ismena ao pai (vv. 388-390 e 392): “graças aos oráculos mais recentes [...] tu serás procurado – vivo ou morto – pelos homens daquela terra, em função da sua prosperidade. [...] Em ti, dizem eles – reside o seu poder”.

Creonte vai em sua busca com o intuito de fazer com que Tebas passe a usufruir de seus poderes, como avisa Ismena ao pai no passo a seguir (vv. 396-415):

ISMENA: Pois fica então a saber que por estas razões há-de Creonte vir ter contigo em breve, sem deixar correr muito tempo.

ÉDIPO: E com que objetivo, filha? Explica-mo.

ISMENA: A fim de te fixarem junto à terra de Cadmo, para lhes ser possível dispor de ti, sem que pises o seu solo.

ÉDIPO: E que proveito podem auferir de um homem sepultado às suas portas?

ISMENA: O teu túmulo se tornará para eles fonte de pesados dissabores, se não receber condigno tratamento³³¹.

ÉDIPO: Até sem a ajuda de um deus qualquer um pode recebê-lo.

ISMENA: Por isso te querem então instalar na vizinhança de Tebas, onde não possas dispor da tua pessoa.

ÉDIPO: E cobrirão o meu corpo com terra tebana?

ISMENA: Não. Não o permite o teu crime e sangue, meu pai.

ÉDIPO: Pois de mim jamais hão-de dispor!

ISMENA: Isso virá então a custar caro aos filhos de Cadmo.

ÉDIPO: Em que circunstâncias, minha filha?

ISMENA: Por acção da tua cólera, quando estiverem próximo do teu túmulo.

ÉDIPO: E as novas que contas, de quem as ouviste, filha?

ISMENA: Da boca de emissários regressados do lar de Delfos.

ÉDIPO: Então é isso que Febo proclama a meu respeito?

ISMENA: Assim o afirmam os homens que retomaram o caminho da planície tebana.

Este passo tem grande importância na trama da peça. É ele que possibilita a Édipo o início de seu esclarecimento acerca da maldição que o condena e recai sobre seu *genos* e que está diretamente relacionada à ligação com a cidade, à autoctonia. Esclarecimento que vem a público pelas próprias palavras de Édipo (vv. 525-526): “Por um tálamo funesto a cidade de Tebas me prendeu, sem que eu o suspeitasse, às núpcias da minha maldição”. Foi diante da nova predição feita pelo Oráculo de Delfos que o velho cego começou a ver que o desligamento de sua terra pátria inibiu a mancha da maldição, convertendo sua poluição em benção. Revela

³³¹ Ismena aqui refere-se aos infortúnios que acreditava-se recair sobre o *oikos* e a comunidade que não realizassem os devidos ritos funerários aos seus mortos e o sepultamento, conforme já comentamos no item 1.2.3 deste trabalho e tese.

ainda a hipócrita trama construída por Étéocles e Creonte, bem como o egoísmo dos interesses de Polinices, para tirar proveito do mesmo Édipo a quem condenaram a errante. Além disso, as palavras de Ismena tornam mais forte a certeza do velho cego de que a cidade estrangeira que o acolheu representa um espaço de bem e paz que Tebas jamais foi.

Agora ciente das forças que manipularam seus atos no passado e que o levaram a matar o próprio pai e desposar sua mãe, um Édipo esclarecido passa a usar a seu favor, para manter-se longe da amaldiçoada cidade, a dádiva sobre ele anunciada, revelando a Teseu o seu desejo de permanecer na Ática em troca da proteção divina que sua presença propicia (vv. 575-582):

TESEU: Fala-me então dele agora, para que eu possa ficar a conhecê-lo.

ÉDIPO: Eu venho para te conceder o meu próprio corpo como uma dádiva. Não é apreciável à vista. Mas os proveitos que ele consigo traz são mais valiosos que a beleza da forma.

TESEU: Que proveito pensas então vir a trazer?

ÉDIPO: Com o tempo o poderás aprender – não na conjuntura presente.

TESEU: E quando se revelará a tua benesse?

ÉDIPO: Quando eu morrer e tu mesmo me deres sepultura.

A proposta feita é aceita por Teseu e pelo Coro de cidadãos áticos, mesmo diante da exposição feita por Édipo sobre os motivos de ter sido exilado por Tebas. De tal maneira que os argumentos do velho cego sobre sua inocência em relação aos atos hediondos que outrora cometeu contra seus familiares e por extensão contra a sua *patris*, sendo ele apenas o objeto de uma maldição imposta a ele pela hereditariedade (vv. 510-548 e 969-978), são suficientes para convencer os Áticos de que o *miasma* que carregava lhe fora atribuído e não adquirido, e, desta forma, sua presença não representava qualquer perigo de poluição para a Ática. O rei e seus cidadãos decidem a ele acolher e proteger e, assim, fazem justiça diante dos deuses e dos homens.

Édipo, enfim, parece passar a ter o poder sobre sua vida e suas ações não mais convertem-se contra seu benefício como antes. Como interpreta Knox³³², é pela sua escolha de em que lugar descansar após a morte que ele poderá fazer uso do poder que Apolo prometeu a ele, para ferir seus inimigos e ajudar seus amigos. Ele escolhe dar a vitória para Atenas para derrotar Tebas quando um dia o exército tebano tentar invadir o solo ático. Ele proclamou a si mesmo como um salvador para Atenas e o Coro o tratou, então, com respeito.

³³² Vide Knox (1966, 151).

9.2. Esclarecimento e redenção: autoctonia e maldição em *Édipo em Colono*

Édipo em Colono é uma peça marcada pela negação da autoctonia mediante uma tomada de consciência, pelo esclarecimento do protagonista, a fim de obter a paz de espírito e a sublimação, ao contrário das demais tragédias do ciclo tebano, onde vemos a busca da reconciliação com a terra-mãe, a permanência nesta e, assim, a afirmação do ‘sentimento de pertença’ mútua com a *patris* multifacetado em diferentes situações³³³. Sófocles oferece a Édipo a remissão da maldição de sua estirpe, após ter experimentado uma sucessão de enormes desgraças e profundo sofrimento.

Como que ao fim dessa experiência trágica, no curso de um trajeto que o leva a um amadurecimento do olhar sobre o que lhe cerca, Édipo passa a ser o único entre os cidadãos tebanos a ter consciência de que sua autoctonia – seu nascimento e sua permanência no solo pátrio, sua ligação congênita com a terra-mãe – é a origem de todo o seu mal (v. 212): “Sou de uma raça hedionda”, a raça de Édipo, de Laio, de Lábdaco, de Penteu, de Agave, enfim, a raça de Cadmo. O velho cego ironicamente vê que alguma paz apenas seria possível longe do solo tebano de que brotou, na terra justa e próspera que encontrou na Ática.

É após sua saída de Tebas e sua chegada a Colono que a ele é revelado que os deuses, que outrora o derrubaram e agora o erguem (v. 394), lhe ofereceram a expurgação de suas impurezas e o descanso do espírito, vencendo a própria morte; como acontece de forma semelhante ao próprio Cadmo³³⁴ e sua esposa Harmonia. De alguma maneira singular, ao fim de sua vida, Édipo é recebido por um (v. 1660) “emissário dos deuses”, senão é o próprio mundo dos mortos que de forma benevolente se abre para ele de maneira completamente indolor e tranquila (vv. 1662-1663): “[...] os sombrios fundamentos da terra, o reino dos mortos que se abriram diante dele, num acto de benevolência”. Como relata o Mensageiro na parte final da peça (vv. 1663-1664), “é que o ancião não partiu no meio de gemidos ou de sofrimentos e

³³³ Sobre estas expressões multifacetadas da autoctonia nas tragédias do ciclo tebano, ver a Segunda Parte deste trabalho de tese.

³³⁴ Segundo estudos de Grimal (2005b, 68), na tradução de Jabouille, ao fim de sua vida mortal, “Cadmo reinou então sobre os Ilírios e teve um filho a quem deu o nome de Ilírio. Pouco depois, porém, tanto ele como Harmonia foram transformados em serpentes e alcançaram os Campos Elísios”. Assim, Cadmo, após carregar o *miasma* de assassino e ser provocador da *nemesis* de Ares, recebe a redenção divina e uma nova existencialidade de paz e tranquilidade nos Campos Elísios. Segundo Burkert (1993, 386), na tradução de Loureiro, “entrar no Elíision significa evitar a morte. Este é o destino dos eleitos. ‘Elíision’ tornou-se o nome misterioso e imperscrutável que designa o local ou a pessoa que foi atingido por um raio, *enelysion*, *enelysios*. A morte por fulminação é ao mesmo tempo destruição e eleição. Com ela se encontra entrosado o motivo mítico do transporte miraculoso para uma ilha pura e distante [...]”.

doença, mas de uma forma prodigiosa, se a algum mortal o é possível”. Como compreende Szondi³³⁵ acerca da trajetória trágica do herói Édipo, “é apenas no final do caminho para a ruína que estão a salvação e a redenção”, após ter sucumbido e amargado toda a sorte de infortúnios e ter vivido sua experiência trágica fundamental.

Tal como Cadmo, que, após chegar à Beócia onde assassinou o dragão, só conheceu a prosperidade e mesmo a paz após abandonar o solo de Tebas e encaminhar-se para a Ilíria, deixando no trono tebano o neto Penteu, filho de Agave e Equión³³⁶, Édipo, da mesma maneira, somente encontra sua redenção ao distanciar-se de Tebas, após ter cumprido seu desafortunado destino em solo Tebano, após ter vivido a parte que lhe cabia na maldição que poluía a sua linhagem autóctone. “Na morte, heroicizado e imortalizado, Édipo faz o caminho inverso ao de *Édipo Rei*: é sua ascensão”³³⁷.

Negar o retorno a Tebas para morrer junto à *patris* e com sua morte proteger a cidade mediante a presença de seu corpo sepultado, é negar também a sua autoctonia. A iluminação de Édipo em relação a Tebas, em grande medida, coloca em jogo a ideia aristotélica de que a pátria é o único lugar onde o cidadão pode ter assegurada a “vida boa”³³⁸, concepção que não se aplica à Tebas representada nas tragédias. Em *Édipo em Colono*, a ideia de autoctonia como bem maior do *autochthon* é subvertida, e a autoctonia, no caso Tebano, configura-se como o mal maior do *autochthon*. Nesta perspectiva, a visão de Zeitlin³³⁹ de que Tebas é um reflexo negativo de Atenas ganha força mais uma vez, haja vista que, se na Ática Édipo encontra o consolo e a auto reconciliação que desejava, é porque este solo ático, especialmente, oferece aos indivíduos o bem, mesmo para um estrangeiro, como atestam as palavras de Édipo (vv. 260-262): “E dizem que Atenas é um modelo de piedade, a única cidade a proteger um hóspede em apuros, a única a poder defendê-lo!”, e como o próprio velho cego vai constatar no desenvolvimento da peça.

Por outro lado, a negação de seu retorno a Tebas, sob as mãos de Creonte ou de Polinices, pode ser também entendida como uma vingança de Édipo contra todo o mal que sua cidade o fez viver, bem como uma vingança contra aqueles que o expulsaram: Creonte e

³³⁵ Szondi (2004, 89), na tradução de Süsskind.

³³⁶ Vide Grimal (2005b, 68). O relato constituído por Grimal é diferente da história contada por Eurípides em *As Bacantes*, tragédia na qual Cadmo já teria passado o trono para o neto Penteu, mas ainda continuava a viver em Tebas, tendo ainda presenciado a morte de Penteu pelas mãos da própria mãe, Agave, sob os encantos de Dioniso.

³³⁷ Hirata (2002, 13).

³³⁸ Vide Aristóteles (*Pol.* 1252b28-29).

³³⁹ Vide Zeitlin (1986, 144-149).

Polinices – o filho contra quem Édipo passa a nutrir um forte ódio³⁴⁰, expresso em suas próprias palavras (vv. 1173-1174): “o meu odiado filho, cujas palavras me seria mais odioso suportar para os meus ouvidos do que as de qualquer outro homem” –, e que ainda continuam humilhando-o, ao planejar sepultá-lo nas imediações da cidade e não no exato solo tebano. “Tebas prepara-se para converter o corpo do cego numa espécie de talismã, sem que o deixe de tratar como um proscrito e impuro”³⁴¹. Em *Édipo em Colono*, neste sentido, Sófocles faz com que a dialética trágica recaia não sobre Édipo, mas sobre Polinices, Creonte e a própria Tebas, representada na figura de seus tiranos como anuncia Creonte (vv. 737- 738): “não represento um cidadão, mas encontro-me aqui por ordem de todos eles”. Tebas, pela voz de Creonte, reclama a volta de seu *autochthon* (vv. 759-760): “[...] a tua cidade natal reclama com maior razão o teu respeito: foi ela quem te alimentou outrora”, apelando à dívida que o *autochthon* teria com o solo que lhe deu à vida e o alimentou.

O trágico realiza-se no momento em que os tiranos e a cidade percebem que a ação de expulsar Édipo com intuito de salvarem-se do *miasma* que julgam ser por ele carregado, por pensarem ser ele portador de males, converte-se em destruição, quando o Oráculo profetiza que o insepultamento do filho de Laio em Tebas faria cair males sobre a cidade. O destruidor converte-se em salvador e protetor e a ação tida como salvação converte-se em aniquilação. Nas revelações de Ismena a Édipo representadas no passo abaixo, instaura-se a dialética trágica central da peça (vv. 410- 411):

ÉDIPO: Pois de mim jamais hão-de dispor!

ISMENA: Isso virá então a custar caro aos filhos de Cadmo.

ÉDIPO: Em que circunstâncias, minha filha?

ISMENA: Por ação da tua cólera, quando estiveram próximo do teu túmulo.

Vingança ou apenas esclarecimento, o fato é que Édipo nega sua autoctonia ao perceber que seus males advêm da linhagem que nasceu do solo amaldiçoado. Édipo abandona sua origem tebana para assumir agora o papel de um cidadão ateniense, pelas mãos de Teseu.

³⁴⁰ Wallace (1979, 44-45) chama a atenção para a hostilidade, mesmo que inconsciente, que caracteriza as relações entre Édipo e seus dois filhos e que se estende a seus outros parentes masculinos (Laio e Creonte), em oposição ao amor com que sempre recebe e acolhe seus parentes do sexo feminino; comportamento que pode ser observado tanto em *Rei Édipo* quanto em *Édipo em Colono*. Em relação a esta hostilidade, parece-nos interessante lembrar que a maldição de Ares contra Cadmo e sua linhagem real, cuja existência defendemos neste trabalho de tese, tem como alvo principal os parentes masculinos, são eles que experimentam geração após geração a hostilidade que gera enfrentamentos verbais, desavenças e mesmo à aniquilação de uns pelos outros, desde os *Spartoi* até Etéocles e Polinices.

³⁴¹ Fialho (1996, 14).

Na interpretação de Knox³⁴², Édipo pediu por refúgio, mas a ele é dado muito mais, porque Teseu faz dele um cidadão da Ática e assegura a ele a plena proteção pela sua nova cidade, como ouvimos nas palavras do rei de Atenas no seguinte passo (vv. 635-639):

Tomando isto em conta [as promessas de benesses de Édipo], de modo algum irei rejeitar o favor que ele oferece, mas proporcionar-lhe moradia nesta terra como cidadão.

(Dirigindo-se ao Coro)

Se apraz ao estrangeiro permanecer aqui, ficas destacado para lhe servir de guarda.

Os últimos momentos de Édipo são de consciência acerca de sua vida, de seu destino e do mal que recai sobre a estirpe autóctone de Tebas. Tal consciência parece ser o que faz com que ele peça a Teseu que não permita que suas duas filhas voltem à cidade natal, para que permaneçam em segurança na Ática. Contudo, tomada pelo instinto fraternal que lhes é próprio, Antígona e Ismena, por fim, após do desaparecimento do pai, decidem retornar à pátria para evitar o fratricídio dos irmãos (vv. 1770-1771) na luta pelo trono tebano e quiçá cuidar do irmão Polinices que lhes rogou proteção após a morte (vv. 1405-1410).

As filhas repetem a mesma ação equivocada tomada pelo pai na juventude e agora também pelo irmão Polinices: retornam à amaldiçoada cidade depois de terem a oportunidade de viver livres dos males rogados pela divindade, em outra cidade onde foram bem acolhidas. O resultado do retorno de Antígona e Ismena, Sófocles já o revelara anos antes em *Antígona*, a primeira peça de sua trilogia tebana: o sofrimento marcado pela dor, pela desilusão e a morte da primeira pelo suicídio. Quanto aos seus dois filhos, a estes Édipo profetiza um fim amaldiçoado sob os olhos da divindade que agora estão fixos nos dois irmãos: o fratricídio como resultado da disputa pelo poder em Tebas, como lemos nas palavras de Édipo (vv. 1370-1378):

É por isso que a divindade tem os olhos fixos em ti – e não ainda como o fará em breve, se é verdade que os teus exércitos avançam sobre Tebas. É que não te será possível arrasar aquela cidade: pelo contrário, tu hás-de cair, manchado por crime de sangue, e teu irmão cairá de igual maneira.

³⁴² Knox (1966, 154).

Estas maldições sobre vós ambos, já eu as havia soltado antes, mas agora convoco-as a acorrer em meu auxílio, para que aprendais que é necessário honrar os progenitores e não votá-los ao desprezo, lá porque, tal como sois, nasceste de um pai cego.³⁴³

Sófocles, em sua última peça, escreve sobre um herói envelhecido e a recompensa que ele recebeu por seus sofrimentos³⁴⁴. Na morte que Édipo tanto ansiava, ao seu herói que sofreu mais intensamente e por mais tempo, presenteia-o com uma imortalidade e poder, como protetor da Ática, a cidade que o acolheu e o salvou da maldição transmitida pelo solo tebano que poluía sua família³⁴⁵. Mas sua redenção na morte apenas tornou-se possível pela negação de sua autoctonia por meio do prêmio dado pelo tragediógrafo a Édipo ainda em vida e longe do maldito solo tebano: o esclarecimento.

³⁴³ Consideramos, no corpo deste trabalho de tese, que tal maldição não tem Édipo como origem, mas apenas como transmissor do destino, tal qual um oráculo. O fratricídio é parte, na verdade, da maldição de Ares que poluiu a terra tebana e a descendência de Cadmo.

³⁴⁴ Vide Knox (1966, 143).

³⁴⁵ Vide Knox (1966, 162). Knox (1966, 143-144) entende ainda que a peça é uma espécie de ode a Atenas, pois, para o estudioso, o Édipo envelhecido desta peça representa uma Atenas cansada das batalhas dos últimos anos da Guerra do Peloponeso, mas que, mesmo derrotada e fisicamente destruída, ainda florescerá em sua força imortal, conferindo poder àqueles que a amam, porque a cidade, assim como Édipo, pode morrer, mas apenas para tornar-se imortal.

– CAPÍTULO 10 –

OS SETE CONTRA TEBAS E O TRIUNFO DE ARES

Os Sete contra Tebas é a única das peças compostas por Ésquilo³⁴⁶ como parte de sua trilogia sobre a cidade de Cadmo, da qual também são parte *Laio* e *Édipo*, que chegou até o nosso tempo. Encenada em 467 a.C., a trilogia rendeu ao tragediógrafo o primeiro prêmio nas Grandes Dionísias daquele ano, na qual também apresentou *Esfinge*, um drama satírico ambientado em Tebas. Ésquilo é, assim, o primeiro dos poetas trágicos a revisitar a saga dos mitos de Édipo, Laio e Jocasta, anteriormente referenciados por Homero, na *Ilíada* e na *Odisseia*³⁴⁷. Mais tarde, Sófocles e depois Eurípides também revisitariam estes mitos da cidade de Cadmo, o que, ao que sabemos, faria com que o ‘processo trágico’ tebano se tornasse num dos mais frutíferos temas entre as tragédias atenienses.

10.1. A propósito da peça

O episódio retratado nesta tragédia por Ésquilo equivale àquele também representado por Eurípides em *As Fenícias* e ao qual Sófocles faz referência em *Antígona*, que trata do problema do insepultamento de Polinices após o fim da guerra entre Tebanos e Argivos. Este filho de Édipo empreita uma luta para retomar Tebas, após ser ultrajado, como afirma Antígona, em *Os Sete contra Tebas* (v. 1049), por seu irmão Etéocles³⁴⁸, respondendo com a guerra aos atos daquele que havia usurpado o trono que outrora pertenceu ao pai.

³⁴⁶ Ésquilo é um tragediógrafo nascido em Elêusis, a oeste da Ática, por volta de 525/4 a.C. Sua primeira peça foi escrita em 499 a.C., porém sua primeira vitória foi em 484 a.C. Sabe-se que lutou nas batalhas de Maratona (490 a.C.) e provavelmente também em Salamina e Plateias (480/79). Morreu na cidade de Gela, por volta de 456/5. Diz-se que seu epitáfio celebra-o como um guerreiro que lutou em Maratona, não como poeta – vide Sommerstein (2002, 33).

³⁴⁷ Vide Fialho (1996, 9-10).

³⁴⁸ Lloyd-Jones (1959, 85), em um artigo posteriormente questionado por Dawn (1967), considera que, do ponto de vista da cidade, o tirano Etéocles era o herói, enquanto seu irmão Polinices era o traidor da cidade, ao passo que para os outros membros do *oikos* Polinices poderia ser considerado o que apresentava a menor culpa entre os irmãos sobre os acontecimentos que se desencadeavam; o que se reflete na postura de Antígona. Talvez, porque a guerra era uma resposta de Polinices pela traição cometida pelo irmão ao usurpar o trono, rompendo o

Nesta peça, em que Ésquilo fala sobre os horrores da guerra, os quais o escritor, soldado que era, deve ter presenciado várias vezes, Etéocles é o herói trágico que domina a cena de forma intensa e brilhante pensada pelo dramaturgo. Seu discurso o transforma de suplicante aos deuses³⁴⁹ a guerreiro impávido. Ele assume seu lugar de soberano para defender com sua espada, à frente dos seus, a cidade ameaçada pela destruição da guerra iminente. Mas tal como deve ser para a tragédia, ele é um herói dialético, em cuja figura misturam-se a grandeza da bravura e a fraqueza da ganância e do orgulho, além da aspereza e da soberba com que subjuga os direitos do irmão e fragilidade das mulheres da maldita cidade de Cadmo³⁵⁰. A complexidade e a integralidade deste personagem e a importância que delas resulta tem seu valor salientado por Kitto³⁵¹, para quem “*Os Sete contra Tebas* é a nossa primeira tragédia de uma personagem e Etéocles o primeiro Homem do palco europeu”. Por outro lado, a construção do caráter e as ações deste rei tebano fazem dele também um dos mais terríveis e solitários personagens das tragédias³⁵². Fritz³⁵³, por sua vez, entende que Etéocles é o primeiro exemplo de um grande personagem trágico completamente individualizado, um modelo de personagem que, sem dúvida, serviria de modelo para Sófocles, que foi aprimorado e tornou-se próprio da tragédia sofocliana.

Para Fialho³⁵⁴, nesta peça, Ésquilo concebeu uma ligação intensa e forte entre o herói trágico e o Coro, formado pelas mulheres da cidade. Uma ligação revelada com vigor na amplitude das funções que cada personagem desempenha no enredo, estabelecendo um antagonismo entre os dois³⁵⁵, em que um é caracterizado como o líder que tenta acreditar com

acordo feito entre ambos. Contudo, para o estudioso, aos olhos das Erínias ambos eram igualmente malditos. Temos, no entanto, que considerar que a visão das Erínias está voltada para a maldição que baseia-se na existência do *miasma* hereditário que ambos carregam desde o nascimento e não para uma culpa relacionada a quem agiu para provocar a guerra que alcança os portões de Tebas.

³⁴⁹ Fialho (1996, 77) observa como e curiosa a maneira como Etéocles associa deuses Olímpicos e Ctônicos em sua invocação das divindades com o intuito de proteger a cidade, referindo-se a entidades protetoras e perseguidoras.

³⁵⁰ Vidal-Naquet, na tradução de Guinsburg (2008, 247), no que se refere a atuação do Coro formado pelas mulheres tebanas, considera que Etéocles parece enfrentar dois perigos, pois além da ameaça externa, o tirano também precisa conter um possível perigo interno, que consiste na tentativa das mulheres de penetrarem no terreno da política da *polis*, o que é imediatamente reprimido por ele (vv. 200-202): “Diz respeito ao homem – que a mulher não palpite – / os assuntos externos: esteja em casa e não atrapalhe! / Compreendeis ou não compreendeis? Ou falo a uma surda?”.

³⁵¹ Kitto, na tradução de Coutinho e Castro (1990a, 106).

³⁵² Vide Fialho (1996, 48).

³⁵³ Vide Fritz (2007, 173).

³⁵⁴ Vide Fialho (1996, 23).

³⁵⁵ Em relação ao confronto de gêneros que se estabelece entre o tirano e o Coro formado pelas mulheres tebanas, Zeitlin (1990, 104) considera que a interação entre os sexos proposta por Ésquilo funciona como um importante espaço em que não apenas são mostradas questões sobre as relações entre o masculino e o feminino, mas também discussões acerca das relações entre o eu e o outro, o indivíduo e a sociedade, construindo uma

todo o ímpeto em sua vitória sobre a ameaça iminente e o outro pelo temor da horrenda violência que se aproxima a ameaçar a ordem da cidade e a dignidade dos cidadãos; temores que se confirmam no fratricídio final que vem satisfazer a ira de Ares que lança sobre a estirpe de reis *autochthones* e a *polis* seu sopro violento (v. 64).

10.2. Autoctonia e suas relações com o fratricídio em *Os Sete contra Tebas*

Na leitura das sete tragédias do ciclo tebano como um todo, *Os Sete contra Tebas*, assim como *As Fenícias*, transita entre os acontecimentos que configurariam o penúltimo e o último episódio do aniquilamento a que foi condenada a linhagem de Cadmo e a cidade fundada por ele na Beócia³⁵⁶. Referências a esta descendência de Cadmo estão presentes em vários momentos da peça³⁵⁷, em que alusões várias são feitas ao povo tebano e à cidade como ‘cadmeus’, como no vocativo que abre a peça “cidadãos de Cadmo”, estabelecendo um vínculo direto com o mito tebano de autoctonia. Ao contrário do que afirma Salvador³⁵⁸, ao considerar que o prólogo nada revela sobre o passado, apenas sobre uma situação imediata, entendemos que a simples vocativo usado por Etéocles para iniciar seu discurso já estabelece uma conexão importante com o passado tebano, fazendo alusão à sua origem, à sua autoctonia e todas as ações que compõem o mito tebano de autoctonia protagonizado por Cadmo, trazendo consigo uma série de informações nele implícitas e que são essenciais para o entendimento da maldição de que tanto se fala no decorrer do texto, bem como dos seus motivos e da necessidade da realização do confronto.

complexa rede de relações interdependentes da qual emergem forças conflituosas, noções de hierarquia, de valor e de poder dentro da *polis*.

³⁵⁶ *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo, *Antígona* de Sófocles e *As Fenícias* de Eurípides são as tragédias que tratam da guerra entre os filhos de Édipo e a subsequente luta de Antígona pelo direito de realizar os ritos fúnebres de Polinices para devolvê-lo à terra, como versavam as leis divinas, para que o morto pudesse ser conduzido para o mundo dos mortos, para o Hades, a quem pertenciam os que faleciam. *Antígona*, de Sófocles, cujo enredo desenvolve-se após a morte de Édipo, dos irmãos Polinices e Etéocles, corresponderia ao ‘último capítulo’ da saga da tragédia cadmeia.

³⁵⁷ Vide (vv. 1, 9, 39, 47, 74, 120, 136, 303, 531, 543, 679, 824, 1006, 1015, 1025, 1026, 1075).

³⁵⁸ Vide Salvador (2013, 93).

No confronto entre Etéocles e Polinices que se realiza nesta peça, é Ares quem está em júbilo e surge com toda a sua potência³⁵⁹ neste drama que compreende o fim da linhagem de Cadmo da mesma forma que ela começou: pelo fratricídio³⁶⁰. Salvador³⁶¹ compreende que esta

é uma tragédia que cultiva Ares, deus patrono da guerra, do início ao fim, através de uma atmosfera rica em elementos marciais, como o ranger das rodas das carruagens, o barulho ocasionado pelo choque de lanças e escudos, o relinchar dos corcéis, os brados retumbantes e as jactâncias. Tudo isso representa a aproximação do exército sitiador, ou seja, o exército argivo.

O desfecho para a estirpe de Cadmo não poderia ser diferente e menos festivo para Ares, o deus que lançou contra o Tírio e sua cidade a maldição que condenou seu *oikos* a se autodestruir, fazendo da autoctonia tebana o maior mal da cidade, ao condenar aos nela nascidos, especialmente os que descendem diretamente de Cadmo, a um sofrimento cíclico. Neste capítulo do ‘processo trágico’ que assola Tebas, confirma-se é a predição de Édipo³⁶² de que seus dois filhos morreriam um pela espada do outro enquanto lutariam pelo trono da cidade amaldiçoada.

O Coro representativo das mulheres tebanas é o canal pelo qual Ésquilo expõe todos os medos relacionados aos horrores que advêm da guerra e da maldição que ronda a estirpe dos reis tebanos. Horrores que vêm a público também pelas palavras do rei Etéocles, que não vê outra escolha senão enfrentar a guerra e o irmão convicto de que a justiça está ao seu lado (vv. 672-675):

³⁵⁹ Vide Silva (2005b, 101-102).

³⁶⁰ Lembremo-nos que os primeiros *autochthones* foram os guerreiros *Spartoi*, irmãos nascidos das sementes semeadas por Cadmo no ventre da terra da Beócia e que imediatamente iniciaram um sangrento fratricídio do qual restaram vivos apenas cinco.

³⁶¹ Salvador (2006, 16).

³⁶² Entendemos que a maldição proferida por Édipo não tem sua força emanada do pai dos dois irmãos que se enfrentam, mas que ele apenas é o oráculo que a transmite, a revela e dá aos dois a oportunidade de evitar o que se fez previsto e que é parte da maldição de Ares. Fialho (1996, 11) fala ainda de uma dupla maldição paterna imposta por Édipo aos filhos. O anúncio da primeira teria sido motivado pelo uso de uma mesa de prata pertencente a Cadmo e uma taça de ouro de Laio pelos dois filhos, objetos proibidos que foram usados por eles em um banquete. O anúncio da segunda teria ocorrido porque os filhos, em um banquete, teriam servido a Édipo a coxa do animal sacrificado, em lugar do ombro, que seria a parte sua parte devida. De qualquer maneira, acreditamos que tais anúncios não têm origem em uma ira de Édipo, não são por ele formulados, como entende Fialho (1996, 17) em uma leitura que é também constante na tradição crítica, mas são predições suas de um destino maldito já estabelecido no mito tebano de autoctonia, perceptível apenas numa leitura conjunta das sete tragédias tebanas como uma única tragédia coletiva, da qual cada um dos acontecimentos individuais são parte, partes de um ‘processo trágico’ maior.

Com isto estou convencido e eu mesmo me engajarei:
existe algum outro com mais direito?
Arconte contra arconte, irmão contra irmão
e inimigo junto a inimigo me colocarei.³⁶³

A guerra que se aproxima é anunciada pela voz dos Mensageiro-espião que coloca-se diante do soberano para relatar o andamento dos fatos, a chegada dos sete generais inimigos, sua formação e seu desejo pela batalha que engrandece não outro senão Ares. O Coro se condói com o horror que se anuncia, enquanto o rei sustenta-se na crença na vitória, com a ajuda dos deuses todos, Olímpicos e Ctônicos, evocados por ele em súplica para intervir a favor de Tebas. Com correção, Salvador³⁶⁴ observa que

o temor das mulheres do Coro justifica-se quando incorporamos à análise deste conflito o elemento mítico que reverbera na tragédia: Etéocles é o descendente de uma raça que carrega consigo o miasma de uma maldição familiar. Etéocles, em Tebas, e Polinices, em Argos [mediante o exílio imposto pelo irmão], são dois autóctones que nasceram de um rasgo que é ao mesmo tempo o do parricídio e o do incesto. E os valores pervertidos da autoctonia fraterna fazem com que recaia sobre as mulheres do coro uma “misogénia” característica da linhagem amaldiçoada dos Labdácidas, da qual Etéocles e Polinices são os últimos descendentes.

A afirmação de que “Etéocles é o descendente de uma raça que carrega consigo o miasma de uma maldição familiar” é essencial para compreender o motivo essencial que causa as mortes na linhagem de Cadmo desde os *Spartoi* até o momento crucial que se aproxima, com o enfrentamento dos filhos de Édipo, últimos descendentes na genealogia cadmeia. Mais que as escolhas e ações humanas que conduzem aos conflitos e os executam, está uma força invisível que emana da *nemesis* do mesmo Ares a quem os Argivos fazem homenagens para serem bem-sucedidos na guerra.

Esta maldição – como desenvolveremos mais adiante na terceira parte deste trabalho de tese – advém das ações que compõem o mito de autoctonia e pela autoctonia, nascimento e permanência na terra-mãe, é transmitida na forma do *miasma* hereditário oriundo do assassinato do dragão filho de Ares. No corpo de *Os Sete contra Tebas*, a origem da maldição está ainda obscura e não se revela de fato sua origem e seu alcance, como vai acontecer em *As*

³⁶³ Ésquilo, na tradução de Salvador (2006), doravante por nós adotada.

³⁶⁴ Salvador (2006, 24).

Fenícias de Eurípides (vv. 930-942). Ésquilo, pela voz de Etéocles e do Coro, aponta a existência de uma maldição que estaria a agir para a aniquilação da estirpe, mas ambas não alcançam toda a genealogia de Cadmo, apenas abrange três gerações da genealogia dos reis tebanos, demonstrando uma visão parcial do mal que realmente assola Tebas e que tem origens na fundação da cidade. Ora a maldição é atribuída a Febo (vv. 689-691), ora sua origem é atribuída a Laio (vv. 742-757), ora ela ganha a forma de Erínias (vv. 1054-1056) que aniquilam a linhagem de Édipo e que por ele teriam sido invocadas contra os filhos (vv. 785-791, 819, 885-886, 898). Nenhuma destas possibilidades abarca na íntegra a amplitude do mal tebanos. Em outras peças, há referências também difusas a uma maldição dos Labdácidas, como também é comumente apontada pela tradição crítica, a qual consideramos ser, na verdade, a maldição imposta a Cadmo por Ares ainda não reconhecida em sua extensão. Acreditamos que tal maldição antecede a Lábdaco, que já teria sido vítima da maldição de Ares, tendo sido morto por Erínias enviadas como uma vingança de Dioniso, seu tio, como represália pela perseguição ao culto do deus em Tebas, confirmando-se o desígnio de promover a aniquilação da estirpe por seus próprios membros. O parricídio e o incesto cometidos por Édipo, bem como o fratricídio dos *Spartoi*, no mito da autoctonia protagonizado por Cadmo, e dos irmãos Polinices e Etéocles são acontecimentos entre outros anteriores, decorrentes desta maldição de Ares, que, nesta peça, encontra-se em pleno júbilo pela possibilidade do capítulo final deste ‘processo trágico’ em que se transformou a maldição que recaiu sobre os reis tebanos e a cidade, pois a linhagem de Cadmo chega ao seu fim, objetivo dos desejos aniquiladores do deus da guerra.

Etéocles fala de uma autoctonia de Ares (v. 104): “O que irás fazer, Ares, autóctone de Tebas”; ao suplicar ao deus, o tirano invoca a autoctonia do deus e exige que ele interfira a favor dos tebanos seus conterrâneos. Porém, ao colocar-se a favor dos Argivos, como anuncia o Mensageiro (vv. 45-48, 52-53, 63) e como reconhece Etéocles em suas palavras (vv. 114-115) — “A tormenta de guerreiros de elmos ao vento / inflama-se ao redor da cidade, conduzida pelo sopro de Ares —, o deus da guerra é acusado pelo tirano de traição (v. 105): “trairás sua própria terra?”. As palavras do rei baseiam-se, provavelmente, no fato de as terras onde Cadmo fundou a cidade de Tebas, na Beócia, pertencerem já a Ares desde tempos imemoriais, tendo o Tírio invadido as terras e assassinado o dragão filho de Ares que as guardava, para depois ocupá-las e iniciar sua estirpe com os *Spartoi*. Contudo, desconsidera o tirano que foi Cadmo quem violou os domínios de Ares e desencadeou sua *nemesis* que tornou maldita a autoctonia tebana. Assim, não haveria traição no fato de a ira do deus soprar contra Tebas e a favor de Polinices e Argos, mas justiça.

Como Aristóteles na *Poética* entende que a tragédia é representação de ações, é preciso perceber a autoctonia afirmada na ação de proteger a terra dos invasores a qualquer custo, pois nada é mais importante para o Grego e assim para os Tebanos, que a integridade da terra-mãe. Esta luta a que Etéocles se entrega é uma luta, antes de tudo, pela terra-mãe, como ele mesmo afirma (vv. 14-20) e reforça durante todo o seu discurso, o que sublinha a ideia de autoctonia, de pertença mútua com a terra. Mas esta mesma autoctonia e preocupação com o bem da terra-mãe também motiva, a que nos parece, Polinices a empreitar a guerra contra sua própria cidade, a fim de libertá-la do tirano usurpador. Não podemos, contudo, desconsiderar os prováveis interesses pelo poder que ambos alimentavam, mas essa dialética entre patriotismo e interesses pessoais também faz parte da caracterização dos heróis trágicos e os torna ainda mais humanizados.

Ambos os irmãos caminham para o trágico, mesmo conscientes das possibilidades funestas deste enfrentamento. Primeiro é Etéocles quem trai o irmão ao usurpar o trono. Depois é Polinices, motivado por um desejo de vingança e justiça, quem dá outro passo ao reunir os generais argivos e seus exércitos para marchar contra sua própria pátria. Por último, novamente Etéocles dá outro passo, agora o último, em direção ao que já anunciara Édipo: aceita o desafio da guerra e dirige-se consciente para o conflito entre os irmãos pelo poder em Tebas. Nenhum dos dois nada faz – ou pode fazer – para evitar o destino predito. Essa inevitabilidade do destino é um dos elementos mais interessantes da tragédia, pois revelava a condição humana diante dos imortais³⁶⁵. Estas influências tornam-se explícitas, por exemplo, em uma peça de Eurípides, *As Bacantes*, em que Dioniso literalmente manipula Penteu e o leva sem esforços maiores para as mãos das bacantes pelas quais seria violentamente assassinado³⁶⁶.

³⁶⁵ Ainda que tenhamos claro desde Aristóteles que a tragédia é uma imitação mais elevada das ações humanas, é certo que para os Gregos antigos tais ações estavam sim condicionadas aos deuses, mesmo na democracia ática, onde também reinava a força da religiosidade e onde o centro da cidade estava voltado para o templo religioso. Mossé, na tradução de Carreira (1999, 63), por exemplo, observa que o culto das divindades estava estreitamente ligado ao funcionamento da cidade, de forma que “todos os actos importantes da vida cívica implicavam sacrifícios aos deuses protectores da cidade, e as festas em sua honra dependiam das autoridades cívicas”, que, por sua vez, presidiam os sacrifícios e as festas, para as quais era separada uma parte do orçamento público. Para os Gregos, o homem não vivia uma vida independente dos deuses, pois por eles haviam sido criados para a vida e para eles precisam retornar na morte. Estes dois elementos de origem e de fim já deixam claro o condicionamento humano diante das divindades. Esta realidade estava transposta para as tragédias, como vemos nas súplicas de Etéocles para que os deuses intercedam a seu favor na defesa de Tebas, pois assim a vitória seria certa. Mesmo nas peças de Eurípides, tido pela tradição crítica como aquele em que o homem demonstra maior independência dos deuses, o livre arbítrio do homem parece ter um limite que não ultrapassa o desejo das divindades.

³⁶⁶ Esta relação entre Dioniso e Penteu foi desenvolvida no item 2.1.2.2.

Deste contexto, Fialho³⁶⁷ formaliza um questionamento: “que leva, afinal, Etéocles a defrontar Polinices na sétima porta: a sorte [...], em que se destina, sem o saber, à porta atacada por Polinices? o peso da maldição, a Erínia actuante que arrasta os dois irmãos a cruzarem armas? a clara decisão de Etéocles de enfrentar Polinices?...”. As respostas a estas perguntas também não são apresentadas por Fialho, apesar das importantes reflexões que faz sobre os acontecimentos que antecedem a decisão de Etéocles de assumir a defesa da sétima porta, destinada também a Polinices após sorteio entre os generais argivos³⁶⁸.

Herrmann³⁶⁹, por outro lado, considera que, se esperássemos que Ésquilo revelasse as razões pelas quais Etéocles vai enfrentar diretamente Polinices, nos ficaríamos desapontados e assim procede o tragediógrafo. Para o estudioso, a decisão do tirano de encarar o irmão em batalha já havia sido tomada e permaneceu firme do início ao fim, porque acreditava que apenas assim conseguiria defender sua cidade e sua terra. Ao que nos parece, a decisão de Etéocles não seria diferente, fossem quais fossem as circunstâncias relatadas pelo Mensageiro, primeiro porque parece-nos próprio da personalidade do personagem (soberbo, orgulhoso, ganancioso e intemperante), não querer privar-se de dar ele mesmo cabo do irmão que ousou desafiá-lo, pois acredita ser ele aquele tem o maior direito sobre a morte de Polinices (v. 673); segundo, e mais importante, porque, provavelmente, a explicação não se dê no âmbito do livre arbítrio, ou da coincidência, ou da sorte, ou da ética, mas simplesmente pelo destino submetido aos desejos divinos quando a eles isto interessa, como é o caso da aniquilação da estirpe de Cadmo da qual fazem parte os *Spartoi*, Penteu, Polidoro, Lábdaco, Laio, Édipo, Etéocles e Polinices, todos objetos da funesta vingança de Ares.

Ao considerar a maneira como os Gregos viviam sua religiosidade de forma tão imbricada em tudo na existencialidade da vida individual e da *polis*, acreditamos que o público não precisa de maiores explicações acerca dos motivos da escolha controversa de Etéocles em

³⁶⁷ Fialho (1996, 35).

³⁶⁸ Sobre a escolha de Etéocles para defender o mesmo portão em que estaria Polinices, vide também os estudos de Fritz (2007) e Herrmann (2013), os quais, apesar das profundas e importantes reflexões, também não apresentam uma proposição para a escolha de Etéocles em enfrentar o irmão e confirmar a predição de Édipo que abarque todo o âmbito do problema da maldição e do destino que assola a estirpe de Cadmo. Talvez, porque não haja uma explicação isenta da influência divina da *nemesis* e da maldição de Ares apontada por nós e da influência decisiva do poder dos deuses sobre os homens. É certo que Etéocles comete um excesso ao decidir ir de encontro a Polinices, mas sua escolha é também aparentemente motivada por seu orgulho em ter que enfrentar ele mesmo, soberbo e tirano soberano, como se mostra ao usurpar o trono. Etéocles sabia que Polinices certamente não aceitaria tal traição e seu ato seria o estopim para a confirmação das predições de Édipo. A escolha pelo enfrentamento do irmão e pela realização da maldição não foi feita no momento em que decide defender o sétimo portão, mas no instante em que decidiu usurpar o trono na ausência do irmão que se exilava para cumprir o acordo selado entre eles de alternância no trono tebano.

³⁶⁹ Vide Herrmann (2013, 70).

enfrentar diretamente o irmão na sétima porta, pois deduziriam de antemão que essa escolha e esse desfecho eram parte dos desejos das divindades, os quais, neste caso, restringem-se à expressão da vontade de Ares. Para esta conclusão corrobora o pensamento de Herrmann³⁷⁰, para quem

the poetic mode of seeing the world of human action as structured by more than rational decision and emotive irrationality, by forces that include human motivation and decision, but also gods, daemons, oracles, curses, and pollution, is a defining part of archaic Greek thought.

É desta visão poética que se serve *Ésquilo* com toda a sua excelência, representando na obra de arte esse universo da vida humana em que as decisões racionais e as emoções irracionais dividem espaço com motivações circunstanciais que têm influência nas decisões e, mais que isso, convivem com elementos religiosos os quais acreditam exercer grande interferência na vida. Esta multiplicidade de elementos define o próprio pensamento grego, como também nos aponta detalhadamente Vernant³⁷¹ em seus estudos sobre as relações entre o mito e o pensamento na Grécia Antiga.

A decisão do rei tebano de enfrentar o irmão era, neste contexto, inevitável, condicionada sim que estava ao poder das Erínias que atuavam sob os desejos de Ares, e não de Édipo, para confirmar-se o último capítulo da maldição. Isso tornava inútil as súplicas do Coro para que Etéocles evitasse o confronto, que parecem estar presentes no texto como recurso intensificador do terror que se anuncia diante da cidade.

Saïd³⁷² considera que a reviravolta da peça toma lugar com a decisão de Etéocles em confrontar o irmão. Inicialmente o tirano identifica-se com a cidade, assume para si as dores da coletividade associando-se aos cidadãos pelo uso da primeira pessoa do plural e, assim, torna-se seu herói. Diante do pânico demonstrado pelo Coro, ele porta-se de forma equilibrada, sóbria e controlada como deve ser a postura de um grande líder. Mas, quando diante da notícia de que seu irmão também estaria na sétima porta, ele decide ir de encontro a Polinices e possibilitar a realização da maldição já conhecida por todos, seu comportamento converte-se no reflexo da insanidade emocional, alimentado pelo desejo de ver o sangue do irmão derramado e, assim,

³⁷⁰ Herrmann (2013, 70).

³⁷¹ Vide Vernant, na tradução de Sarian (1990).

³⁷² Saïd (2005, 220).

não dá ouvidos às súplicas das mulheres (vv. 678-683) que, a exemplo de outras tragédias posteriores, como *As Fenícias* e *Antígona*, assumem para si a ponderação e a sabedoria que faltam aos homens que reinam sobre Tebas.

Mas, havia ainda um outro elemento condicionante implícito neste processo: a permanência dos sujeitos da ação trágica em solo tebano, uma vez que, pela maldição de Ares, o *miasma* que poluía os *autochthones* e a cidade estava no próprio solo³⁷³, manchado pelos dentes nele plantados e regados pelo sangue dos *Spartoi* fratricidas. Tivesse Etéocles entregue o trono ao irmão, como acordado entre eles, superado sua ganância e soberba e partido para seu exílio distante de Tebas, o oráculo do pai não se realizaria. Ou tivesse Polinices permanecido em Argos, superando seu orgulho, desligando-se pelo exílio de sua *patris* amaldiçoada, o fratricídio teria sido evitado. De fato, “Etéocles não pode ser considerado como a vítima inocente de um destino familiar que se cumpre – é instrumento, mas também agente responsável”³⁷⁴, tal qual igualmente é o irmão Polinices. Bravos homens, heróis que, atuando com bravura elogiável, são, ao mesmo tempo, levados à miséria por suas fraquezas humanas em uma coexistência inerente à dialética da vida humana a qual estamos condicionados e que torna a vida trágica tal qual representada no palco.

Não há coincidências, mas uma sucessão gradual de escolhas e ações que conduzem ao fim que não se poderia evitar. Uma trama que envolve os mortais arquitetada em linhas gerais pela divindade que nutre o desejo de justiça pela vingança. Contudo, “não deixa de estar marcado pela ironia o facto de Etéocles, ao escolher para cada adversário o tebano apropriado, se ver confrontado com o da sétima porta – porta anónima da Erínia, a porta do seu próprio destino, como filho de Édipo e descendente de Laio”³⁷⁵ e Lábdaco e de Polidoro e de Penteu e do próprio Cadmo. Ao fim, como bem conclui Fialho³⁷⁶,

cumpre-se, assim, o destino da casa de Laio, marcada pela falta antiga, reforçado pela imprecisão de Édipo e pela carga genética de uma raça. Mas cumpre-se enquanto a ele adere, pela sua vontade e natural disposição, o rei de Tebas, empenhado na defesa da cidade mas seduzido, no seu pendor de afrontamento, pelo chamamento do sangue proibido.

³⁷³ Esta questão é anunciada e esclarecida pelo oráculo revelado a Creonte em *Rei Édipo* (vv. 95-98).

³⁷⁴ Fialho (1996, 43). Orwin (1980, 188), em relação a Etéocles, observa que não devemos desconsiderar que o tirano, a exemplo de seu avô Laio, escolheu ir ao encontro do destino a ele anunciado, trazendo a maldição para si, ao escolher, deliberadamente, trair o irmão e desprezá-lo, o que provocou a revolta de Polinices contra o irmão e deflagrou a disputa entre os dois. Assim, ao enfrentar Polinices na tentativa deste de invadir Tebas, Etéocles novamente envolve-se em uma dialética entre o dever de defender a cidade e o crime de corroborar para que as predições trágicas aconteçam e tornem-se uma realidade.

³⁷⁵ Fialho (1996, 43).

³⁷⁶ Fialho (1996, 45).

O destino da casa de Laio é o aniquilamento da estirpe, porque as mortes no *oikos* são (v. 894) “maldições que vingam a morte com a morte”. A falta antiga é o assassinato cometido por Cadmo. A imprecação de Édipo é apenas o anúncio de mais um capítulo do ‘processo trágico’ tebano. O *miasma* do assassinato é carga genética da raça transmitida pela autoctonia, pela ligação congênita com terra-mãe, provedora da vida e formadora do caráter, da personalidade das crianças, atribuindo a elas características que influenciaram em suas vidas e em seu destino. Filhos que recebem desta terra os valores éticos que os formam e os guiam (vv.14-20), mas que, no caso tebano, também os polui com o *miasma* da maldição. Uma maldição, um destino trágico que se realiza quando cada *autochthon*, por sua vontade, alimentado pelo natural e congênito ‘sentimento de pertença mútua’, adere à permanência na terra amaldiçoada, para cumprir o que lhe é devido pelo jogo dialético entre as virtudes e fraquezas que motivam as ações humanas.

Neste panorama, ao contrário do que a visão ainda limitada de Etéocles e do Coro julga, Febo é apenas a divindade que tenta interferir para que a maldição de Ares não se perpetue, haja vista que o Oráculo seguidamente avisa aos da linhagem sobre o que está por vir, oferecendo ao homem a possibilidade de evitar o que se predestinou. Assim, nem Laio nem Édipo cometeram infrações em relação a Apolo, não são eles os motivadores da maldição – apesar de serem também atores em sua execução, mas ao mesmo tempo, também vítimas dela –, possibilitando a interpretação do destino de Laio, de Édipo e de seus filhos como castigos pelo deus imputados, diferentemente do que afirma Fialho³⁷⁷. Apenas não conseguiram evitar a Erínia, talvez, realmente inevitável. A raça de Cadmo é odiosa, mas não aos olhos de Apolo, mas aos de Ares, e, pelo *miasma*, tornou-se de fato perniciosa para a cidade.

O problema que se instaura nas leituras correntes acerca da maldição da raça de Cadmo é a limitação desta apenas à ascendência de Laio, como em *Os Sete contra Tebas*, e em outras tragédias, como *Édipo em Colono*, a Lábdaco, quando a verdadeira origem remonta ao mito tebano de autoctonia. Em *Os Sete contra Tebas* a maldição tem fim com a morte dos irmãos, últimos reis descendentes da raça. Em *As Fenícias*, a maldição termina com a morte dos irmãos fratricidas e de Meneceu, filho de Creonte, cuja ascendência remonta a um dos *Spartoi*, sendo, também deste modo, descendente de Cadmo. Em *Antígona*, a maldição chega a seu fim após a morte dos filhos de Édipo e de Hémon, filho de Creonte. De todas as maneiras, a maldição se

³⁷⁷ Vide Fialho (1996, 95 e 101).

integraliza com a extinção da autóctone estirpe cadmeia transmissora do *miasma*. Feito isso (vv. 820-821),

A cidade está salva: mas dos dois reis consangüíneos
a terra bebeu o sangue na morte.

E “a maldição revela esse pendor excessivo que caracteriza a casa de Laio, a fácil entrega ao impulso emocional que não mede consequências nem respeita leis divinas e humanas”³⁷⁸, num comportamento recorrente da estirpe que se inicia com Cadmo e termina com fratricídio de Etéocles e Polinices.

Nesta guerra não havia como existir vencedores, porque o seu resultado é a morte de ambos os líderes dos exércitos, aqueles envolvidos nos interesses que motivaram a guerra entre Argivos e Tebanos³⁷⁹. Etéocles e Polinices tombam e com eles sofre também a cidade. Quem ganha com o resultado é Ares, que vê o sangue da linhagem de Cadmo ser derramado mais uma vez, motivado pelo que ele mesmo impôs sobre os membros da estirpe do assassino de seu filho.

³⁷⁸ Fialho (1996, 94).

³⁷⁹ A título de curiosidade, cabe lembrar que Heródoto (5.61.1), a partir de inscrições gravadas em uma trípole no templo de Apolo, em Tebas, faz menção ainda à existência de um tirano tebano de nome Laódamas, que seria filho de Etéocles, irmão de Polinices, tendo Creonte como tutor, e que teria sido derrotado em uma segunda batalha liderada por Adrasto e travada nas cercanias de Glissante, quando os Argivos restituíram o trono a Tersandro, filho de Polinices, provavelmente o fruto do matrimônio entre ele e a filha de Adastro.

– CAPÍTULO 11 –

AUTOCTONIA EM *ANTÍGONA*: A LUTA PELA JUSTIÇA

Na primeira peça das três ambientadas na Tebas dos Labdácidas, provavelmente escrita em 441 a.C.³⁸⁰, Sófocles desenvolve uma ação que coloca Antígona, uma personagem que comumente exerce um papel secundário dentro da saga trágica da Casa Real de Tebas, em primeiro plano³⁸¹. Com esta proposta, o tragediógrafo de Colono traz à luz a mulher como sujeito de ações desempenhadas com profundos sentimentos e ideais políticos em defesa da democracia e que ganham forma na luta pelo direito de ter voz.

11.1 A propósito da peça

Antígona emerge do texto sofocliano como uma mulher que luta pela justiça, tendo como alicerces a valorização das leis maiores, as leis naturais (familiares, divinas e pan-helênicas), em oposição aos desmandos tirânicos de um governo autocrático representado na figura de Creonte, e assim é eternizada por Sófocles³⁸². Ela é uma heroína em meio a uma “cidade problemática, na qual são explorados os limites da intervenção de um governante nas questões religiosas”³⁸³. O conflito que se instaura entre a heroína e seu tio tem como núcleo a afirmação do direito e do dever naturais familiares de realizar os devidos ritos funerários de um familiar morto, no caso os do insepulto Polinices³⁸⁴, cujas honras e sepultamento foram

³⁸⁰ Pereira (2012, 9-10), em sua tradução de *Antígona*, faz uma breve explicação sobre o problema de datação desta peça de Sófocles. Doravante, esta é a tradução que assumiremos.

³⁸¹ Vide Jabouille (1999, 24).

³⁸² Vide Saxonhouse (2005, 473). Fialho (2000, 32), por outro lado, chama a atenção para os apontamentos de Bultmann (1936), de que os valores mais fortes representados por Antígona não são os da consanguinidade, mas os valores divinos ligados ao Hades, que fazem da morte o elemento que norteia e limita o poder humano da *polis* e, neste contexto, Antígona exerce a função de representar a força irreprímível dos deuses que levam Creonte para o abismo que ele encara ao final da peça.

³⁸³ Moerbeck (2007, 9).

³⁸⁴ Scodel (2005, 238) sugere em seus estudos que a ‘estória’ do sepultamento de Polinices por Antígona teria sido inventada por Sófocles, não havendo referências anteriores a isso na literatura anterior ao tragediógrafo.

proibidos mediante o decreto de Creonte, que tornou-se soberano de Tebas após a morte de Etéocles no fratricídio.

Apesar de ainda não ser um consenso entre os estudiosos³⁸⁵, aceitamos que o tema principal desta tragédia de Sófocles é o “choque do direito natural, defendido pela heroína, com o direito positivo, representado por Creonte”³⁸⁶. Deste confronto, resultará “o aniquilamento de ambos”³⁸⁷. Entretanto, algumas outras questões fundamentais emergem do tema central, entre as quais a autoctonia, ligada ao problema da devolução do indivíduo à terra natal pelo sepultamento³⁸⁸, e a manutenção da perda do estatuto de *autochthon* pelo exílio em vida e após a morte. Questões estas que transitam pelos planos mítico, místico e político³⁸⁹.

A trama de *Antígona*³⁹⁰ desenvolve-se logo após o fim da guerra entre Argivos e Tebanos motivada pela tentativa de Polínicos de invadir a cidade, a fim de recuperar o trono usurpado por seu irmão Etéocles, mediante o rompimento do acordo firmado entre os dois herdeiros de Édipo de alternarem-se no poder a cada ano³⁹¹. Naquele momento, Antígona já

³⁸⁵ Vide Pereira (2012, 31-37), na Introdução de sua tradução para *Antígona*.

³⁸⁶ Posição tomada por Cury (2009, 13), da qual comungamos. Acerca dos méritos deste conflito familiar de proporções públicas, Plas (2014, 4) comenta sobre um outro conflito derivado deste primeiro, o qual acontece em meio à crítica especializada que discute, ainda sem um consenso, qual das duas partes detém a razão, qual deles luta pela justiça, qual deles está exercendo o papel social que lhe é devido e qual deles está transgredindo o espaço de direito dentro da comunidade. Questões que, a nosso ver, provavelmente, não terão uma solução uníssona, por estarem submetidas a leituras de vários pontos de vista e fundamentos teóricos e históricos diferentes e mesmo divergentes.

³⁸⁷ Como destaca Pereira (2012, 32).

³⁸⁸ Pereira (2012, 36) também observa a importância do sepultamento como tema-chave em *Antígona*.

³⁸⁹ Em *Antígona* há vários temas subjacentes relacionados ao plano político, como a postura revolucionária de Antígona de opor uma voz feminina à voz de homem e tirano (vv. 442-573 e 883-943). Ou ainda a atitude de Hémon em enfrentar a tirania do pai que também é o soberano da cidade (vv. 635-766). Ou ainda o silêncio amedrontado dos demais cidadãos diante dos decretos do tirano (vv. 508-509). Ou situações em que o regime tirânico é posto à prova diante da ideia de democracia (vv. 734-739). Apenas destacaremos no texto elementos que estão mais diretamente relacionados ao tema da autoctonia, como é o caso do confronto entre as leis divinas e as leis dos homens, que se liga diretamente aos problemas do sepultamento ou não de Polínicos, ao estatuto de *autochthon* e ao ‘sentimento de pertença mútua’.

³⁹⁰ A respeito da construção do enredo de *Antígona*, Kitto, na tradução de Coutinho e Castro (1990a, 231-242), aponta uma série de elementos problemáticos, débeis e controversos relacionados à qualidade da estrutura desta tragédia sofocliana, contradizendo, em grande medida, a tradição crítica relacionada à peça, o que faz merecer uma leitura mais demorada, mas a qual, infelizmente, não cabe no espaço desta tese de doutorado.

³⁹¹ Em *Antígona*, não há referências ao acordo firmado entre os filhos de Édipo e Jocasta, os irmãos Etéocles e Polínicos, em relação à sucessão do trono após o afastamento de Édipo. Referências ao pacto entre os irmãos aparecem antes em *Os Sete contra Tebas*, tragédia escrita por Ésquilo em 467 a.C. e cujo enredo trata da problemática que envolve o resgate dos corpos dos soldados de Argos e desenvolve-se no momento em que tem fim a luta entre Argivos e Tebanos. Posteriormente, referências ainda ao pacto e também à luta entre os filhos de Édipo foram feitas por Eurípides em *As Fenícias* (411 a.C.), tragédia que se desenvolve a partir do retorno de Polínicos a Tebas após o exílio, e que termina com a morte de ambos pelo fratricídio, seguido do suicídio de Jocasta – a qual Eurípides retrata ainda viva em sua peça, diferentemente do mito apresentado por Sófocles em *Rei Édipo* dezesseis anos antes, em que Jocasta comete o suicídio ao descobrir que havia desposado o próprio filho – e o expatriamento de Édipo.

havia assistido à morte de um Édipo que cegou a si mesmo, à Jocasta desfigurar sua vida pelo auto enforcamento, aos irmãos cometerem um fratricídio e, agora, ao risco de ser apedrejada ao lado da irmã Ismena e tornarem-se, assim, objeto de uma horrível e vergonhosa morte pública³⁹².

Antígona, contudo, desafia e é desafiada pelo estado sob o domínio do homem representado na tirania de Creonte que recebe da cidade o poder absoluto na ausência de outro herdeiro direto da linhagem de Cadmo e Édipo. Ao fim do embate que evoca uma mistura de elementos ideológicos, religiosos, jurídicos, políticos e familiares, Antígona vence o adversário, mesmo na morte, pois é o sentido de sua luta que sobressai às convicções de Creonte, enquanto ao tio resta amargar o sofrimento de ver sua família se desfazer como resultado de suas ações intemperantes. O desfecho da peça representa, assim, a um só tempo, o fim da linhagem de Édipo e de Cadmo, bem como da descendência dos *Spartoi*, da qual Creonte passa a ser o último representante da linhagem de reis após a morte de seu filho Hémon.

11.2 Entre o direito positivo do homem, o direito natural e a leis divinas

A mulher de Tebas, no entendimento de Goff³⁹³, regularmente herda a responsabilidade de trazer a paz para a cidade, o indica que os personagens femininos são tão competentes – ou mais – quanto os homens nesta tarefa. É preciso perceber, neste sentido, que, da mesma maneira que Jocasta age para reconciliar Polinices e Etéocles em *As Fenícias*, Antígona age para a reconciliação de Polinices com sua terra, em uma ação que opõe “a piedade fraternal à contenda que lhe matou os dois irmãos”³⁹⁴. Logo, “na *Antígona*, a cidade e as leis que a regem participam tanto na construção da trama, quanto os protagonistas na acção”³⁹⁵.

Mas é preciso observar que, mesmo se envolvendo de alguma forma em questões públicas, a atividade da mulher tebana, tanto em *Antígona* quanto em *As Fenícias*, ainda estende-se à esfera familiar e aos ritos religiosos e não a discussões e decisões de caráter jurídico-político. No mais, no caso da cidade de Tebas representada nas tragédias, as intervenções políticas femininas trabalham sempre em favor da cidade, em oposição às ações

³⁹² Vide Knox (1966, 63).

³⁹³ Vide Goff (1995, 355-356).

³⁹⁴ Santos (1999, 83).

³⁹⁵ Santos (2012, 25).

geralmente intemperantes, egoístas e gananciosas praticadas pelos homens. Para Goff³⁹⁶, as mulheres tebanas são forçadas a exercer a atividade cívica em prol da cidade pela delinquência dos homens em relação ao bem da cidade.

Para Antígona, a realização do sepultamento do irmão seria a confirmação da justiça dos deuses e dos homens e a vitória dos laços familiares naturais e das tradições sobre a arbitrariedade das leis do homem tirano. Por outro lado, para a heroína, a submissão de Ismena aos ditames de Creonte (v. 77) “desonra aquilo que para os deuses é honroso”: a defesa dos laços familiares e o cuidado com os mortos. Além disso, Antígona assume, na ausência de Jocasta, seu papel de guardiã da família e das tradições, pois, como observa Goff³⁹⁷, as mulheres eram os condutores para os direitos religiosos dos mortais. Elas eram encarregadas da tarefa de ritualmente interceder pela proteção da família e da cidade. Ao passo que Antígona assume seu papel familiar de mulher, Ismena se abstém.

Neste contexto, *Antígona* explora situações em que a lealdade da mulher à sua família entra em conflito com o papel social de submissão aos homens que deveria exercer³⁹⁸, o qual é reconhecido pela subserviente Ismena, (vv. 61-65): “[...] é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com os homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso, e a coisas ainda mais dolorosas”. Na perspectiva de Ismena, ir contra o poder da cidadania masculina é “actuar contra o poder da cidade” (v. 79).

Em meio a estas afirmações dos laços familiares e as responsabilidades que estes atribuem aos indivíduos, chama à atenção o comportamento contraditório de Creonte. Com a finalidade de legitimar o seu exercício de poder após a morte de Édipo e seus dois filhos, o Tirano reconhece os laços que o ligam à linha dinástica que descende de Cadmo, reconhecendo a si mesmo como parente mais próximo na sucessão. No entanto, nega estes mesmos laços de consanguinidade e as responsabilidades que deles decorrem no que concerne ao fato de por eles também tornar-se o herdeiro dos deveres e direitos da família, cabendo a ele a responsabilidade de propiciar ao cadáver de Polínicês o mesmo direito ao sepultamento facultado a Etéocles³⁹⁹.

³⁹⁶ Vide Goff (1995, 356).

³⁹⁷ Vide Goff (1995, 354). Proposição anteriormente feita por Gould (1980, 50-51) e Foley (1982, 3-5).

³⁹⁸ Vide Scodel (2005, 235).

³⁹⁹ Vide proposição apresentada por Fialho (2004, 131). A estudiosa destaca ainda que o direito ao sepultamento era facultado a todo cadáver e que a responsabilidade de providenciar a sepultura era atribuída a todo o responsável militar ou político, ainda que executar esta ação implicasse em risco à segurança própria, questão atestada pelo processo dos generais de Arginusas ocorrido nos últimos anos do séc. V.

“O direito de sucessão no poder é bem consciente para Creonte mas, [...] ao falar das prerrogativas da *ankhisteia* em relação aos mortos, não vê que de tais laços decorre o dever de providenciar as suas cerimónias fúnebres”⁴⁰⁰.

Para Creonte, a manutenção de Polinices como insepulto seria a vitória da ordenação jurídica e política da *polis* sobre os valores míticos (as leis divinas) e místicos (os laços sentimentais). Como entende Segal⁴⁰¹, o conflito entre Creonte e Antígona tem seu ponto de partida nos problemas da lei e da justiça. Esse confronto pode apresentar duas nuances que condizem com as posturas tirânicas de Creonte. A primeira é de que Creonte, ao coibir Antígona, está a excluí-la de uma importante função feminina e a negar o exercício de uma atividade que permitiria a ela uma identificação apropriada com a esfera pública⁴⁰². A segunda é de que Antígona empreita uma luta também para resguardar o espaço público da mulher.

A atitude de não realizar os ritos fúnebres significava desrespeitar o deus dos mortos, retirando dele aquilo que lhe é de direito entre os deuses. Para Santos⁴⁰³, ao tomar Polinices como um traidor e proibir seu sepultamento, Creonte “não se dá conta de que com essa justificável decisão está a atrever-se a legislar sobre o reino dos mortos, no qual só os deuses infernais têm poder”. Era ainda das leis divinas, ou leis comuns a toda a Hélade⁴⁰⁴, que o corpo do filho *autochthon* precisava ser devolvido à terra-mãe (Gaia), pois a ela pertencia e não aos homens⁴⁰⁵. A intromissão de Antígona na esfera política acontece porque ela precisa cumprir suas obrigações com os membros de sua família⁴⁰⁶.

O argumento religioso sobre o qual Antígona apoia-se para levar à frente sua luta e confrontar uma decisão de caráter político coloca em jogo a própria crença que Creonte teria em relação à natureza e aos deuses. Antígona contrapõe a “lei divina, que encarrega um parente de enterrar os seus mortos, ao édito humano que lho proíbe”⁴⁰⁷. Estabelece-se um conflito que

⁴⁰⁰ Fialho (2004, 131).

⁴⁰¹ Vide Segal (1964, 47).

⁴⁰² Essa perspectiva acerca da mulher nas tragédias tebanas e a qual relacionamos aqui com Antígona, é sugerida por Goff (1995, 355). Vale lembrar que Antígona acredita que toda cidade se posicionou contra Creonte, mas não se pronunciou por medo da ira do tirano (v. 509).

⁴⁰³ Santos (2013, 23).

⁴⁰⁴ Esta constitui uma outra forma usada por Eurípides em *As Suplicantes* (v. 311) para se referir às leis divinas.

⁴⁰⁵ Vide Eurípides (*Sup.* vv. 524-527 e 530-536) e os comentários de Ferreira (1986, 90).

⁴⁰⁶ Leitura apresentada por Goff (1995, 356) da qual comungamos.

⁴⁰⁷ Santos (1999, 83).

envolve as leis divinas⁴⁰⁸ e as leis naturais, construídas coletivamente pelas tradições, e a tirania de caráter arbitrário.

Pela lei divina, os mortos pertencem aos deuses do submundo (v. 1070). Se assim era, respeitá-los era respeitar estas divindades ctônicas. Destarte, “a atitude de Antígona deve-se ao conhecimento de que a existência humana e mesmo a *polis* são limitadas pelo poder de Hades no além, sendo este último o poder do qual emana o verdadeiro direito”⁴⁰⁹. Fialho⁴¹⁰ observa que Antígona assume sua atitude em nome do Hades, compreendendo-o, diferentemente de Creonte, como o espaço da morte e limitador da vida, e, assim, por extensão, limitador do próprio poder da *polis*, caracterizando-se como uma força irreprimível e invencível que levará à ruína do transgressor Creonte⁴¹¹, que,

ao converter a infração [de Polinices] a imperativos do direito natural, radicados nos laços entre o homem, a natureza e o divino, em édito, [...] aparece, à partida, no teatro de Atenas, simultaneamente como o cidadão que transgredir os estatutos da *ankhisteia* e o governante que desrespeita o funcionamento dos órgãos do governo, proclamando leis que, além do mais, violam o próprio caráter sagrada da harmonia e repartição de esferas, na natureza, onde tem raízes o direito natural.⁴¹²

Nisto implica o fato de as leis dos homens não serem, de maneira alguma, superiores às leis divinas, pois o direito divino sobrepõe-se ao direito humano, ou positivo. Pelas leis

⁴⁰⁸ É importante salientar, como observa Burkert – na tradução de Loureiro (1993, 276) –, que os deuses gregos não estabeleciam leis, mas a tentativa de estabelecer fortes e estreitos vínculos entre as divindades e a moralidade era uma prática muito antiga. “[...] a religião grega era um dever que se manifestava em mandamentos e ameaças de sanções severas, muitas vezes desproporcionadas em relação à transgressão. [...] Nesta medida, a religião aparecia como um modelo de um comportamento imposto por um ‘deves fazer’. Existia o perigo da transgressão. E se a formação de um ‘super-ego’ através da educação constitui um processo fundamental para o desenvolvimento do indivíduo, a religião é um fator decisivo desse processo: o facto de existirem deveres categóricos incondicionais é aqui pressuposto como absoluto. Não há moralidade sem autoridade. Na ética popular grega, isto aparecia como código básico: honrar os deuses e honrar os próprios pais. Ambos preceitos se apoiam mutuamente. Ambos garantem a continuidade ao longo dos tempos do grupo constituído de acordo com as suas regras de conduta”. Assim é que, embora o homem tivesse que transitar com muito cuidado entre numerosas prescrições e obrigações de ordem religiosa, era uma vantagem do politeísmo a concessão de uma certa liberdade além das obrigações que deveriam ser satisfeitas. Por este motivo, foi possível o desenvolvimento de uma ‘sabedoria’ humana livre entre os Gregos em relação à lei e à ética, sem, contudo, perder a harmonia necessária com as divindades. As relações e os laços entre ‘sabedoria’ humana e religiosidade eram de tal forma estreitos que “ditos sábios e leis eram gravados nas paredes dos templos, mas eram sempre encarados como tentativa humana e não como revelação divina”.

⁴⁰⁹ Pereira (2012, 32), na Introdução de sua tradução para *Antígona*.

⁴¹⁰ Vide Fialho (2004, 129), em apontamentos elaborados a partir de leituras de Bultmann (1967).

⁴¹¹ Ao considerar o contexto histórico da época da encenação de *Antígona*, por volta de 442 a.C., em que a competência para julgar crimes que gerassem um *miasma* era atribuída à esfera religiosa, Fialho (2004, 133) interpreta que o discurso elaborado por Sófocles para a primeira aparição de Creonte na peça teria como objetivo fazer do tirano “um *miastor* no exercício de um poder autocrático”.

⁴¹² Fialho (2004, 132).

naturais, o morto possuía o direito de ter seu corpo sepultado e guardado de humilhações, como ser violado por animais ou apodrecer a céu aberto, bem como era dever da família zelar pelo morto e sua memória e evitar que sua decomposição poluísse a comunidade⁴¹³. Pela tirania, direitos e deveres eram arbitrariamente definidos pelos interesses do tirano. Neste contexto, Seaford⁴¹⁴ compreende que esta luta pela tradição do sepultamento dos mortos não representa só um ato a solidariedade e piedade (*eusebeia*), ou apenas a força do sentimento de *philia* que ligava Antígona ao irmão, ou tão somente uma ação de respeito aos deuses, mas é também uma ação simbólica representativa da tensão entre o tirano e a cidade, o que dá ao conflito uma dimensão maior, que vai além dos motivos emocionais ou religiosos. Um conflito que é a soma complexa de todas estas possibilidades, o que dá a ele legitimidade⁴¹⁵.

Do mesmo modo que Antígona, Tirésias também reconhece a superioridade das leis divinas, no passo em que dirige-se a Creonte, a fim de expor as consequências de sua decisão de conservar insepulto (vv. 205-207), sem os devidos ritos fúnebres, (v. 1070) “um cadáver que é pertença dos deuses infernais”, sem realizar as oferendas, os rituais e as purificações necessárias, para que o morto faça a travessia para o mundo dos mortos. Feita tal advertência, Tirésias sentencia diante de Creonte (vv. 1073-1077):

Neles [os mortos] não tens tu parte, nem os deuses celestes, mas a tua conduta é uma violência. Por esse motivo, as Erínias do Hades e dos deuses, essas potências de destruição após o crime, estão de emboscada, à espera de que seja apanhado pelos mesmos males que eles.

No plano mítico sobre o qual se sustenta toda a argumentação de Tirésias, baseia-se também a de Antígona. Tanto para ela quanto para Hémon⁴¹⁶, filho de Creonte, as leis dos deuses equivalem à justiça, como propõe o jovem no passo em que discute com o pai sobre a legitimidade e a correção de seus decretos (vv. 743 e 745): “É que te vejo falhar no cumprimento

⁴¹³ Acerca destas questões sociais e divinas relacionadas ao insepultamento e a irrealização dos ritos fúnebres, ver item 1.2.3 deste trabalho de tese.

⁴¹⁴ Seaford (2000, 44).

⁴¹⁵ Em relação à atuação de Antígona no conflito contra Creonte, Remoundou-Howley (2010, 38) entende que a heroína assume uma posição ambígua que implica em um paradoxo que reside no empate político entre os dois: ela é uma mulher ameaçando a dura e inflexível regra masculina de Creonte, mediante o exercício das mesmas qualidades a que ela mesma se opõe, ou seja, a assimilação de qualidades masculinas.

⁴¹⁶ Scodel (2005, 238) chama a atenção para o fato de que a presença contemporânea de Hémon em relação a Antígona e a relação amorosa que sugere entre eles é uma modificação do mito do filho de Creonte feita por Sófocles, haja vista que, na epopeia, Hémon foi morto pela Esfinge antes mesmo do nascimento de Antígona.

da justiça. [...] Não tens respeito por ele [o soberano poder], quando calcas as honras devidas aos deuses”.

De resto, ao que assistimos em *Antígona*?⁴¹⁷ A discussão do que é mais importante dentro da *polis*: os laços congênicos ou as relações arbitrárias? Seriam as relações políticas da *polis* maiores que as relações místicas dos laços afetivos? A própria Antígona responde (v. 48): “A ele [Creonte] não é dado separar-me dos meus”. Afinal, em suas convicções, ela compreende que (v. 511) “não é opróbrio prestar honras aos que nasceram das mesmas entranhas”. Com suas ações, Antígona procura seguir seus valores e mostrar à cidade que respeitar as ligações familiares, os laços místicos da afetividade, e as míticas leis divinas é uma atitude mais importante, mais honrosa e mais urgente que obedecer ‘de boca refreada’ (v. 509) às leis determinadas por um soberano tirânico. É com esta postura que Antígona confirma diante da irmã Ismena sua vontade em relação ao sepultamento de Polinices (vv. 71-76):

A ele lhe darei sepultura. Para mim é belo morrer por executar esse acto. Jazerei ao pé dele, sendo-lhe cara, como ele a mim, depois de prevaricar, cumprindo um dever sagrado – já que é mais longo o tempo em que devo agradar aos que estão no além do que aos que estão aqui. [...] e tu, se assim te parece, desonra aquilo que para os deuses é honroso.

Para Antígona, a ideia de justiça está ligada ao respeito e à fidelidade aos laços primários, aquilo que ela entende como natural e como divino, e como tal está acima dos jogos de poder e dos interesses políticos manipuláveis ao prazer dos egos. Antígona atua na tentativa de executar a quintessência da tarefa feminina de honrar os mortos da família⁴¹⁸, colocando as relações místicas do afeto e a crença no mítico religioso acima da arbitrariedade política. No passo que se segue, a filha de Édipo exterioriza os laços que a movem em sua luta (vv. 904-915):

E contudo, eu soube bem honrar-te, aos olhos dos que pensam bem. Pois nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse um marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido estes trabalhos contra o poder da cidade. Mas em atenção a que princípio é que eu digo isto? Se me morresse o esposo, outro haveria, e teria um filho

⁴¹⁷ Esta pergunta remete também a outra questão proposta por Santos (1995, 122): qual é a verdadeira motivação de Antígona em sua luta? A questão, para Santos (1995, 122-123) parece manter-se um mistério a ser respondido. Contudo, ele aponta três possibilidades: o amor, o heroísmo ou a piedade. A nosso ver, estas três possibilidades não são a motivação, mas o combustível que alimenta sua luta pela sua verdadeira motivação: a justiça.

⁴¹⁸ Vide Goff (1995, 357).

de outro homem, se houvesse perdido um. Mas estando pai e mãe ocultos no Hades, não poderá germinar outro irmão. Por eu ter preferido honrar-te, devido a este princípio, é que eu apareci aos olhos de Creonte como culpada e ousada, ó meu caro irmão!

O princípio a que se refere Antígona é o mesmo comungado com “os olhos dos que pensam bem” (vv. 904-905): a justiça. A protagonista não assiste à sua vitória, exilada no cárcere atribuído a ela por Creonte, presa “no seu túmulo, no seu tálamo nupcial, o seu lar cavado na rocha que a guardará prisioneira para sempre” (vv. 891-892), onde, sem mais esperanças, tira sua própria vida. Contudo, reafirma que seu bem maior é seu sentimento de justiça, diante do qual nada lhe é mais importante. Morre, confiante da correção de seus atos na certeza de ter feito o que era justo perante a *polis*, perante o irmão, perante os pais e perante os deuses, certa de que justos eram os valores familiares e sagrados que a guiaram. Diante de sua decisão de tirar a própria vida⁴¹⁹, sabe que seu prêmio será a recepção digna que receberá dos seus entes no mundo dos mortos. Seu prêmio lhe será dado no outro mundo, longe da tirania dos homens, como suas palavras declaram (vv. 898-903):

Espero, porém, confiadamente, que, ao chegar, serei bem-vinda para o meu pai, e querida para ti, minha mãe, e cara a ti, meu irmão, pois, quando morrestes, eu, pelas minhas próprias mãos, vos lavei e adornei, e derramei sobre o túmulo as libações. E agora, Polinices, por ter dado sepultura ao teu corpo, obtenho esta recompensa.

Ao fim, mesmo diante de sua morte⁴²⁰, Antígona foi vitoriosa na luta que empreitou, porque tornou possível a reconciliação do expatriado Polinices com a terra-mãe. No universo trágico da *Antígona* de Sófocles, a perspectiva mística que abrange a pertença à terra e os laços familiares e a perspectiva mítica do valor das leis divinas afirmam-se como a força maior, pela qual vale doar a própria vida, como fez Polinices e como faz Antígona. Se a natureza das coisas

⁴¹⁹ Para Guimarães (2011, 33), em um estudo a respeito do suicídio mítico, em que procura compreender os motivos para o suicídio e o estado de espírito do indivíduo no ato entre os mitos da antiguidade, o ato de Antígona caracteriza-se por ser um suicídio por necessidade, em que a protagonista apenas antecipa-se a condenação determinada por Creonte: “Antígona é encerrada viva, mas antecipa-se ao desfecho certo e enforca-se”. Para a pesquisadora, é possível também identificar, na atitude da heroína, a sua “desobediência e independência em relação a Creonte, ao mesmo tempo que afirma a sua negação e isolamento”.

⁴²⁰ Santos (1995, 118) chama a atenção para o fato de que a morte de Antígona, a qual ela parece antecipar enquanto enfrenta Creonte (vv. 460-467), talvez representasse o último elo, ou a última morte, ligada à possível maldição dos Labdácidas. No entanto, entendemos, como discutiremos mais adiante, que a maldição que recaiu sobre a família de Édipo tem origem no ato intemperante do assassinato do dragão por Cadmo, no *mythos* que marca a autoctonia tebana. Assim, a maldição teria uma origem ainda mais antiga do que se imagina, remontando à fundação da cidade.

reside tanto na origem quanto na sua finalidade, como afirmou Aristóteles (*Pol.* 1252b26-1253a2), é na mística dos sentimentos que se define Antígona, como resume a protagonista sobre si mesma (v. 523): “não nasci para odiar mas sim para amar”.

Dentro deste contexto, há em *Antígona*, na visão de Reinhardt⁴²¹, “o embate não, como até aí, de atitude, de destino contra destino, mas de vontade contra vontade, de força contra o seu oposto, de acto contra acto”. O embate entre a vontade de Antígona contra a de Creonte. O embate entre o destino de Antígona e Polinices contra o destino de Creonte. O embate entre a força das leis divinas contra a força das leis dos homens, das leis naturais contra os interesses políticos. O embate da atitude justa e da força dos sentimentos contra injustiça e a intemperança da vingança. O embate do poder da ligação natural com a terra contra a arbitrariedade do homem. *Antígona* é “certamente uma peça de antíteses e conflitos, e seu estado de conflito está encarnado na presença de dois protagonistas no palco, cada um diametralmente oposto ao outro”⁴²². Um conflito insolúvel, em que as convicções permanecem inflexíveis, o que leva cada um dos opositores a perdas irreparáveis: para Antígona, o suicídio; para Creonte, a morte do filho, da esposa. Ao desgraçado tirano, resta-lhe colher as dores insuportáveis do arrependimento, ou, como conclui Knox⁴²³, é ele quem é esmagado e destroçado por suas ações e cede, enquanto Antígona dirige-se para a morte impenitente.

11.3 Presenças da autoctonia em *Antígona*

Antígona, na percepção de Knox⁴²⁴, é uma tragédia que levanta questões políticas e religiosas da mais alta importância. Parece-nos, no entanto, que alguns destes problemas têm origem em uma ação anterior, ao compreendermos que este drama configura-se como resultado direto de um confronto precedente, protagonizado pelos fraticidas filhos de Édipo, e que tem origem no exílio imposto por Etéocles a Polinices.

O expatriamento retirou de Polinices o seu estatuto de *autochthon* e com ele todos os seus direitos naturais: sua cidadania, seus haveres e seu direito à posse da terra. Consistia ainda na tentativa humana de romper com relações que existem em um contexto místico, tais como

⁴²¹ Reinhardt (1933, 75) *apud* Pereira (2007, 32-33).

⁴²² Segal (1964, 46).

⁴²³ Vide Knox (1966, 62).

⁴²⁴ Vide Knox (1966, 75).

os laços afetivos e familiares, a *eugeneia* herdada do *oikos*⁴²⁵ e, por conseguinte, sua identidade pessoal, sua honra, e a ligação congênita e primordial com a terra, a qual temos denominado de ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris*.

Na guerra pela recuperação do trono, Polinices empreitou, ao mesmo tempo, uma luta para reaver seus estatutos de *autochthon* e de *polites*, o que constituiria condição *sine qua non* para sustentar a legitimidade de seu lugar de soberano de Tebas no trono que lhe era de direito. Era também a tentativa de reafirmar para si a sua identidade, que não pode ser apagada pela vontade e pelas leis dos homens, e recuperar o seu justo lugar na sociedade.

O exílio proibiria o retorno do degredado à *patris* e, conseqüentemente, condenava-o a um estado de vagante, sem raízes, sem direitos, sem identidade política, contudo ainda gozaria da condição de homem livre. Um estado semelhante à morte para sua cidade de origem. Polinices lutou para não ser tomado como morto diante da *polis*, mesmo ainda estando vivo. Lutou para não ser esquecido. Luta a que Antígona dá continuidade após a morte do irmão no enredo dessa tragédia em que, aparentemente, disputa também o protagonismo com Creonte⁴²⁶.

No plano religioso, a morte simbolizava o fim da vida no mundo dos vivos e o início da vida no mundo dos mortos. Para nascer no mundo dos vivos, o indivíduo *autochthon* miticamente brotava da própria terra, da terra-mãe. Para renascer no mundo dos mortos, o indivíduo *autochthon* precisava ser devolvido para o ventre da terra de onde brotou, para, através dela, ressurgir no Hades. Feito isto, não se desvencilhariam as ligações afetivas e cívicas com a terra e que definiam sua identidade individual e coletiva. Do contrário, o morto perderia os laços familiares e civis que o definiam, tornando-se um expatriado após a morte e um errante entre o mundo dos vivos e o dos mortos⁴²⁷.

⁴²⁵ Segundo os princípios jurídicos e políticos atenienses os quais, provavelmente, serviram também de referência a Sófocles, a autoctonia atribuía condições a um cidadão de fazer parte da aristocracia ou ainda, como no caso da Tebas representada nas tragédias, era a condição que legitimava a oligarquia do *oikos* de Cadmo.

⁴²⁶ A discussão sobre o protagonismo da peça de Sófocles foi destacada por Pereira (2007, 20-25). Em sua introdução à tradução que realizou de *Antígona*, a estudiosa aponta algumas reflexões acerca do problema, para logo após considerar Antígona como a protagonista. Também Kitto – na tradução de Coutinho e Castro (1990a, 232) – aponta o problema da definição do personagem principal nesta peça, ao afirmar que Antígona é “a heroína que desaparece a meio do caminho e [...] o fecho da peça é, claramente, todo para Creonte, isto deliberadamente porque há menos de Antígona do que poderia haver”. Ademais, o mesmo Kitto que observa a tragédia de Antígona é de fato terrível, mas é previsível e rápida, ao passo que a de Creonte ganha volume diante do público. O problema pode ser solucionado ao considerarmos que o personagem de Creonte não alcança a densidade de caráter necessária para que o resultado de suas ações as caracterize como trágicas, haja vista que ele não satisfaz a ideia de que o trágico reside naquele personagem em que cuja relação perfil-ação-sofrimento suscite a compaixão (vide *Poet.* 1452b31-1453a2), ao contrário do que ocorre a Antígona e seu desfecho. Sobre esta questão, vide também Fialho (2004, 137).

⁴²⁷ Vide Garland (1985, 101-103), em que o estudioso observa referências literárias e históricas relacionadas a situações de insepultos (*ataphoi*) na antiguidade grega.

Desta forma, o expatriamento no mundo dos vivos, como acontece com Polinices, tornar-se-ia também uma sentença de degredo estendida ao mundo dos mortos. Talvez não seja um equívoco inferir que a intenção de Creonte ao proibir o sepultamento⁴²⁸ e as honras fúnebres a Polinices fosse, justamente, a de prolongar a *atimia*⁴²⁹ já imposta por Etéocles ao irmão em vida. Contudo, na realidade do universo da prática das leis atenienses, sobre as quais, provavelmente, Sófocles apoiou-se para escrever a peça, a proibição de sepultamento aplicada seja a crimes de traição da *polis*, seja por motivo de ofensa religiosa, seja a homicídios premeditados, proibia apenas que o corpo do morto fosse sepultado em território ático, sem impedir que os familiares do falecido realizassem os ritos fúnebres e o seu sepultamento⁴³⁰.

A luta de Antígona contra Creonte, neste contexto, passa a ser também pela retomada da honra do irmão, a qual teria sido perdida de forma tão injusta quanto injusto seria prosseguir com sua humilhação depois da morte. Para reaver esta honra, é necessário restituir sua ligação congênita com a terra, agora possível apenas pela realização dos ritos funerários a que todos os cidadãos-autóctones tinham direito natural. Era preciso reafirmar o seu ‘sentimento de pertença mútua’ com a *patris* e confirmar essa pertença, pela devolução do corpo ao solo que o gerou. Realizar os rituais funerários significava desfazer a injusta *atimia* aplicada em vida para possibilitar sua passagem para o mundo dos mortos. Significava a reparação de um erro e o reconhecimento da injustiça.

Para os Gregos, a morte era um processo cívico e religioso de grande importância⁴³¹ e a realização dos ritos e do sepultamento era ainda parte da vida cívica, parte da cidadania, uma vez que tais ritos integravam a vida pública, na qual o cidadão estava por direito e por dever inserido. Porém, os ritos fúnebres não constituíam a última experiência do cidadão nas atividades da (*politeia*), tendo em vista que sua vida passava a ser preservada nas memórias que preenchiam a estela funerária do sepulcro, mantendo vivas suas ações e sua importância para a

⁴²⁸ Essa proibição, em *As Fenícias* de Eurípides, é feita a partir de uma ordem de Etéocles a Creonte antes do fratricídio que mata os dois na sétima porta de Tebas.

⁴²⁹ Leão (2005a, 61) esclarece que a *atimia*, ou desonra, equivaleria à retirada da honra de um cidadão ou estrangeiro. “Durante o século VI e inícios do V, a *atimia* correspondia provavelmente a um estado de proscrição, de forma que o *atimos* (‘desonrado’) poderia sofrer maus tratos, perder seus bens ou mesmo até ser morto, dentro da esfera legal”, uma perspectiva, contudo, que, segundo o estudioso, suaviza-se na segunda metade do séc. V a.C.

⁴³⁰ Esta perspectiva legal é apontada por Fialho (2004, 132), a qual destaca situações como estas relatadas por Xenofonte (*Hell.* 1.7.22), Demóstenes (24.7) e Lísias (1.50).

⁴³¹ Morris (1992, 2) observa que tanto a morte quanto os ritos fúnebres faziam parte de uma crença religiosa que exercia influências profundas na organização política das cidades-estado gregas, porque a estes dois relacionavam-se questões ideológicas ligadas ao poder e à divisão de classes. A própria forma como tais ritos eram executados refletia o papel do morto na realidade social. Assim, por seu valor e sua forma de execução, os ritos funerários como reflexos da própria realidade social das cidades.

cidade por meio da memória registrada na pedra. Em suma, “as informações mortuárias, portanto, representam a corporificação do comportamento social, econômico, tecnológico e religioso e refletem sentimentos e valores da sociedade”⁴³².

A manutenção de Polinices como insepulto significava ainda apagá-lo da memória da *polis*, sem os ritos e sem a construção de seu túmulo, em grande medida, seria uma maneira de desvencilhar da figura de Polinices a memória do *oikos* e da *polis*⁴³³. Desta forma, *a posteriori*, o seu *miasma* não poluiria seu *genos* nem o corpo de cidadãos, evitando que o *oikos* e a *polis* carregassem a ‘vergonha’ de seus atos adiante. A ‘vergonha’ de ter empreitado uma guerra contra sua própria *patris*. De resto, como esclarece Antígona (vv. 26-30), quanto ao cadáver de Polinices, percido miseravelmente, diz-se que foi proclamado aos cidadãos que ninguém o recolhesse no sepulcro, nem o lamentasse, mas sim que o deixasse sem gemidos, por enterrar, tesouro bem-vindo para as aves de rapina, quando lá do alto esperitam, em busca da alegria de um repasto⁴³⁴.

A protagonista, a fim de justificar sua vontade de honrar a memória do irmão e de valorizar os laços consanguíneos familiares em detrimento dos laços políticos e coletivos, recorre, de forma coerente, às implicações religiosas relacionadas ao insepultamento do corpo do irmão. Suas convicções mostram-se tão fortes que, como considera Pereira⁴³⁵, seja em sua presença ou em sua ausência nas cenas da peça, “é a sua figura e os princípios que defende que dominam a peça”.

Se o sepultamento simbolizava a restauração da autoctonia do irmão, também representava o respeito da irmã pelo sentido da luta de Polinices. Ainda no prólogo, em que dialoga com Ismena, Antígona sugere o apoio ao irmão injustiçado (vv. 45-46): “Sim, a esse irmão que é meu e teu, ainda que o não queiras. Não me acusarão de o ter atraído”. A luta pelos direitos naturais do irmão empreitada por Antígona está alicerçada nos sentimentos de amizade (*philia*) e de piedade (*eusebeia*). A *philia*, como destaca Pereira⁴³⁶, diz respeito ao “sentimento que une estreitamente duas pessoas, parentes ou não, aqui sublimado numa dedicação que ultrapassa as barreiras da vida”. A *eusebeia*, por sua vez, lê-se nas próprias palavras da protagonista (vv. 942-943) após condenada também ao exílio por Creonte: “o que

⁴³² Humphreys (1983, 79) *apud* Santos (2010, 348).

⁴³³ Sobre os problemas decorrentes do insepultamento, vide Humphreys (1983, 5-6) *apud* Santos (2010, 349).

⁴³⁴ Vide a tradução de Pereira (2007) a qual doravante adotaremos.

⁴³⁵ Pereira (2012, 21).

⁴³⁶ Pereira (2012, 36).

sofro da parte de tais homens, / porque à piedade prestara culto (τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα)”. É ainda a própria Antígona que afirma que seu maior compromisso é com o respeito aos mortos e, por conseguinte, o respeito aos deuses, como ela declara a Ismena, a irmã que teve medo de ajudá-la na realização dos ritos fúnebres em favor de Polinices (vv. 557 e 559-560): “Para estes [os vivos] és tu que pensas bem; para aqueles [os mortos] julgo ser eu. [...] Está tranquila: tu tens vida, ao passo que a minha acabou há muito, para servir os que morreram”.

Como salientamos anteriormente, a realização dos ritos fúnebres engloba tanto a esfera religiosa quanto a esfera política e as relações sociais que dela emanam. Se por um lado os corpos deveriam ser devidamente sepultados para que a *psyche* pudesse seguir para o mundo dos mortos, por outro, se o sepultamento não fosse realizado, os insepultos (*ataphoi*) poderiam tornar-se seres condenados a vagar pela terra. Além disso, acreditava-se, entre os Gregos, que estes *ataphoi*, poderiam exercer influências malignas sobre a *polis* e o *oikos*, porque atuariam junto aos deuses para punir aqueles que falharam com seus deveres religiosos de realizar os ritos fúnebres devidos aos mortos⁴³⁷.

É diante das predições de Tirésias sobre as más consequências para a cidade na insistência em manter a decisão de não conceder o sepultamento a Polinices que Creonte recua e decide atender à vontade de Antígona (vv. 989-1090). Com a realização dos ritos funerários, haveria a perpetuação da autoctonia e da cidadania da Polinices, bem como a manutenção de sua história perante o *oikos* e a *polis*. O sepultamento permitiria, enfim, que o morto fizesse a passagem do mundo dos vivos para o Hades, conforme as leis divinas, e evitaria que a vingança (*nemesis*) dos deuses recaísse sobre a cidade já ferida pela guerra e pelo fratricídio. E assim procede Creonte.

Ademais, em meio a todo este conflito acerca das leis que regiam os homens, o tema da autoctonia emerge ainda na voz de Antígona no importante passo em que a filha de Édipo enfrenta Creonte em um duelo de discursos. Antígona salienta a situação natural de Polinices por meio de uma afirmação que permite ao menos duas vias de entendimento (v. 517): “Não foi um escravo que morreu; foi um irmão”. Para entender a amplitude do termo “irmão” empregado por Antígona, faz-se necessário relacioná-lo com outra passagem do mesmo passo na voz de Creonte (v. 508): “Dos filhos de Cadmo, és a única a encarar os factos dessa maneira”.

Nesta relação proposta, o termo “irmão” usado por Antígona ultrapassa os limites das relações familiares e estende-se para o espaço da coletividade da *polis*. Polinices é, a um só

⁴³⁷ Sobre as consequências da manutenção de um insepulto, vide Santos (2010, 353-354).

tempo, o irmão consanguíneo de Antígona e um irmão de todos os demais cidadãos, pois todos os nascidos em Tebas são tomados por “filhos de Cadmo”, e, assim, irmãos, porque nasceram do mesmo fundador e da mesma terra-mãe. Possivelmente, Antígona também percebe essa perspectiva da coletividade ao discutir com Creonte. Polinices não lutava contra a *patris*, mas contra a injustiça tirânica que tentou tirar seus direitos de cidadão-autóctone e usurpar o trono de Tebas.

Nessas mesmas palavras de Creonte (v. 508), vemos mais uma vez a presença da autoctonia e a afirmação de sua importância para o contexto da peça. A expressão “filhos de Cadmo”, recorrente também em outras das sete tragédias do ciclo tebano, lança sobre a cidade de Tebas e seus cidadãos a sombra da lembrança constante de sua origem. É um epíteto, como já temos dito, que caracteriza os filhos de Tebas pela intemperança da ação que fundou a cidade. Pode ser ainda uma maneira utilizada pelos tragediógrafos para relacionar a pátria tebana, e todos os seus elementos, com os valores éticos que emanam do mito da autoctonia. É uma evocação do mito de concepção da cidade e um mecanismo de rememoração da autoctonia perante os personagens e também para os espectadores. Por meio dela, vêm à tona a lembrança das ações que compõem o *mythos* e também do *miasma* e da *nemesis* que este *mythos* desencadeou sobre a cidade de Tebas, especialmente sobre o *oikos* de Cadmo.

– CAPÍTULO 12 –

AUTOCTONIA EM *AS SUPLICANTES*: ENTRE AS LEIS DOS HOMENS E AS LEIS DOS DEUSES

Em *As Suplicantes*, Eurípides propõe uma tragédia cuja complexidade da trama instaura-se a partir da decisão de Creonte de não permitir aos Argivos a recolha de seus mortos após o fim da guerra entre os irmãos Etéocles e Polinices pelo trono de Tebas⁴³⁸. A recolha dos corpos era necessária para que fossem realizados os rituais fúnebres necessários para o cumprimento de uma série de requisitos cívicos e religiosos diretamente relacionados com a situação da morte na cultura da Grécia antiga.

Gamble⁴³⁹ entende que vários temas são tratados no enredo de *As Suplicantes*, tais como: questões constitucionais; os códigos reguladores das relações entre as cidades; a validade ou não dos oráculos e divindades; a guerra; a condição humana; a justiça dos deuses entre outros. Isso dificultaria a eleição de um tema nuclear para a peça e ainda lançaria o espectador/leitor em vago mal-estar em relação à leitura da peça. Entretanto, entre estes temas presentes na peça, inserimos e destacaremos a autoctonia.

O tema da autoctonia é tratado em duas frentes diferentes, mas interligadas entre si e também interligadas ao desenvolvimento de toda a história de Tebas desde a sua fundação até a ascensão de Creonte. Neste sentido, procuraremos estabelecer uma contextualização que julgamos fundamental para a observação da presença da autoctonia no enredo da peça. Depois desenvolveremos a análise da autoctonia em duas frentes, uma relacionada aos ritos funerários, a qual tomamos como principal, e outra relacionada a Tebas, a qual consideramos secundária na ação da peça, mas não por isso menos importante no panorama da leitura conjunta das sete tragédias para observar as relações entre a autoctonia e o trágico na cidade representada no teatro ático.

⁴³⁸ Vale ressaltar, a título de curiosidade, que a situação de insepultos dos guerreiros Argivos mortos diante das muralhas de Tebas na guerra empreendida por Polinices é mencionada por Heródoto (9.27.3).

⁴³⁹ Gamble (1970, 385).

12.1. A propósito da peça

O enredo da tragédia representado em *As Suplicantes* (424 a.C.) de Eurípides está subjacente à tragédia maior que assola Tebas, constituindo o que poderíamos chamar de ‘o último capítulo’ do ‘processo trágico’⁴⁴⁰ que envolve a cidade de Cadmo. Os acontecimentos que compõem seu enredo representam a continuidade e o desfecho da guerra entre Argivos e Tebanos anteriormente retratada por Ésquilo em *Sete contra Tebas* (467 a.C.), também abordada por Sófocles em *Antígona* (441 a.C.) e, posteriormente, retomada pelo próprio Eurípides em *As Fenícias* (411 a.C.).

A peça trata da incursão de Teseu, rei de Atenas, contra a cidade governada agora por Creonte, para resgatar os corpos dos guerreiros filhos das mães suplicantes mortos na batalha empreendida sob o comando de Polinices contra Tebas. A incursão do exército ateniense toma a dimensão de uma intervenção em favor das leis divinas e leis pan-helênicas, tornando-se necessária após o decreto de Creonte que proibiu o recolhimento dos corpos dos inimigos para a realização dos ritos fúnebres, considerados sagrados pelas leis dos deuses e dos homens.

Os guerreiros morrem como estrangeiros, sobre um solo que não pertence a eles e ao qual eles não pertencem, porque não são filhos daquela terra. Morrem em terra estrangeira, em uma guerra que não era deles. Desrespeitados pela tirania de Creonte, os *autochthones* argivos, como num exílio, longe do solo de que ‘brotaram’, não podem ser devolvidos à terra-mãe. Seus *oikoi* e sua *polis* não podem (v. 17) “confiar à terra” seus corpos. Insepultos (*ataphoi*), não conseguem fazer a travessia do mundo dos vivos para o Hades. Impedidos de restabelecer sua ligação com a *patris*, ficam condenados a tornarem-se almas vagantes no mundo dos vivos, como se lê na voz do Coro neste passo (vv. 60-62):

Persuade o teu filho, suplico-te, para que venha ao Ismeno
e deponha na minha mão os corpos jovens
dos mortos que vagueiam sem sepultura⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ O problema do trágico nas sete tragédias do ciclo tebano e sua relação com a maldição que recai sobre Cadmo será desenvolvido mais adiante, na terceira parte deste trabalho de tese.

⁴⁴¹ Eurípides, na tradução de Ferreira (2012), doravante adotada.

Sem os ritos fúnebres, os mortos perderiam a identidade e a individualidade, além de não poderem ser celebrados e lembrados pelos familiares e pela *polis*. Tornar-se-iam, em grande medida, expatriados após a morte. Esse parece ser o problema que dá eixo a essa tragédia euripídica.

12.2. O contexto histórico da peça

Eurípides foi um tragediógrafo que teve como prática frequente inserir em suas peças discussões e reflexões importantes sobre questões políticas⁴⁴² relativas à vida da *polis* ateniense. Para Fialho⁴⁴³, diversamente do caminho tomado pelo drama de Sófocles, que escreveu tragédias que deram atenção especial à discussão de problemas relacionados à limitação humana dentro do universo da *polis*, a escrita trágica de Eurípides era produto

eminente de tempos de crise, composta por um homem atento aos grandes debates do seu tempo, por eles tocado, como o atesta a construção das suas personagens em ação, e igualmente atento ao curso de um conflito que ele percebe poder vir a provocar um desgaste fatal em Atenas e na Hélade⁴⁴⁴.

É por este contexto que tragédias compostas por Eurípides são classificadas por Fialho de “peças de propaganda ateniense”⁴⁴⁵. *As Suplicantes*, por sua vez, é uma peça relacionada à Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). A contemporaneidade e as relações existentes entre a Guerra do Peloponeso e a composição de *As Suplicantes* são destacadas por Ferreira⁴⁴⁶, ao salientar o fato de os Atenienses terem sofrido, sob a ação de Tebas, a mesma pena dada aos mortos argivos na peça de Eurípides, quando, após terem invadido um templo em Délio, na Beócia, e lá montado uma fortaleza militar, foram encurralados pelos Tebanos, aliados de Esparta. Neste contexto, na visão de Hirata⁴⁴⁷, na tragédia de Eurípides há, por exemplo, um

⁴⁴² Vários estudiosos dedicaram reflexões sobre os aspectos políticos presentes em *As Suplicantes*, bem como em outras tragédias de Eurípides. Entre estes, destacamos Zuntz (1955), Ferreira (1986), Michelini (1994), Hirata (2002), Fialho (2011), Daneš (2011). Sobre estas questões políticas faremos breves comentários, à medida que tais aspectos tornem-se significativos em relação ao tema da autoctonia.

⁴⁴³ Fialho (2011, 143-144).

⁴⁴⁴ Fialho (2011, 144).

⁴⁴⁵ Fialho (2011, 144).

⁴⁴⁶ Ferreira (1986, 88-98) e (2012, 9).

⁴⁴⁷ Hirata (2002).

significativo destaque dado às qualidades guerreiras e políticas de Teseu, haja vista que a peça seria uma “obra de oportunidade”⁴⁴⁸, por ter sido encenada logo após a derrota de Atenas por Tebas em Délio; visão que corrobora com aquelas de Fialho e Ferreira.

O problema da proibição da recolha dos mortos entre Atenas e Tebas faz parte da narrativa da Guerra do Peloponeso feita por Tucídides⁴⁴⁹ (4.90-101), episódio em que os Tebanos, aliados de Esparta, acusam os Atenienses de infringirem as leis pan-helênicas ao invadirem o templo e profanarem um santuário. Como represália, condicionam os invasores atenienses a terem que abandonar o templo sitiado e Délio para poderem usufruir do direito de recolher seus mortos em batalha, a fim de prestarem as honras fúnebres. Assim, os Tebanos, ao proibirem a recolha dos mortos e a realização dos funerais e do sepultamento, violam também as leis divinas e as leis pan-helênicas e incorrem em *hybris* por desrespeitarem os mortos⁴⁵⁰.

12.3. As *Suplicantes*: entre as leis, a justiça, a intemperança e a virtude

A autoctonia é um tema que permeia a ação de *As Suplicantes* entremeada em outro tema perceptível à primeira vista, na estrutura superficial da peça: a necessidade de realização dos ritos funerários e a devolução dos corpos à terra, e assim ligada também à discussão sobre as leis dos deuses e dos homens e da justiça. Neste contexto, a percepção da presença da autoctonia está também condicionada ao entendimento do debate acerca das leis e da justiça e da virtude que toma grande parte da ação da tragédia.

A ação da peça desenvolve-se a partir da ida das mães dos generais argivos em companhia do derrotado e inconsolável rei Adrasto de Argos para Atenas, a fim de suplicar ao ‘justo’ rei Teseu que vá até a cidade de Cadmo para resgatar os corpos dos guerreiros mortos, a fim de que elas possam, juntamente com as famílias, realizar os ritos fúnebres de seus filhos diante da *polis*. Essas mães compõem o Coro da peça, que se caracteriza por sua ‘súplica’ ao rei de Atenas, em que destacam-se dois aspectos: o sofrimento e a preocupação de devolver à terra-mãe os corpos dos *autochthones*.

⁴⁴⁸ Hirata (2002, 12).

⁴⁴⁹ Vide a tradução de Fernandes e Granwehr (2010).

⁴⁵⁰ Essa possibilidade de *hybris* por desrespeito aos mortos pela irrealização dos ritos funerários é assinalada por Garland (1985, 8).

As suplicantes, juntamente com Etra, a qual se condói com o sofrimento das mães argivas, apresentam ao rei de Atenas uma série de argumentos, a fim de convencê-lo da empreitada. Os argumentos baseiam-se na premissa de que a realização dos ritos fúnebres é algo determinado tanto pelas leis divinas quanto pelas leis pan-helênicas. Os argumentos são expostos e defendidos por Etra de forma apaixonada, provocadora e acertada o suficiente para convencer Teseu a levar adiante a ajuda pedida nas súplicas. Dada a importância para a peça, vale lembrar a íntegra do discurso da rainha (vv. 297-331):

Não vou, pois, ficar em silêncio, não me censurarei mais tarde
o silêncio de agora – que foi nocivo ter-me calado.
Também o dito de que o bem falar é inútil para as mulheres
me não impede, por receio, de dizer o que considero acertado.
Em primeiro lugar, meu filho, as leis dos deuses eu te
exorto a seguir para não errares, ao desprezá-las.
Pois nesta única coisa errarias, mesmo sensato no resto.
Além disso, se contra os que praticam injustiças não fora
obrigação ser audaz, de bom grado manteria o silêncio.
Fique agora a saber quanta honra te advém desta empresa
– e não sinto receio, filho, em dar-te tal conselho:
força esses homens violentos que proíbem aos mortos
a sorte de terem um túmulo e a honra das exéquias;
impõe-lhes com teu braço essa obrigação
e impede-os de violar as normas de toda a Hélade.
Pois o que sustenta, de verdade, as cidades dos homens
consiste em cada um cumprir com rigor as leis.
E então, alguém dirá que tu, por debilidade de braços,
quando te era possível coroar a cidade de glória,
recuaste por medo; que com um javali selvagem
travaste combate, esforçando-te em modesta tarefa,
mas quando tiveste de olhar os elmos e a ponta da lança
te foi preciso afrontar, revelaste-te um cobarde.
Não, filho, tu que és do meu sangue, tu não vais fazer isso.
Vês como a tua pátria, caluniada de irrefletida,
aos que a injuriam lança um olhar terrível?
Na verdade é perante as dificuldades que se cresce.
As cidades que, inertes, atuam de forma apagada
também de forma apagada olham e se resguardam.
Não vais ajudar os mortos e estas mulheres sofredoras,
Não lhes prestes auxílio, filho, quando dele necessitam?
Por ti não sinto temor, por emprenderes uma guerra justa.
Quanto ao povo de Cadmo, vejo que tem ainda a sorte
por seu lado, mas outros golpes em lances de dados
sobrevirão, pois a divindade tudo volve do avesso.

Este passo tem grande valor dentro da ação da peça. As palavras de Etra compõem o argumento chave que modifica o posicionamento inicial de Teseu e leva-o a enfrentar os Tebanos por uma guerra que não era sua, mas que, pelas condições apresentadas por sua mãe, passa a ser uma guerra de todos os Helenos contra a tirania de Creonte. O passo inicia-se pela exortação da mãe ao filho, para que ele não cometa o mesmo erro de Creonte de desprezar as leis dos deuses, o que seria o maior erro que poderia ser cometido. O conselho de Etra é, ao mesmo tempo, uma crítica severa às ações de Creonte. Nos três primeiros versos do passo, Eurípidés propõe aquele que seria o alicerce para as reflexões políticas na peça, contrapondo a tirania de Creonte, que despreza e subjuga até mesmo as leis divinas, e a democracia de Teseu e de Atenas, que escutam, refletem, julgam e tomam as decisões acertadas, respeitando as leis e as opiniões sensatas e justas.

O discurso de Etra está centralizado na ideia de que o cumprimento das leis é a base da organização e da vida em sociedade, “pois o que sustenta, de verdade, as cidades dos homens / consiste em cada um cumprir com rigor as leis”. É seguindo este preceito que, como argumenta Etra, seria dever de qualquer Grego defender a obediência às leis divinas e às “normas comuns a toda a Hélade” (v. 311). Assim, estando as suplicantes a sofrer por seus filhos e a reivindicar o cumprimento da justiça pelo cumprimento destas leis, “socorrer as mães, constitui um ato elevado de humanidade, de piedade, mas também um alto crédito na reputação”⁴⁵¹. Para Zeitlin⁴⁵², Etra discursa em nome da compaixão e da mais alta justiça política. Isso faz com que Teseu veja-se impelido a honrar o pedido das suplicantes⁴⁵³.

É importante observar que, durante e ao fim do inquérito a que se submete o humilhado Adrasto (vv. 110-249), na avaliação de Teseu, como salienta Hirata, a guerra foi o resultado da “falta de reflexão, insensatez e mesmo certa impiedade de Adrasto”⁴⁵⁴, em uma sucessão de escolhas equivocadas iniciadas no momento em que decidiu dar suas duas filhas em casamento a dois estrangeiros exilados, por erroneamente acreditar ser esta a vontade dos deuses (v. 221). O ápice destas escolhas equivocadas dá-se pelo apoio cedido a Polinices na tentativa de destronar Etéocles, levando o exército argivo à aniquilação.

⁴⁵¹ Hirata (2002, 17).

⁴⁵² Zeitlin (1986, 146).

⁴⁵³ Neste ponto discordamos de Zeitlin (1986, 146), a qual considera que o rei ateniense decidiu honrar ‘os apelos de Adrasto’ para que ele resgatasse os corpos dos soldados mortos. A nosso ver, Teseu resolve responder aos apelos das mães suplicantes, convencido pelas palavras de Etra, pois nestes apelos tanto ele quanto sua mãe viram justiça, e não nas súplicas do derrotado rei argivo, nas quais Teseu não viu uma motivação justa, mantendo, sobre este, sua posição de negação.

⁴⁵⁴ Hirata (2002, 15).

Apoiar as ações de Adrasto, neste contexto, seria, para Teseu, uma atitude injusta e um excesso de sua parte⁴⁵⁵, como excessiva também foi a intromissão de Adrasto nos problemas políticos de Tebas. No entanto, por outro lado, Teseu vê como justas as súplicas das mães as quais também são defendidas por Etra. Os argumentos de Etra também afetam Teseu no que concerne à sua honra e à honra de sua cidade. No panorama desenhado, Etra prevê que, ao não ceder aos apelos das mães para resgatar os corpos junto às muralhas de Tebas, o rei e Atenas ficariam marcados pela mancha da covardia e pela *hybris* de não fazer valer as leis dos deuses, tornando-se objetos de calúnias e injúrias. Diante dos argumentos da mãe, Teseu aceita interceder pelos insepultos. Assume para si a mesma posição temperante da mãe e declara sua decisão (vv. 342-348):

De modo algum me é possível declinar essa tarefa.
Pois que dirão os que dentre os mortais me detestam,
se tu, que me deste o ser e que temes pela minha vida,
és a primeira a incitar-me a empreender esta missão?
Vou realizá-la. Irei e resgatarei os corpos dos mortos,
pela persuasão da palavra. Se não, pela forma da lança
será então e nunca com impedimento dos deuses.

Ao atender às súplicas maternas, Teseu faz com que Atenas, mediante a democrática aprovação da empreitada pelos demais cidadãos, assuma a responsabilidade pela defesa dos valores culturais e legais da Hélade, o que, em grande medida, simboliza o posicionamento de Atenas como a *polis* mais influente e importante da Grécia⁴⁵⁶. Para Ferreira, “Atenas possibilita o cumprimento das leis dos deuses, que devem ser seguidas por todos os helenos”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Gamble (1970, 389) observa que a crítica de Teseu à expedição de Adrasto é imparcial e analítica, o trabalho de um observador isento, para quem o resultado da guerra e os infortúnios sofridos são frutos decorrentes unicamente das escolhas feitas, dos erros de julgamento e da intemperança. E Teseu assim a tudo vê despido de piedade ou de apoio a qualquer dos lados que se enfrentaram, o que se confirma em suas últimas palavras no passo (vv. 248-249): “Adeus e vai-te. Pois se não tomaste boas decisões, / acusa tu mesmo a sorte, e a nós deixa-nos em paz”.

⁴⁵⁶ Zuntz (1955, 6) salienta que a questão ‘como viver’, em *As Suplicantes*, significa ‘como viver com os outros’. Neste contexto, é preciso considerar que ‘os outros’ são, em primeiro plano, os membros da *polis*, percebendo que suas vidas estão entrelaçadas. Isso pode fazer sentido na simbologia da democracia que está subjacente à figura de Teseu na peça, que precisa da aprovação dos cidadãos de Atenas para empreitar sua jornada para o resgate dos corpos dos insepultos argivos. Ou ainda, na influência e na tensão emocionais que se instalam em Argos em consequência de seus *autochthones* insepultos. Neste sentido, Zuntz entende que a *polis*, nesta tragédia de Eurípidés, não está isolada, porque sua vida e a vida de seus membros são afetadas pela vida e as ações e as súplicas de outras *poleis*, como ocorre claramente com Tebas e Atenas em relação a Argos, como aconteceu anteriormente com Argos em relação a Tebas.

⁴⁵⁷ Ferreira (2012, 15).

Ao tomar para si as dores das mães suplicantes, o rei de Atenas entende que a injustiça cometida contra os guerreiros (v. 538) “de toda a Hélade é assunto comum”, porque (vv. 539-540) “se aos mortos alguém retira o que devem receber / e os priva dos ritos fúnebres” um grave problema se instalaria entre os Gregos, pois (vv. 540-541) “à covardia induziria / este costume os valentes, se se tornasse norma”. Desta forma, seriam violadas a honra devida aos mortos, as leis dos mortais e os direitos e as leis dos deuses.

Teseu entende que proporcionar o sepultamento aos mortos é um ato de piedade⁴⁵⁸ (v. 559), além de justo. Para o rei ateniense, zelar pela justiça é um dever. A justiça que, por sua vez, seria, provavelmente, o único princípio que se colocaria acima das leis dos homens e das leis dos deuses, ou, no mínimo, estaria diretamente ligada à obediência a essas leis divinas, como ocorre também em *Antígona* de Sófocles, porque a justiça funda-se no princípio da virtude, haja vista que a súplica das mães pelo resgate dos filhos insepultos (v. 75) “é o coro que Hades respeita”, porque as suplicantes têm consigo a justiça (v. 65).

Vale lembrar, neste contexto, que, para Aristóteles (*Eth. Nic.* 1106b36) “a virtude é, portanto, um estado capaz de decidir, que consiste num meio-termo fixado relativamente a nós, determinado de um modo racional, isto é, tal como o determinaria o homem dotado de sabedoria prática”. Agir com justiça é agir com a temperança necessária para perceber o excesso da tirania e o defeito da covardia. Na justiça está o ‘meio-termo’. “A virtude é um meio termo. Mas, no respeitante à excelência e ao bem, ela é uma extremidade”⁴⁵⁹.

Tecendo uma argumentação a favor das mães suplicantes, Etra age com temperança, ao estabelecer um meio-termo, posicionando-se nem a favor de Creonte nem a favor das mães, mas em prol da justiça e da obediência às leis comuns à Hélade. Ao mesmo tempo, ao agir com excelência e para o bem, ela assume um lado, uma extremidade dentro do conflito, mediante a experiência dos sentimentos em conjunto com a racionalidade.

Teseu, ao contrário de Creonte, é um líder que se coloca de forma temperante diante das leis dos deuses e das leis dos homens. É um líder de postura democrática, que não intenta empreitar ações sem que haja a participação do *demos* nas decisões referentes aos conflitos. Porta-se como um líder cuja noção de direitos e deveres parece clara e bem definida no princípio

⁴⁵⁸ Daneš (2011, 18), a propósito das ações e das posturas de Teseu, observa que a descrição de Atenas como protetora dos fracos e dos injustiçados, como afirma o Coro (*Supl.* vv. 377-380), é um dos aspectos favoritos da autoimagem ateniense. Para tanto, o estudioso relembra, há sete outras tragédias, no mínimo, excetuando-se *As Suplicantes*, em que este mesmo aspecto é valorizado em relação a Atenas: *As Eumênides* de Ésquilo, *Édipo em Colono* de Sófocles, *Héracles*, *Os Heraclidas*, *Medeia*, *Electra* e *Orestes* de Eurípides.

⁴⁵⁹ Aristóteles (*Eth. Nic.* 1107a6-8). Vide a tradução de Carmo Ferreira (2012).

maior da justiça. O personagem de Teseu representa um líder cuja “[...] actuação sensata, altruísta, justa e moderada, enquadra-se na imagem mítica em que a tradição o transformou: chefe modelo, símbolo da democracia e seu criador lendário”⁴⁶⁰.

Teseu é justo, porque ao decidir resgatar os corpos dos insepultos fez sua escolha pelo motivo certo. Ele não cedeu aos apelos do derrotado rei Adrasto, que lança seus exércitos contra Tebas erroneamente, conduzido pela paixão e não pela razão, para interferir em assuntos políticos que não lhe diziam respeito (vv. 113-161). Apesar de sua decisão responder também ao que Adrasto havia também suplicado a ele, o que motiva Teseu são o sofrimento materno das mães suplicantes e, principalmente, o dever de fazer valer a lei divina. Atenas não é solicitada a colocar em risco a vida de seus próprios cidadãos em uma guerra que não lhe diz respeito – a exemplo de Argos –, mas para defender e fazer valer princípios humanos gerais⁴⁶¹. Assim, a justiça não está na finalidade, mas nos motivos que levam a este fim.

Por outro lado, quanto aos Tebanos, guiados pela arrogância de Creonte, serviram-se da intemperança, do excesso, na forma do orgulho e da soberba, alimentados pela vitória sobre os Argivos, para incorrerem na *hybris* de negar o direito ao sepultamento aos mortos. Perdem a noção de justiça a qual proclamaram ao defenderem sua cidade dos invasores e violam leis que, por acordo tácito entre as cidades e por crenças religiosas, deveriam ser sempre maiores e anteriores aos interesses das *poleis* em separado⁴⁶². A Creonte, e por extensão a Tebas, cabe, na peça, o papel de representar a injustiça, por meio do decreto que impede a realização dos ritos fúnebres aos guerreiros argivos. O tirano e cidade tornam-se transgressores das leis divinas e da Hélade e colocam o ódio acima da justiça, como observa Ferreira⁴⁶³.

Entre a intemperança de Tebas e a virtude de Atenas está Argos, liderada por um rei que também age de forma intemperante, ao entregar suas filhas em casamento a dois estrangeiros exilados, objetos de maldição, como Polinices, (vv. 135-136), e não a cidadãos de sua própria *polis*. Mais tarde, novamente age erroneamente, ao ceder seus exércitos, sob a liderança de um estrangeiro, para empreitar uma guerra, intrometendo-se nos problemas políticos internos de outra cidade. Age deixando-se “conduzir pela paixão e pela razão” (v. 161).

⁴⁶⁰ Ferreira (1986, 107).

⁴⁶¹ Vide Zeitlin (1986, 117).

⁴⁶² Vide Ferreira (1986, 110-111).

⁴⁶³ Ferreira (1986, 92).

Assim, desenham-se as extremidades do confronto que marcará a peça de Eurípides. De um lado o bem e a justiça, representados em Etra e em Teseu e, por extensão, por Atenas. Para Teseu, ao proceder o resgate dos insepultos (v. 530) “a justiça está feita”. Do outro lado a *hybris* e a intemperança representadas na intransigência de Creonte e de Tebas, mas também nos equívocos de Adrasto e de Argos.

Ao tecer sua análise dos aspectos políticos presentes em *As Suplicantes*, Ferreira percebe que “as leis que impõem o dever de ajudar e defender os suplicantes e as que obrigam a sepultar os mortos aparecem ao longo da peça indiferentemente referidas como leis divinas ou como leis pan-helénicas”⁴⁶⁴. Ambas as leis (*Ant.* vv. 454-455) “não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram”. Havia de ter-se clara a importância de observar e seguir as leis, pois, como enfatiza Etra (vv. 312-313), “o que sustenta, de verdade, as cidades dos homens / consiste em cada um cumprir com rigor as leis”, as humanas e as divinas. Mas, acima de tudo, não se pode desviar do caminho da justiça, porque é obrigatório ser audaz com aqueles que cometem injustiças⁴⁶⁵.

Neste caso do direito e da necessidade dos mortos ao sepultamento, as duas leis que, a princípio, parecem ser diferentes, a primeira divina e a segunda comum aos homens, convergem-se, na verdade, em uma única. Isso porque, por seu caráter religioso, e sendo a religião o que de mais comum parecia haver a todas as *poleis* – mesmo com as peculiaridades de cada cidade –, as leis pan-helénicas poderiam muito bem serem entendidas como divinas, o que as fortaleceria enquanto leis comuns a todos os gregos⁴⁶⁶.

Parece desenvolver-se no discurso do tragediógrafo uma defesa, mesmo que subliminar, do reconhecimento da existência de “uma harmonia genuinamente helénica que encontra na pólis ateniense a sua sede verdadeira e única”⁴⁶⁷. A existência dessas leis comuns, que tornar-se-iam por isso divinas em *As Suplicantes*, é um bom exemplo dessa harmonia, assim como a afirmação de Atenas como a cidade que se levanta em favor da manutenção dessas leis

⁴⁶⁴ Ferreira (1986, 90).

⁴⁶⁵ Vide a afirmação de Etra (vv. 304-305) sobre o único erro cometido por Teseu em sua negação inicial de resgatar os corpos dos guerreiros Argivos: “Além disso, se contra os que praticam injustiças não fora obrigação ser audaz, de bom grado manteria o silêncio”.

⁴⁶⁶ Esta interpretação foi também apontada por Ferreira (2012, 16) na introdução para sua tradução de *As Suplicantes* de Eurípides, quando afirma: “era normal entre os gregos considerarem as leis comuns, pelo menos a partir da época clássica, como leis divinas, e portanto extensivas a todos os homens, ou leis dos helenos apenas”.

⁴⁶⁷ Fialho (2011, 144).

comuns, frente à procura dos Argivos pela justiça em Atenas e pela postura temperante do rei Teseu.

12.4. Autoctonia e suas relações em *As Suplicantes*

Se toda a ação em *As Suplicantes* e a discussão acerca das leis divinas e das leis dos homens, bem como do cumprimento da justiça têm seu início nas súplicas das mães argivas, parece-nos imprescindível lançar luz sobre o papel das mães suplicantes que compõem o Coro dentro da peça, e, a partir daí, perceber a outra temática que está entremeadada na problemática que se instaura com a situação dos insepultos: a autoctonia.

Nesta proposição, entendemos que a autoctonia está subjacente ao problema do insepultamento. Porque é a devolução do *autochthon* à terra de que brotou, que pertence a ele e à qual ele pertence, por meio do sepultamento⁴⁶⁸, que possibilitaria a sua passagem para o mundo dos mortos. Essa necessidade de sepultar os mortos parece-nos o tema central da peça, pois apenas ela cria uma unidade entre as ações das mães suplicantes, de Adastro, de Etra, de Teseu, dos filhos e dos pais dos guerreiros insepultos.

Ferreira⁴⁶⁹, por outro lado, defende “a opinião de que o tema central que dá unidade às *Suplicantes* residirá no sofrimento causado pela guerra nas mães e nos familiares dos mortos”. Este sofrimento é, sem dúvida, uma engrenagem de grande importância para o desenvolvimento da peça, mas ele não consegue abranger a motivação das ações de todos os personagens. Assim, ainda mais importante é o problema que motiva o sofrimento do Coro: o sofrimento dos insepultos com a irrealização dos ritos fúnebres.

A necessidade do sepultamento dos soldados nasce como resultado da dialética trágica que fundamenta a peça, mas a qual, por sua vez, não está presente na ação de *As Suplicantes*,

⁴⁶⁸ Santos (2010, 353) observa que, “no período clássico, a inumação e a cremação eram ambas praticadas; a escolha de uma ou de outra dependia do desejo do moribundo ou da preferência da família. O enterramento, preferencialmente assinalado com um marco tumular como prova de sua realização, era visto como uma prática indispensável para o desfecho dos funerais, a garantia da colaboração dos vivos no delicado processo de passagem que se iniciava para o morto”. Há que se considerar também que, no corpo da peça de Eurípides, não há referência alguma à realização de cremação, apenas a afirmação da necessidade do sepultamento, da inumação, dos mortos. De resto, a proposição de Santos também afirma que o enterramento devidamente assinalado era ação de suma importância para os vivos e para os mortos. A afirmação do sepultamento vê-se, por exemplo, na voz de Adastro (vv. 798-801): “Os vossos lamentos, ó mães, / pelos mortos que vão fazer sob a terra, ressoem, ressoem como antífona / aos meus que estais a escutar”.

⁴⁶⁹ Vide Ferreira (1986, 115).

mas sim em *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo⁴⁷⁰, enredo o qual Eurípides parece ter dado sequência⁴⁷¹. Essa dialética trágica constitui-se na esperança da glória na vitória dos Argivos sobre os Tebanos, a qual converte-se na aniquilação do exército e na humilhação de não poderem sepultar seus mortos.

Toher⁴⁷² verifica que há duas diferentes práticas funerárias retratadas em *As Suplicantes*, as quais, justapostas, representam, resgatam e reafirmam a natureza e a importância do funeral público entre os Gregos, especialmente, os Atenienses, pois refletem as partes constitutivas da cerimônia pública e do tratamento que os Áticos davam a seus mortos de guerra⁴⁷³. A primeira diz respeito à prática padrão de realizar o sepultamento dos soldados comuns derrotados em terras estrangeiras dentro das fronteiras de um território amigo. A segunda é a condução do corpo dos heróis, dos soldados mais importantes, até a cidade, onde seriam cremados e sepultados ou apenas enterrados, mediante a realização de todas as homenagens fúnebres necessárias e devidas aos heróis, como já retratava Homero (*Il.* 16, 666-683) acerca da necessidade de sepultar Sarpédon – príncipe da Lícia, filho de Zeus e Laodâmia, herói grego na Guerra de Tróia –, quando Zeus ordenou a Apolo que levasse o corpo do filho de volta à terra a que pertencia, para que lhe fossem prestadas as honras funerárias, como se lê nas palavras de Zeus no passo que se segue:

Entrega-o a dois pressurosos portadores para o levarem
Sono e Morte, dois irmãos, eles que rapidamente
o porão na terra fértil da ampla Lícia,
onde seus irmãos e parentes lhe prestarão honras fúnebres,
com sepultura e estela: pois essa é a honra devida aos mortos⁴⁷⁴.

A realização dos ritos funerários e do sepultamento como etapa final consistia em uma atividade cívica para o cidadão-autóctone, para a *oikos* e para a *polis* e está relacionada diretamente à ligação congênita, ao ‘sentimento de pertença mútua’ do indivíduo com sua *patris*. Esta relação da autoctonia com o tema central da tragédia emerge já no início da peça, no propósito do discurso do Coro, ao intensificar a necessidade que têm as mães de realizar os

⁴⁷⁰ Esta questão será desenvolvida mais detalhadamente na quarta parte deste trabalho de tese.

⁴⁷¹ Relações de influência entre as obras de Ésquilo e Eurípides são destacadas por Silva (2005a, 195-222).

⁴⁷² Toher (2001, 335).

⁴⁷³ Toher (2001, 335) salienta ainda que representação do funeral dos Argivos com todas as características dos funerais atenienses e em solo ático pode ter gerado uma situação paradoxal aos olhos do público da tragédia, pois estavam eles a assistir práticas usadas com os seus aplicadas a estrangeiros.

⁴⁷⁴ Homero (*Il.* 16, 671-675), na tradução de Lourenço.

rituais funerários, a fim de (v. 17) “confiar à terra” o corpo dos filhos mortos. É preciso, como bem disse Teseu, (vv. 531-534) deixar que o espírito regresse ao éter e que o corpo retorne à terra. Porque, como reconhece o rei ateniense (vv. 534-536),

[...] nada disso obtemos
como nosso, senão para servir de morada à vida;
e depois aquela que o alimentou deve retomá-lo.

A recorrente afirmação que se ouve nas vozes do Coro, de Adastro e de Teseu durante todo o corpo da peça de que é preciso retornar à terra os corpos revela que os temas da autoctonia, e, conseqüentemente, da cidadania estão subjacentes e entremeados ao tema central. A devolução do filho à terra, confirma o princípio místico da autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’. Como parte da vida cívica, a realização dos rituais funerários representa a possibilidade de continuidade da individualidade e da presença do cidadão na memória da *polis*, e, assim, a reafirmação e a consolidação da autoctonia e da cidadania, porque estes ritos são a confirmação dos direitos natural e político do cidadão-autóctone, bem como dos deveres do *oikos* e da *polis* para com o *autochthon*. A continuação da presença dos mortos em meio à *polis* pode ser lido nas súplicas das mães argivas como se vê em dois passos (vv. 51-53 e 972-974):

[...] Os meus filhos
que morreram, nem em minha casa
posso expor, nem vejo o monte de terra do seu túmulo”
[...]
Em casa, de meu filho a triste
lembrança permanece: tonsuras
de luto e os cabelos sem coroa,
<libações para os corpos dos mortos>[...].”

No entanto, é pela voz de Teseu, no passo que se segue, onde lemos a afirmação mais contundente da importância do retorno dos mortos à terra-mãe e, por conseguinte, a afirmação da autoctonia que está relacionada aos ritos fúnebres (vv. 531-536):

Deixa então que os mortos sejam cobertos pela terra
e que ao lugar de onde cada ser mortal vem,
a esse sítio regresse: o espírito ao éter
e o corpo à terra, pois nada disso obtemos
como nosso, senão para servir de morada ao dia;
e depois aquele que o alimentou deve retomá-lo.

As palavras de Teseu, neste passo, explicitam a ideia da autoctonia como um aspecto de grande importância para a vida do cidadão. Da terra nasce o indivíduo. Da terra que o alimenta, e que lhe dará morada. Da terra para a qual ele precisa retornar para fechar o ciclo da vida. Da terra que está ligada a sua origem e a seu fim. Ao morrer, é dever do *autochthon* retornar à terra e dever do *oikos* e da *polis* ajudá-lo nessa tarefa. Como disse Teseu, o corpo que cada indivíduo recebe da terra é para guardar a vida que ela ajudará a manter. Findada a vida, este corpo, que pertence à terra, a ela deve ser devolvido. Desta forma, vê-se o ‘sentimento de pertença mútua’ entre *autochthon* e a terra realizar-se, assim como a obediência às leis dos deuses.

Para os antigos Gregos, a terra é o lugar de onde “cada ser mortal vem” (v. 532) e a essa terra deve regressar. Esta relação é congênita, porque acompanha o indivíduo deste seu nascimento, sua origem, e torna-se uma ligação indissociável, que não pode ser desfeita pelos homens nem pelos deuses e, como propusemos anteriormente, passa a ser parte integrante da *psyche*, da identidade, do indivíduo. Com a morte, corpo e espírito se separam. O primeiro é devolvido à terra onde foi gerada sua matéria e o segundo encaminha-se para o espaço do etéreo, provavelmente, o mundo dos mortos. A autoctonia é também o que viabiliza ao indivíduo sua continuidade na *polis* após a morte e a entrada de sua *psyche* no Hades. Desta maneira, devolver o corpo morto à terra é uma questão de justiça.

Além disso, parece-nos correto compreender que as mães suplicantes que compõem o Coro⁴⁷⁵ encarnam a representação da própria terra, mãe primeira dos *autochthones*, dos nascidos da terra. As súplicas das mães são as súplicas da terra-mãe, que precisa ter de volta os filhos degredados com a morte em solo estrangeiro. Essa hipótese reforça a proposição de uma visão mística sobre a autoctonia, em que esta consiste em um ‘sentimento de pertença mútua’ que precisaria ser respeitado e vivenciado mesmo após a morte, porque é parte integrante e fundamental da existencialidade do indivíduo entre os Gregos. Essa ambiguidade que se apresenta em relação às mães torna-se ainda mais significativa em certos passos em que a voz do Coro apresenta variações na pessoa do discurso, em situações merecedoras de atenção, pois

⁴⁷⁵ Em seu estudo *Aspectos políticos nas Suplicantes de Eurípidas*, Ferreira (1986, 115) propõe que a peça possui um coro verdadeiro, formado pelas mães dos guerreiros insepultos e um outro secundário, composto pelos filhos desses insepultos. Aqui propomos que, além desses dois coros claramente marcados na estrutura superficial da tragédia em questão, há uma terceira voz, implícita na estrutura profunda do discurso, mas representada na ambiguidade do coro formado pelas mães, o qual representa a própria terra-mãe e suas dores e súplicas pelo exílio forçado na morte dos seus filhos guerreiros em terra estrangeira.

o texto não esboça claramente uma motivação para estas variações. Vamos a um primeiro exemplo (vv. 42-46):

A ti suplica, anciã, a minha idosa boca,
lançando-me a teus pés.
Resgata os nossos filhos; contra a lei, seus corpos vencidos
pela morte que descalça os membros
abandonam como presa aos animais das montanhas.

Neste primeiro passo, o discurso do Coro é proferido em primeira pessoa do singular (“minha boca”, “lançando-me a teus pés”, “minhas mãos”, “minha casa”). A referência aos filhos mortos é feita em primeira pessoa do plural (“nossos filhos”). Entendemos, nesta primeira situação, que a voz refere-se a uma das mães dos guerreiros, ou representa a coletividade das mães, referindo-se aos filhos de todas as mães suplicantes que formam o Coro. O discurso evidencia a voz das mães naturais a suplicar por seus filhos mortos. Segue o segundo exemplo (vv. 918-924):

Oh! Meu filho, desventurado
te criei, trouxe-te no meu seio,
suportei as dores do parto.
E agora Hades o fruto do meu
trabalho detém, infeliz de mim!
Eu não tenho já sustento da minha velhice, tenha gerado
Embora um filho, desgraçada que sou!

Neste segundo passo, mais uma vez a voz do Coro apresenta-se em primeira pessoa do singular (“te criei”, “meu seio”), contudo agora com referências no singular ao filho (“meu filho”, “o fruto do meu trabalho”). Esta construção do discurso sugere a voz de uma das mães referindo-se às dores emanadas da morte de seu filho. Assim, ainda, ouve-se a voz do sofrimento das mães mortais pela perda dos bravos filhos guerreiros. Seguem mais três passos para ilustrar o terceiro exemplo (vv. 49-54, 271-275 e 1114-1122):

Contempla as tristes lágrimas que cobrem meus olhos
e os sulcos da carne envelhecida
por laceração de minhas mãos. Por quê? Os meus filhos
que morreram, nem em minha casa
posso expor, nem vejo o monte de terra do seu túmulo.
[...]
Deixa, infeliz, a sagrada terra de Perséfone,
Deixa-a e vai ter com a deusa, abraça-lhe os joelhos,

Para que recupere o corpo dos meus filhos mortos
– ó infeliz que sou! –
Esses jovens que eu perdi junto das muralhas de Cadmo.
[...]
Oh!
Eis que enfim de meus filhos mortos
Me trazem os ossos. Agarraí, servas,
Esta débil anciã que já não tem
Forças devido à dor pelos filhos.
Longa é já a medida do tempo que me cinge
E que destila gota a gota entre muitas dores.
Pois que pena maior poderiam ainda
Os mortais encontrar
Do que seus filhos, mortos, contemplar?

Nestes três últimos passos, lemos a voz do Coro escrita em primeira pessoa do singular (“meus filhos”, “em minha casa”, “ó infeliz que sou”, “eu perdi”, “me trazem os ossos”, “me cinge”) e referências no plural aos filhos (“meus filhos que morreram”, “meus filhos mortos”, “esses jovens que eu perdi”). Nestas situações, vemos a ambiguidade que sugerimos anteriormente. Isso porque a leitura deste discurso possibilita o entendimento de que há uma mãe falando de todos os seus filhos mortos, o que sugere que a voz que se lê é a da própria terra-mãe a lamentar a morte de seus filhos *autochthones* longe de seus braços acolhedores de pátria. Há a sugestão de que as mães que formam o Coro, nestes momentos, passam a encarnar o sentimento da *patris* que chora por seus filhos e suplica pelo retorno deles para o seu ventre, para que possam, acolhidos no solo de onde brotaram, fazer a passagem para o Hades. Neste contexto, a autoctonia como ‘sentimento de pertença mútua’, agora vista pela perspectiva da terra-mãe que precisa e exige a devolução do filho aos seus cuidados.

De resto, para fortalecer esta leitura da ambiguidade presente no discurso do Coro durante a peça e a possibilidade de as mães por vezes representarem o sofrimento e a voz da própria terra-mãe, faz-se importante observar que o próprio Coro revela sua constituição primária e afirma que cada mãe suplicante possuía apenas um filho entre os que morreram (vv. 963-964): “Sete mães, sete filhos / geramos – míseras que somos! – / que eram os mais ilustres em Argos”⁴⁷⁶.

A autoctonia, em *As Suplicantes*, evidencia-se em uma problemática semelhante àquela em que se manifesta em *Antígona* de Sófocles, relacionando-se com a necessidade dos

⁴⁷⁶ É possível considerar também que esse passo pode simbolizar uma forma de acentuar o sentimento de perda ‘perder o único filho’. Além disso, vale ressaltar que ‘sete’ é um número cabalístico, que implica simbolicamente um todo completo.

ritos fúnebres para o morto e seu sepultamento no solo pátrio. A realização destes rituais seria imprescindível para que os falecidos pudessem ‘renascer’ no mundo dos mortos sem que houvesse a perda de sua identidade, para que não se tornassem expatriados após a morte, para que não passassem a eternidade vagando perdidos⁴⁷⁷ pelo mundo dos vivos. Ou ainda, para que o *oikos* e a *polis* não sofressem castigos divinos por terem desrespeitado ao morto e aos deuses, porque destes últimos é o direito sobre os mortos. Se, “para os gregos antigos, após a morte, uma parte do morto deixava o corpo e começava um novo caminho em direção ao mundo dos mortos”⁴⁷⁸, os ritos fúnebres, a incluir o sepultamento no solo pátrio, é que possibilitavam essa transição, essa passagem e também grande parte do cumprimento dos deveres do *oikos* e de *polis* para com os mortos.

12.5. Referências ao mito tebano da autoctonia em *As Suplicantes*

De maneira secundária, o mito tebano da autoctonia é também referido em *As Suplicantes* de Eurípidés. As referências ao mito são contextualizadas na forma de uma marca, uma mancha, que envolve a cidade, seus governantes e seus cidadãos e que funciona como caracterização negativa pela relação com a figura de Cadmo. As menções ao fundador da cidade soam como o reconhecimento de que tudo o que é tebano está relacionado à intemperança e à violência, como se fossem predicções definidoras do caráter de tudo o que tem origem em Tebas, pois são aspectos marcantes do próprio mito tebano da autoctonia e que ajudarão, inclusive, na caracterização da própria tirania que emana do governo dos ‘cadmeus’.

Essa correspondência surge no texto na forma de expressões adjetivas e predicativos ligados a situações em que a imagem da cidade de Tebas está diretamente ligada ao excesso. Seguem alguns exemplos:

(1) Na voz de Etra (vv. 10-13 e 329-331):

[...] e com ramos suplicantes abraçam meus joelhos,
tomadas de terrível sofrimento. É que, diante das portas
de Cadmo, foram mortos sete dos seus nobres rebentos,
e já não têm filhos.

⁴⁷⁷ Vide Garland (1985, 101-103).

⁴⁷⁸ Santos (2010, 349).

[...]

Quanto ao povo de Cadmo, vejo que tem ainda a sorte
Por seu lado, mas outros golpes em lances de dados
Sobrevirão, pois a divindade tudo volve do avesso.

(2) Na voz do Coro (vv. 273-274, 282):

para que recupere o corpo dos meus filhos mortos
– ó infeliz que sou! –
esses jovens que eu perdi junto das muralhas de Cadmo.
[...]
Sem sepultura, filho, para gozo das feras, estão em terra de Cadmo
meus filhos, que têm a tua idade.

(3) Na voz de Teseu (vv. 384 e 395-396):

e ao altivo tirano dos cadmeus comunica estas palavras [...]
[...]
Eh, lá! Quem é este que chega e me interrompe as palavras?
É cadmeu, ao que parece, embora não o saiba ao certo.

(4) Na voz do Arauto de Tebas (vv. 389-400, 467-468 e 579):

Quem é o tirano desta terra? A quem devo transmitir
as palavras de Creonte que governa a terra de Cadmo,
[...]
Eu te intimo – e comigo todo o povo de Cadmo –
A não acolheres Adrasto nesta terra.⁴⁷⁹
[...]
Vem, que a lança dos espartos⁴⁸⁰ te fará em cinza.

(5) Na voz de Adrasto (vv. 741-744):

[...] E o que era outrora feliz,
qual pobre que obtém riquezas de repente,
perde a medida, a insolência de novo leva à ruína
o insensato povo de Cadmo.

⁴⁷⁹ Como indicam em anotações didascálicas no texto da peça em relação a estes dois versos, “o Arauto transmite a mensagem de Creonte. Fala com voz pausada e solene, com ar arrogante”.

⁴⁸⁰ Aqui a referência ao mito tebano da autoctonia faz-se pela lembrança dos Spartoi, os ‘semeados’, os primeiros e legítimos *autochthones* nascidos das sementes dos dentes do dragão filho de Ares assassinado por Cadmo. No contexto da fala do Arauto, o substantivo “espartos” representa ‘o povo de Tebas’.

Os passos apresentados são interessantes para perceber a caracterização dada por Eurípides às ações tebanas. Inicialmente, a relação que vem à tona é a já mencionada intencionalidade do tragediógrafo em contrapor Tebas e Atenas, colocando a primeira como uma cidade e um povo marcados por excessos, enquanto a segunda é o berço da justiça e da excelência ética. As referências ao mito tebano de autoctonia são, neste contexto, usadas para estabelecer essa diferenciação de valores entre as duas cidades, como se os predicativos negativos de Tebas tivessem origem na forma como a cidade foi fundada a ‘cidade de Cadmo’, que passa a carregar em sua essência os valores negativos que estão presentes nas ações intemperantes que formam o mito que lhe dá origem.

No exemplo (1), os sete “nobre rebentos” são mortos pelos tebanos “diante das portas de Cadmo” e o avesso da sorte será imposto pela divindade a quem o merece: “ao povo de Cadmo”. No exemplo (2), são as “muralhas de Cadmo” que causaram o sofrimento das mães suplicantes pela morte dos filhos, que na “terra de Cadmo” estão condenados ao insepultamento e ao “gozo das feras”. No exemplo (3), o líder e representante do ‘povo cadmeu’ é um tirano, a quem o Arauto bem representa em sua arrogância, por seu comportamento intemperante, interrompendo desrespeitosamente a fala do líder democrático de Atenas e defendendo a tirania que governa sua cidade. No exemplo (4), o questionamento do Arauto cadmeu já revela sua concepção de que todo governo deve ser feito pelo excesso da tirania, e dirige-se a Teseu perguntando quem exerce em Atenas o mesmo papel tirânico que Creonte na “terra de Cadmo”. O Arauto anuncia-se como porta-voz de “todo o povo de Cadmo” envolto em arrogância, soberba e com ameaças tenta impor a Teseu que desista da empreitada em favor de Argos, porque levada adiante a guerra, o exército ateniense será aniquilado pela “lança dos espartos”, ou mais explicitamente, pela ‘lança do povo de Tebas’, descendente dos *Spartoi*. No exemplo (5), Adrasto anuncia, diante da derrota dos Tebanos frente aos Atenienses, que o “insensato povo de Cadmo” foi levado à ruína por sua própria insolência em não saber agir de forma temperante e justa diante da vitória sobre os Argivos.

Nestas relações construídas por Eurípides, o mito de autoctonia é utilizado não apenas como uma simples alusão a Cadmo, ou como uma adjetivação meramente referencial, mas para indicar, ao que parece, que todo o excesso que emana da cidade e que caracteriza seus líderes, seu povo e sua história tem origem na intemperança que provém da sua fundação.

As relações entre Tebas e sua autoctonia contrapõem-se claramente, no texto de Eurípides, às referências feitas a Atenas. Se por um lado o mito da autoctonia atribuiu a Tebas a mancha da intemperança, os predicativos atribuídos à cidade de Teseu são elogiosos,

constantemente relacionados à prática da justiça, à temperança, à paz, à amizade e à simpatia dos deuses, como vemos, por exemplo, nos versos a seguir (*Supl.* vv. 377-380):

Defende esta mãe, cidade de Palas⁴⁸¹, defende-a
E nada conspurque as leis dos homens. Tu
Veneras a justiça, concedes o mínimo à injustiça
E sempre amparas o infortúnio.

Se Tebas é mostrada como sinônimo do excesso, para Atenas são reservadas as qualidades da excelência. Na peça, enquanto Tebas, por meio de seu Arauto, oferece as hostilidades da tirania, Teseu estende as mãos para a amizade e a paz, sob a condição, é claro, de ser feita a devida justiça em relação aos insepultos, como ouvimos da voz de Teseu no passo seguinte (vv. 385-390):

“Teseu pede-te o favor de lhe permitires sepultar os mortos.
Por habitar terra vizinha, considera justo concedas esta graça
e aceites a amizade sem reservas do povo de Erecteu”.
Se aceitarem o pedido, agradece e sem demora
regressa; mas se recusarem, é esta a segunda mensagem:
“Aguardai o meu cortejo de homens armados de escudos”.

Neste sentido, Tebas é a representação inversa de Atenas⁴⁸². Enquanto a cidade de Cadmo representa o excesso, a tirania e a arrogância na forma do desrespeito às leis comuns aos homens gregos e às leis divinas e assim aos valores supremos, a cidade de Apolo *Patroos*, de Atena e de Erecteu representa a sabedoria, a tradição, o equilíbrio, o respeito aos deuses e a pacificação. Ela assume o importante papel de zelar pela manutenção das leis dos homens e das leis dos deuses.

Em dois momentos, Eurípides vincula essas características de excelência da cidade de Teseu com os dois mitos a que os Atenienses atrelam sua autoctonia a partir do séc. V: Atena e

⁴⁸¹ Grimal (2005b, 349) relata que “Palas é geralmente um epíteto ritual de Atena, deusa muitas vezes denominada Palas Atena”. Grimal (2005b, 53-54) observa ainda que à deusa são atribuídas características de excelência, como habilidades na arte da paz e mesmo da guerra, mas sempre atuando com sabedoria, temperança e justiça. Foi ela ainda quem presenteou os Áticos com a introdução da oliveira e o fabrico do azeite. Nas histórias das guerras, como na *Iliada* de Homero, Atena sempre lutou ao lado dos antigos povos que deram origem à Grécia. Foi ainda Atena a deusa que acolheu e protegeu Erecteu, tomado pelos Atenienses no séc. V como o primeiro *autochthon* da cidade que leva o nome da deusa filha de Zeus.

⁴⁸² O problema da representação de Tebas como o inverso político e ético de Atenas é proposto e discutido por Zeitlin (1986, 116).

Erecteu. Em ambas situações, as referências aos mitos são utilizadas para atribuir predicativos positivos à (v. 377) “cidade de Palas” – ou cidade de Atena – e ao (v. 387) “povo de Erecteu”.

Desta maneira, Eurípides parece afirmar que a essência dos valores das cidades está relacionada diretamente aos valores que marcam a fundação destas e que estão representados no mito de autoctonia: Tebas é terra de um povo intemperante e soberbo, enquanto Atenas é a misericordiosa defensora dos mais fracos em nome dos valores da Hélade e da justiça.

12.6. A tríplice perspectiva da autoctonia em *As Suplicantes*

Em meio ao panorama até aqui delineado, em *As Suplicantes*, a autoctonia está entremeada em várias das questões abordadas por Eurípides em sua peça, residindo, principalmente, na simbologia dos ritos fúnebres, na discussão sobre as leis e na consagração da justiça, manifestando-se em sua tríplice perspectiva: mítica, mística e política.

Mítica, pelo valor religioso e simbólico que reside na ideia do nascimento da terra e no retorno a ela para que se cumpra o ciclo da vida mortal. Ou ainda, pela atribuição de predicativos que formariam a essência das cidades a partir da relação com os mitos de autoctonia que cada uma tomava como referência.

Mística, pelos sentimentos que envolvem e afloram do insepultamento e da relação de pertença mútua com a terra, experimentados pelos *autochthones* falecidos, por seus familiares, representados pelos filhos órfãos e, principalmente, pelas mães, as quais, como propusemos, representariam também o sofrimento da própria terra-mãe, da *polis*, também representado nas dores do rei Adrasto. Afinal, como diz o Coro, em meio à ambiguidade do discurso que sugere uma ambiguidade entre as mães e a terra-mãe (vv. 792-793): “[...] vejo agora o mais evidente / dos males: ver-me privada dos filhos que mais amava”.

Por fim, política, pela importância dos valores cívico e histórico que envolvem e que emanam da realização dos ritos fúnebres para o *autochthon*, para o *oikos* e para a *polis*, tais como: a afirmação da cidadania, a continuação da presença do cidadão em meio à comunidade através da inscrição de sua memória social na ornamentação tumular, a reiteração da condição de *autochthon* para o *oikos* pela ancestralidade certificada pelos túmulos. Ou ainda, pelo uso dos valores éticos oriundos do mito de autoctonia para estabelecer uma argumentação em que as posturas políticas de Tebas e de Atenas são confrontadas.

Verificada a presença da autoctonia no enredo das sete tragédias do ciclo tebano, percebemos que ela está envolvida no cerne da trama de cada uma das peças, entremeada em outros temas que se colocam mais evidentes à primeira leitura das peças. Esta verificação já demonstra que a autoctonia tem uma importância significativa no enredo e faz parte da formação dos problemas-chave que movimentam a engrenagem das ações.

– PARTE 3 –

**GLÓRIA E MALDIÇÃO: AUTOCTONIA, *MIASMA*, *NEMESIS*
E O TRÁGICO EM TEBAS**

A dar continuidade ao nosso estudo, a Terceira Parte deste trabalho de tese tem o objetivo de relacionar diretamente o problema da autoctonia em Tebas com o ‘processo trágico’ que se desenvolve na cidade representada nas tragédias atenienses do ciclo tebano, mediante a relação entre a poluição causada pelo *miasma* de Cadmo e pela *nemesis* de Ares na forma da maldição aniquiladora que recaiu sobre a linhagem real tebana. Relacionaremos diretamente o tema da autoctonia com o trágico tebano, com vistas a demonstrar que, além das relações que verificamos até aqui, a autoctonia assume o papel essencial de fio condutor que unifica as várias tragédias menores em uma tragédia maior, para a qual cada uma das peças é, por assim dizer, uma parte, um capítulo. Precisaremos, para tanto, conceber a existência de uma ‘tragédia de Cadmo’, no enredo da qual cria-se o mito tebano da autoctonia que desencadeia, pelo homicídio do dragão, o *miasma* do fundador da cidade e a maldição lançada como *nemesis* por Ares, pelo que juntos poluem o solo tebano, fazendo da autoctonia a transmissora desta poluição.

Para isto, o caminho que trilharemos começa pelo entendimento dos problemas do trágico e da tragédia, o que faremos em uma argumentação que transita entre a poética da tragédia e a filosofia do trágico, pela qual compreenderemos as relações existentes estes dois

temas, bem como a essência, a expressão e a abrangência de cada um, procurando, desta forma, estabelecer uma relação frutífera entre conteúdo e estrutura, com o intuito de constituir instrumentos que permitam tanto a concepção da ideia de uma ‘tragédia de Cadmo’ quanto das relações entre autoctonia e o trágico nas sete tragédias do ciclo tebano. A seguir, procederemos o entendimento dos problemas do *miasma* e da *nemesis*, suas origens e seus desdobramentos no ambiente da *polis* e no contexto das tragédias. Este caminho ajudar-nos-á a formular a proposição da existência de uma tragédia correspondente aos acontecimentos que forjaram o mito tebano de autoctonia e que tornaram maldita a autoctonia tebana nas tragédias.

– CAPÍTULO 13 –

A PROPÓSITO DO TRÁGICO E DA TRAGÉDIA

A discussão pormenorizada sobre a tragédia é, primeiramente, desenvolvida por Aristóteles na *Poética*, no séc. IV a.C., o único entre os filósofos contemporâneos ou imediatamente posteriores aos tragediógrafos atenienses a escrever um livro – que chegou até nós – especificamente dedicado aos estudos dos gêneros poéticos. Apesar de dedicar-se ao estudo da tragédia, o Estagirita acaba por produzir um ensaio essencialmente acerca de questões estruturais do gênero, devotando pouco espaço ao debate de questões filosóficas que envolvem a tragédia. Entre estas ausências, está a discussão a respeito do problema do trágico, que, embora seja por ele referenciado como termo e como ideia⁴⁸³, não recebe pormenorização. O mergulho na discussão filosófica sobre o trágico começa a desenvolver-se na Inglaterra elisabetana e na França do séc. XVII. Porém, para Szondi⁴⁸⁴, se “desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling (séc. XVIII e XIX), uma filosofia do trágico”.

A diferenciação acerca do trágico e da tragédia coloca-nos diante de uma distinção entre um problema moral e uma categoria estética⁴⁸⁵. O primeiro é um objeto filosófico que transforma-se em elemento textual quando presente na estrutura da segunda, mas, antes disso, encontra-se, em princípio, na própria vida humana. A segunda é um gênero artístico poético, criado pelos Gregos áticos⁴⁸⁶, baseado na imitação (*mimesis*) de ações da vida humana que alimentam a compaixão (*eleos*) e o temor⁴⁸⁷ (*phobos*) e cujos primeiros traços podem ser encontrados já na *Ilíada* de Homero⁴⁸⁸.

⁴⁸³ Vide (*Poet.* 1453b35-39.)

⁴⁸⁴ Szondi (2014, 23), na tradução de Süsskind.

⁴⁸⁵ Sobre esta discussão, vide Nelson (1963).

⁴⁸⁶ Aristóteles aponta que a tragédia é um gênero poético que desenvolve-se a partir dos ditirambos, poemas de improvisação, ganhando complexidade pouco a pouco à medida que seus elementos textuais evoluíam nas mãos dos poetas (*Poet.* 1449a). Contudo, a origem apresentada pelo Estagirita sofre algumas contestações principalmente entre estudiosos do séc. XX, como observa Pereira (2014c, 279-283).

⁴⁸⁷ Vide Aristóteles, na tradução de Valente (2008, 1449b24-28) aqui adotada.

⁴⁸⁸ Um exemplo para a existência dos primeiros traços da tragédia na *Ilíada* são os acontecimentos envolvidos diretamente com a morte de Heitor e seu confronto com Aquiles. Kaufmann (1992, 136-162),

O trágico envolve a consumação de um ato destruidor⁴⁸⁹, um sofrimento (*pathos*) pelo estabelecimento de uma unidade dialética resultante das ações do homem e que, dentro da estrutura do enredo (*mythos*) da tragédia⁴⁹⁰, apresenta-se na relação entre as duas primeiras partes essenciais das tragédias: a peripécia (*peripeteia*) e o reconhecimento⁴⁹¹ (*anagnorisis*), um conceito seguido a outro, o que leva à infelicidade.

O enredo é compreendido como a “estruturação dos acontecimentos” (*Poet.* 1450a15). À peripécia, Aristóteles (*Poet.* 1452a21-22) refere-se como “a mudança dos acontecimentos para o seu reverso”⁴⁹², ou poderíamos entendê-la ainda como “a mutação dos sucessos ao contrário”, como interpreta Romilly⁴⁹³. O reconhecimento é definido pelo Estagirita (*Poet.* 1452a30-32) como “a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade”. A peripécia, como apresentada pelo filósofo e ilustrada por dois exemplos, o de Édipo e o de Dânao⁴⁹⁴, é a conversão do que se intentava para o bem do indivíduo ou dos seus próximos em um mal. O reconhecimento, por sua vez, é um acontecimento que tanto pode levar à alegria quanto à tristeza⁴⁹⁵. Para o filósofo, entretanto, o reconhecimento mais belo e mais adequado ao caráter

desenvolve um esclarecedor e relevante estudo sobre a presença de traços da tragédia em Homero, intitulado *Homer and the birth of tragedy*. Não nos deteremos nesta discussão, haja vista que não é objeto deste trabalho de tese a discussão pormenorizada da história da tragédia.

⁴⁸⁹ Acerca desta relação do trágico com o ‘ato destruidor’, vide Aristóteles (*Poet.* 1453b35-39). Este ‘ato destruidor’ é uma das formas de expressão do sofrimento (*pathos*) definido por Aristóteles (*Poet.* 1452b10-14), e pode ganhar a forma de mortes, grandes dores, ferimentos e coisas do gênero.

⁴⁹⁰ Costa (2014) desenvolve um enriquecedor estudo, no âmbito da filosofia do trágico, acerca do entendimento do trágico em meio ao conceito filosófico e a ação dramática, por meio de uma inspiradora revisão de literatura.

⁴⁹¹ A peripécia e o reconhecimento são, na concepção aristotélica (1452a12-1452b8), as duas primeiras partes do enredo da tragédia.

⁴⁹² Entendemos, no entanto, que o enredo da tragédia pode não conter, obrigatoriamente, em seu texto, uma situação paradoxal, nem sempre há uma peripécia ou um reconhecimento de que a coisa certa não foi feita, apenas a experiência da dor, como em *As Suplicantes*. É preciso ter claro que a obra de Aristóteles não é normativa, mas um estudo sobre um fazer artístico que se baseia numa autonomia criativa que antecede ao Estagirita.

⁴⁹³ Romilly (2008, 44), na tradução de Santa Bárbara.

⁴⁹⁴ Em relação a Édipo, Aristóteles cita a chegada do Mensageiro, em *Rei Édipo*, com o intuito de aliviar o rei tebano quanto aos seus receios de ter desposado ou não sua mãe, mas o que se sucede é a confirmação de seus medos. Em relação a Dânao, o Estagirita refere-se a um passo de autoria de Teodectes, séc. IV a.C., em que o rei de Argos, Dânao, ordena a morte de seu sobrinho Linceu, que intentava desposar sua filha Hipermnestra, mas acaba ele próprio sendo executado – vide a tradução de Valente (2008, nota 50).

⁴⁹⁵ Vide o exemplo de *Édipo em Colono*, em que um Édipo velho cego reconhece o fato de que a sua autoctonia, sua ligação e permanência na terra-mãe, era o que o condenava a um sofrimento sem-fim. Não se pode dizer que Édipo tenha encontrado a felicidade com tal esclarecimento, mas ao menos a paz e a possibilidade de ir com tranquilidade para o mundo dos mortos e alcançar o fim de sua hereditária expiação. Édipo reconhece que sua fuga de Corinto e sua ida para Tebas, ações aparentemente acertadas, foram a sua ruína e de sua cidade. Na tragédia de Sófocles, entendemos o reconhecimento de uma ação, de uma situação, de um *status quo*. Outros exemplos de reconhecimento consoantes com o limite da definição feita por Aristóteles são o de Agave, que reconhece, no corpo por ela esquartejado, o filho Penteu, e o mesmo Édipo, que, após a revelação feita pelo Mensageiro e o Pastor, reconhece no homem por ele morto na estrada para Tebas o seu próprio pai, na sua esposa a sua própria

da tragédia é aquele que opera em conjunto com a peripécia, resultando na terceira das partes essenciais do enredo da tragédia⁴⁹⁶ definido na *Poética* aristotélica: o sofrimento⁴⁹⁷ (*pathos*). Juntas e assim desenvolvidas, estas partes conduzem o herói ao padecimento, à infelicidade, os quais suscitam a compaixão e o temor em outros personagens e no público das peças, o qual, por meio deste processo, obtém a purificação (*katharsis*) do espírito e de suas paixões (*Poet.* 1449b28).

O Estagirita observa ainda, pela presença e a correlação entre a peripécia e o reconhecimento, que há dois tipos de enredo sobre os quais pode se dar a tragédia: o simples e o complexo. O primeiro é definido pelo filósofo (*Poet.* 1452a15-16) como aquele em que a ação “é coerente e una e em que a mudança de fortuna se produz sem peripécias nem reconhecimento”. O segundo é o complexo (*Poet.* 1452a17-18), em que a mudança de fortuna é “acompanhada de reconhecimento ou peripécias ou ambas as coisas”, resultantes de acontecimentos anteriores a eles e regidos pelos princípios da necessidade e da verossimilhança.

Aristóteles (*Poet.* 1452a12-1452b14) trata as duas primeiras partes essenciais da tragédia correlacionando-as, sem, contudo, estabelecer relações ou referências ao termo ‘trágico’⁴⁹⁸. No entanto, parece-nos que é da relação estabelecida entre estas duas partes que expressa-se, no texto, a ideia do trágico em sua plenitude e estrutura-se, enfim, a tragédia.

O movimento trágico tem seu início antes da ação peripética em si. Ele principia no pensamento da personagem que sente a necessidade de agir de alguma forma e por alguma razão, seja em relação aos acontecimentos que experimenta ou aos que a ele são anunciados⁴⁹⁹. Mas, a intenção ou a vontade não dão vida ao trágico, que só se realiza mediante a ação que, miseravelmente, converte-se no oposto do que se esperava. Há, desta forma, à luz das reflexões de Costa⁵⁰⁰, uma espiral que torna a esperança em desespero ou o contrário, o que problematiza

mãe e em seus filhos seus próprios irmãos, todos exemplos em que o reconhecimento leva à tristeza e ao sofrimento precedidos por peripécias e constituem unidades trágicas.

⁴⁹⁶ Não trataremos aqui das partes quantitativas da tragédia definidas por Aristóteles (*Poet.* 1452b15-23), a saber: prólogo, episódio, êxodo, parte coral e, nesta, o párodo e o estásimo, por entender que estas não têm relação com o desenvolvimento e a presença do trágico no enredo.

⁴⁹⁷ Vide *Poética* (1452b9-14), em cujo passo Aristóteles define o sofrimento (*pathos*) como algo que pode apresentar-se de maneiras variadas, configurando-se como “um acto destruidor ou doloroso, tal como as mortes em cena, grandes dores e ferimentos e coisas deste género”.

⁴⁹⁸ Para Lesky (2006, 27), os Gregos criaram a tragédia, a arte trágica, porém não chegaram a desenvolver qualquer teoria sobre o trágico, haja vista que a *Poética* de Aristóteles ou qualquer outro texto do mundo antigo não discute a ideia de trágico no plano filosófico, que fosse além de seu espaço no drama do poema trágico e que envolvesse sua relação com o mundo.

⁴⁹⁹ Sobre esta proposição, vide Viana (1999, 109).

⁵⁰⁰ Costa (2010, 44).

o sentido necessário dessa espiral, uma vez que, *a priori*, não se poderia prever o seu movimento. Todavia, como já entende o Estagirita (*Poet.* 1452a38-1452b3), a conversão precisa suscitar a compaixão ou o temor ou ambos, para que o trágico se consolide e a tragédia cumpra seu propósito que é a imitação de ações deste gênero.

Dentro da estrutura da tragédia, o trágico é o *modus operandi* de um sacrifício paradoxal. Ele resulta de uma ação equivocada que não é fruto de uma falha moral, mas da incapacidade do homem de perceber o correto, o que possibilita a realização de uma relação dialética trágica entre intenção e resultado, na qual o bem converte-se ou revela-se como mal, e o fim é o sofrimento inevitável: a tragédia. O trágico é, desta forma, moralmente caracterizado pela subversão dos valores implícitos na intenção da ação. Logo, “todo trágico baseia-se em uma oposição irreconciliável. Assim que surge ou se torna possível uma reconciliação, desaparece o trágico”⁵⁰¹.

Zucchelli⁵⁰², em um instigante estudo que, em certa medida, inspirado também nas ideias de Harald Patzer, vai na contramão das leituras mais correntes sobre o trágico, afirma que o contraste trágico deriva de uma teologia própria da tragédia em que há a exigência divina da necessidade de uma retaliação de alguma falta por meio da própria ação humana, o que caracteriza o trágico como um conceito essencialmente teológico, cuja ideia básica é a punição, desejada pelos deuses como expiação por um crime cometido contra eles, executada na forma de um contraste catastrófico de princípios. Assim, o contraste trágico da tragédia grega resulta de uma ação única e irremediável, que revela, pelos acontecimentos ocorridos com o ser humano, que as divindades é que governam o mundo e que são sempre justos seus castigos que punem outra ação humana anterior que imputou ao herói a culpa inicial.

A dialética trágica, tanto como conceito filosófico quanto teológico, representa a própria dialética da vida, em que qualquer um é capaz de boas e más ações, consciente ou inconscientemente. Nas palavras de Szondi⁵⁰³, ela é “aquela unidade de salvação e aniquilamento que constitui um traço fundamental de todo trágico”. Mas, cometer atos destruidores conscientes não é trágico. A ação benéfica que resulta de maneira inconsciente em infortúnio e sofrimento inesperados é que configura uma cena trágica. Isso, porque “não é o aniquilamento que é trágico, mas o fato de a salvação tornar-se aniquilamento; não é no declínio

⁵⁰¹ Goethe *apud* Szondi (2004, 48), na tradução de Süsskind.

⁵⁰² Vide Zucchelli (1966, 214).

⁵⁰³ Szondi (2004, 89), na tradução de Süsskind.

do herói que se cumpre a tragicidade, mas no fato de o homem sucumbir no caminho que tomou justamente para fugir da ruína”⁵⁰⁴.

Caracterizado por uma mudança repentina para o revés, o trágico consiste em uma ruptura com o esperado, é uma catástrofe aterradora que se sucede pelo desvelar da manifestação da verdade que não se imaginava. O desvelamento leva o herói a uma destruição que não é causada por sua maldade, mas pela grandeza e pelo orgulho que lhe são próprios e que o conduz ao erro e à culpa impossíveis de serem evitadas. A raiz do trágico é a culpa que tem uma relação com a liberdade de agir e com o destino previamente revelado, mesmo que de maneira difusa. Mas que culpa é essa? Essencialmente, para os Gregos antigos uma culpa relacionada com a Justiça divina (*dike*), mas também relacionada à vida em um mundo em que coexistimos com forças as quais não conseguimos entender nem tampouco controlar e a culpa ainda de ser dialéticos em nossa condição humana, capazes de fazer o mais sublime e sucumbir à maior miséria a um só tempo e em uma mesma ação⁵⁰⁵.

O trágico é um erro involuntário⁵⁰⁶, um infortúnio, a conversão de uma ação aparentemente acertada em destruição, com acontece a Édipo, em *Rei Édipo*, ao abandonar Corinto para evitar o oráculo a ele anunciado, e mais tarde vindo a reconhecer, nos resultados deste ato aparentemente acertado, a sua aniquilação. Como observa Pereira⁵⁰⁷, ao referir-se ao trágico:

Na praxis trágica, o conflito e a catástrofe do “homo divisus” urdem uma situação-limite, em que o mundo se torna inabitável para o homem, pois jamais destruir ou ser destruído é paradigma que se possa racionalmente justificar. Sem humanismo e seus valores não há tragédia, pois o herói tem que ser homem acima da banalidade e não um deus e a sua praxis é tão profundamente humana que todos e cada um se sentem nela implicados (*tua res agitur*), vivendo o cuidado e a preocupação pela sorte do ser humano.

Isso significa dizer que a *praxis* trágica existente na tragédia revela o indivíduo que, por seu humanismo, encontra-se cindido entre a virtude e o excesso, experimentados em estados

⁵⁰⁴ Szondi (2004, 89), na tradução de Süsskind.

⁵⁰⁵ Vide Gallego (2009, 11), na Introdução para sua tradução de *Os Sete contra Tebas*.

⁵⁰⁶ Aristóteles, em *Ética a Nicómaco* (1135b16-19), considera que, quando a ação é perniciosa por contrariar o resultado esperado por seu agente, ela configura um infortúnio, um erro involuntário causado por elementos exteriores. O erro de fato existe quando a origem perniciosa reside no próprio agente ao agir com maldade intencional.

⁵⁰⁷ Pereira (1991, 237).

de consciência e/ou de inconsciência que podem tornar a existência um martírio quase insuportável. Na tragédia, o ser humano está despido das máscaras com que disfarça suas fraquezas, suas dúvidas, seus receios. “A tragédia grega encena *radicalmente* a fragilidade da *condição humana*”⁵⁰⁸. Esse humanismo necessariamente atribui ao herói trágico uma caracterização que transita entre o bem e o mal, em meio ao incerto, o que estabelece a verossimilhança ética necessária para que o trágico manifeste-se, para que haja uma identificação entre a obra e a existencialidade do espectador e para que a tragédia, como obra artística, atinja seus objetivos.

Diante dessa natural e necessária dialética humana representada pelas ações e pelas relações éticas e afetivas internas do enredo da tragédia e as relações externas que surgem entre obra e público, é possível concluir que,

da φύσις⁵⁰⁹, que enlaça o homem familiar e socialmente através de valores como a bondade, justiça, a piedade, a beleza, jorram também as pulsões v.g. de destruição, de vingança, de crueldade, de soberba, que fazem pressentir a monstruosidade em vez do sentido.⁵¹⁰

A vivência deste conflito aniquilador que é o trágico e é própria da natureza humana consiste em uma experiência que destrói o sentido das ações, ao substituí-lo pelo terror resultante do excesso (*hybris*). A tragédia, assim, encena, em essência, um “movimento cíclico de ascensão e declínio magnificamente encarnado no protagonismo do herói”⁵¹¹, tal qual cada indivíduo encarna, em maior ou menor grau, na vivência das alegrias e sofrimentos, nas conquistas e derrotas da própria natureza humana. Ou ainda, à luz dos estudos de Groningen⁵¹², a tragédia é um jogo em que o sofrimento é o conduíte que nos leva à fronteira que nos separa do mundo ideal e eterno e que nos apresenta a sua lei, que faz com que todo o processo não seja um caos, mesmo que pareça, pois a ordem deste sofrimento é determinada pelos poderes superiores, que entram em conflito com a relatividade humana e nos fazem perceber que estes poderes absolutos existem. A tragédia é a representação sublime do sofrimento humano, que

⁵⁰⁸ Costa (2010, 46).

⁵⁰⁹ Aqui entendemos φύσις na concepção aristotélica, vista como o processo de gênese do ser, que se estende de sua origem ao seu fim (*Pol.* 1252b27-1253a3).

⁵¹⁰ Pereira (1991, 237-238).

⁵¹¹ Serra (2006, 49).

⁵¹² Vide Groningen (1955-1956, 173).

não é pessimista, apesar dos pesares, mas profundamente otimista no que ela propõe como aprendizagem para a vida⁵¹³.

A tragédia não se ocupa da vida de homens comuns, mas heróis, seres superiores aos homens e às mulheres reais, são mitos que teriam vivido em um passado distante daquele da Atenas onde as tragédias foram compostas. Seu texto tem, geralmente, como eixo central a morte de alguém, em um ambiente marcado por crimes sangrentos, rodeado de fantasmas familiares e envolto por uma trama do destino que se realiza pelas decisões e ações livres tomadas por um herói que acaba exposta à sua falibilidade⁵¹⁴.

Tendo como matéria-prima as lendas heroicas e mitos anteriores⁵¹⁵, a tragédia não inventou suas personagens, nem tampouco as bases de suas intrigas, as quais estavam no conhecimento comum dos Gregos, em seu imaginário histórico e religioso, no universo daquilo que eles acreditavam ser o seu próprio passado. Todavia, no palco trágico, os heróis trágicos, entremeados por questões contemporâneas, passam também a ser objeto de questionamento da vida da polis diante do público, dos cidadãos da Atenas democrática⁵¹⁶. Neste sentido, a tragédia grega é um culto vivo, em que se envolvem assuntos religiosos e políticos em uma poesia profunda que a tudo isso incorpora em uma criação complexa e rica⁵¹⁷.

De tal maneira que, para os Áticos, devido ao seu alcance e abrangência a tragédia extrapolou o âmbito da arte e tornou-se uma instituição social, que, por meio da criação dos concursos trágicos, passou a figurar, enquanto manifestação cívica, ao lado dos órgãos políticos e judiciários, ocupando um espaço urbano semelhante e seguindo as mesmas normas institucionais que norteavam assembleias e tribunais populares: um espaço acessível a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado e sob o julgamento de pessoas qualificadas oriundas das diversas tribos⁵¹⁸. Na esclarecedora proposição de Vernant⁵¹⁹,

o drama traz à cena uma antiga lenda de herói. Esse mundo lendário, para a cidade constitui o seu passado bastante longínquo para que, entre as tradições míticas que encarna e as novas formas de pensamento jurídico e político, os contrastes se delineiem claramente, mas bastante próximo para que os conflitos de valor sejam

⁵¹³ Vide Groningen (1955-1956, 162).

⁵¹⁴ Vide Gallego (2009, 9-10), na Introdução de sua tradução para *Os Sete contra Tebas*.

⁵¹⁵ Vide Scodel (2005, 238)

⁵¹⁶ Sobre esta visão sobre a tragédia, vide também Vernant (2008, 215).

⁵¹⁷ Vide Lesky (1957, 3).

⁵¹⁸ Esta perspectiva do espaço da tragédia no seio da *polis* é apresentada por Vernant (2008, 10).

⁵¹⁹ Vernant (2008, 10-11), na tradução de Guinsburg.

ainda dolorosamente sentidos e a confrontação não cesse de fazer-se. A tragédia nasce [...] quando se começa a olhar o mito com os olhos do cidadão. Mas não é apenas o universo do mito que, sob esse olhar, perde sua consistência e se dissolve. No mesmo instante o mundo da cidade é submetido a questionamento e, através do debate, é contestado em seus valores fundamentais.

A tragédia, assim, apesar de ter raízes da vida social – e nisso não diferenciando-se da comédia –, não é o puro reflexo da *polis*, porque propõe uma profunda problematização desta realidade a partir da dilaceração de seu cotidiano e de seus valores, confrontando-a consigo mesma. As tragédias seriam semelhantes aos mitos, pois são histórias que abordam questões antropológicas, discutem a presença, a situação e a existencialidade do homem no mundo, além da relação com os deuses, porém a partir de cenas que, diferentemente das narrativas míticas, colocam os indivíduos em ação direta, “capazes de vontade, de decisão ética, de transformar a situação de partida, e contudo também impotentes e presas de forças que os ultrapassam”⁵²⁰.

Além desta impotência, muito da essência da tragédia está também na tomada de consciência, no reconhecimento do indivíduo em relação à força do poder arbitrário que o sobrepôs e o subjugou, o que ocorre sempre posteriormente à peripécia, como acontece a Édipo em *Rei Édipo* e *Édipo em Colono*. Por outro lado, mesmo o conhecimento do destino previamente revelado não consegue evitar o que está por vir, embora o homem tenha a possibilidade ou procure lutar contra a fatalidade que a ele se anunciou, a exemplo de Laio e Édipo em *Rei Édipo* e de Polínicês em *As Fenícias*.

A ideia de um destino irreversível, todavia, não retira do homem a sua responsabilidade sobre os acontecimentos, porque as ações que levam ao infortúnio não são desempenhadas por deuses – embora sejam por eles direcionadas –, mas pelo ser humano, porque não são as divindades que agem contra o homem, mas o homem que corrobora inevitavelmente com suas ações para que o trágico seja possível. Szondi⁵²¹ adverte que não é trágico o fato de o homem ser levado pelas divindades a experienciar o terrível, mas sim que ele o faça mediante seus próprios atos.

Em relação ao enredo da tragédia, no entanto, há de se ter claro que tanto o poder tácito dos deuses quanto sua intervenção no fazer humano são tão importantes para a realização do trágico quanto a ação humana. Ao fim, inevitavelmente, “o homem tropeça num universo que

⁵²⁰ Mourão (2010, 76).

⁵²¹ Szondi (2004, 89).

não pode governar”⁵²². Assim, na tragédia, o homem não parece ser vencido por um inimigo do qual tem conhecimento da identidade e das ações, mas pelo desconhecido, o que está por vir, o destino⁵²³, sobre o qual até acredita ter algum poder mediante suas próprias escolhas e atitudes, quando, na verdade, não tem. Afinal, como afirma Sófocles, pelas palavras de Antígona (*OC*. 251-253): “Pois, se prestardes atenção, nenhum mortal vislumbrareis que fugir possa, se um deus à desgraça conduzir”.

A existência do trágico como elemento relacionado diretamente à ação do homem, realizando-se, em plenitude, mediante a peripécia e o reconhecimento, justifica-se por estar diretamente ligada à concepção de que “[...] os homens são classificados pelo seu carácter, mas é pelas suas acções que são infelizes ou ao contrário”⁵²⁴. O trágico decorre das ações e não das intenções e decisões⁵²⁵ e são estas ações, em conjunto, que formam a estrutura de acontecimentos que é o *mythos*, o enredo, da tragédia, como o entende e define Aristóteles⁵²⁶.

A tragédia grega não poderia expressar nada que fosse diferente da realidade humana da *polis*, o que fez com que ela organizasse seu próprio mundo espiritual a partir daquele do homem grego, mas para responder aos seus próprios objetivos e necessidades de expressão. Desta relação nasce e desenvolve-se, nos seus versos, a própria consciência trágica, expressa, ao menos inicialmente, na forma de um gênero literário em que constituem-se o pensamento, o mundo e o homem trágicos⁵²⁷. Um gênero marcado, como observa Vernant⁵²⁸, pela tensão entre o mito, a religiosidade e as diferentes formas de pensamento do homem da *polis*; pelos conflitos no homem entre o mundo dos valores, o universo dos deuses e o caráter ambíguo da própria linguagem.

⁵²² Romilly (2008, 173), na tradução de Santa Bárbara.

⁵²³ Neste contexto, cabe ressaltar que, diferentemente do que acredita Mourão (2010, 77), ao afirmar que o destino, nas tragédias, é algo que “não tem rosto nem projeto logicamente explicável” e que poderia acontecer a qualquer um, o objetivo deste trabalho de tese é mostrar que, nas tragédias do ciclo tebano, o destino da linhagem de Cadmo e da cidade de Tebas não é obra do acaso, mas tem um rosto e um projeto de longa duração, pois é resultante da força destruidora de uma maldição impetrada por Ares como vingança pelo assassinado do dragão pelas mãos do Tírio.

⁵²⁴ Aristóteles (*Poet.* 1450a18-20).

⁵²⁵ Aristóteles observa que, nas tragédias, os homens (*Poet.* 1450a21-22) “não actuam para imitar os caracteres mas os caracteres é que são abrangidos pelas acções”, o que corrobora para a ideia de que o trágico, por seu papel essencial no estabelecimento do terror dentro do enredo, está diretamente ligado às ações e não aos caracteres, os quais são subjugados pelo próprio trágico.

⁵²⁶ Vide Aristóteles (*Poet.* 1450a4-5).

⁵²⁷ Acerca desta proposição sobre a relação da realidade humana com a tragédia e o trágico, vide Vernant (2008, 9).

⁵²⁸ Vide Vernant (2008, 20).

Além disso, para que os efeitos e os objetivos da tragédia possam ser alcançados e para que o trágico revele-se com toda a sua força aterradora, à semelhança do entendimento de Aristóteles (*Poet.* 1452b28-40)⁵²⁹, é preciso que o sacrifício e o sofrimento atinjam o homem que não os mereça, para que, como efeito, o temor seja experimentado pelo espectador, porque “só é trágico o declínio de algo que não pode declinar, algo cujo desaparecimento deixa uma ferida incurável”⁵³⁰. A unipolaridade do herói, por outro lado, não causaria o efeito desejado pela tragédia, porque suscitaria, no espectador, ou repulsa, caso o homem bom passasse da felicidade para a infelicidade, ou o efeito contrário ao trágico, caso esta transição ocorresse com um homem mau, visto que não se estabeleceria a dialética trágica necessária.

Outro aspecto intensificador do efeito proporcionado pelo trágico nas tragédias é a existência de laços de *philia* entre os personagens⁵³¹. Estes laços, seja pelo parentesco seja pela relação afetiva, acentuam as emoções, fazendo do herói trágico mais que uma vítima isolada, mas o objeto e o catalisador de um sofrimento coletivo, social, porque a piedade e o temor a serem experimentados pelos personagens e o público têm origem não apenas na agressão física ou moral sofrida pelo indivíduo, mas também pela solidariedade que provoca a compaixão que existe entre pessoas ligadas por laços afetivos, consanguíneos ou sociais.

Este humanismo que permeia as tragédias é, provavelmente, o principal elemento que estabelecia e fortalecia, encenação após encenação, os laços entre o público e a obra artística, tal como acontece até os dias atuais, pois “foi deste diálogo, entre a criação e cada um dos seus espectadores, que resultou a vitalidade da tragédia, que os séculos não esgotam”⁵³². Para que os crimes e os infortúnios alcançassem a condição de trágico, era preciso que eles se caracterizassem como problemas fundamentais da condição humana, ultrapassando o caso individual⁵³³. Pela existência desses fortes laços, a tragédia pode ter passado a exercer também uma importante função didático-social na *Ática*⁵³⁴, pois ela possibilitaria, quer seja no plano

⁵²⁹ Sobre esta discussão, vide também Silva (2010, 37).

⁵³⁰ Szondi (2004, 85), na tradução de Süsskind (2004, 85).

⁵³¹ Vide Silva (2010, 37).

⁵³² Silva (2010, 26). Griffin (1998, 60-61) considera ainda que a atemporalidade e o alcance de público das tragédias atenienses não estão relacionados com questões ideológicas ou com o possível papel da tragédia em alimentar, politicamente, uma coesão social ou o sistema democrático, mas sim pela pluralidade de temas e situações ligadas à vida humana que estas peças apresentam em seus versos e independentemente do sistema político.

⁵³³ Vide Romilly (2008, 168).

⁵³⁴ Em relação a esse papel social da tragédia, Griffin (1998), por outro lado, em um polêmico artigo, questiona uma série de estudiosos que afirmam em seus estudos o papel político das tragédias na *Ática* como espaço de propaganda do sistema democrático, mesmo que em algumas tragédias, como em *As Suplicantes*, haja referências diretas à democracia. Ao mesmo tempo, defende a ideia de que o papel das tragédias estava ligado à religião e, a partir deste, proporcionava uma influência social. Uma defesa da presença de discussões e questões

individual quer seja no coletivo, o alcance de três elementos essenciais ao homem: “a aprendizagem, o esclarecimento e o prazer”⁵³⁵. Ela tornou-se, então, como descreve Segal⁵³⁶, uma espécie de espelho no qual a cidade via-se refletida, representada na perspectiva de toda a tradição heroica, com seus valores, ideais e modelos de comportamento cristalizados nos mitos.

Se a poesia trágica grega baseia-se na ideia de um sacrifício paradoxal do herói, como propõe Benjamin⁵³⁷, é por meio do trágico que essa ideia torna-se verdade e é experienciada da maneira mais intensa e mais dolorosa no enredo das tragédias, possibilitando o surgimento do sofrimento na sua forma mais aguda, num misto de culpa, impotência e terror nos personagens; e, por outro lado, suscitando a piedade e o temor que operam a *katharsis* no público, sugere Aristóteles (*Poet.* 1449b24-28). É o sofrimento e/ou a morte de um indivíduo para o bem de uma coletividade.

As teorias de Benjamin apontam para uma relação de semelhança entre as ideias de sacrifício e de trágico, ao passo que ambas baseiam-se em uma estrutura dialética, um paradoxo, visto que a conversão da salvação em aniquilação que caracteriza o trágico, como vemos na concepção de Szondi⁵³⁸, também é a essência do sacrifício apresentado por Benjamin, mas numa ordem inversa em que a imolação do herói converte-se na salvação da coletividade.

Neste contexto benjaminiano, o sacrifício é paradoxal, porque o sofrimento por ele proporcionado, resultante da dialética trágica que o envolve, transforma-se em benefícios, senão para os personagens, ao menos para o espectador, que pode, por meio de toda a ação da tragédia, servir-se da aprendizagem e do esclarecimento pelos infortúnios vividos pelos personagens, bem como degustar o prazer pela satisfação de ver a justiça também triunfar, naquelas tragédias em que há um desfecho duplo, a que se refere Aristóteles (*Poet.* 1452a33-39). Assim, a considerar os objetivos da tragédia expostos por Aristóteles na *Poética*, no que se refere à sua relação com o público, seria didático “estimular o público a sentir prazer ou desagrado com justeza e habituá-lo a julgar com rigor, a sentir agrado com o que é bom e

políticas nas peças – principalmente acerca de argumentos de apoio à democracia em detrimento da tirania, seja de forma explícita seja multifacetada, e mesmo da ideia de que o teatro era usado como espaço de propaganda política – é feita, em grande medida, por exemplo, por Ferreira (1986) e Fialho (2011). Já Seaford (2000) e Burian (2011) não veem as tragédias como proponentes de ideologias democráticas ou antidemocráticas especificadamente, mas espaços de debate sobre os méritos destas ideologias e suas práticas.

⁵³⁵ Silva (2010, 27).

⁵³⁶ Vide Segal (2001, 19).

⁵³⁷ Vide Benjamin (1984, 136-156).

⁵³⁸ Este entendimento das teorias de Benjamin sobre o trágico, discorridas em sua obra *Origem do drama barroco alemão*, é apresentado por Szondi (2004, 79-80).

incômodo com o que é mau”⁵³⁹. Isso porque a *mimesis* da poesia trágica alcança a todos, pois ela não se baseia no particular, ou seja, ela “[...] não é a imitação dos homens, mas das ações e da vida [tanto a felicidade quanto a infelicidade estão na ação, e a sua finalidade é uma ação e não uma qualidade [...]]”⁵⁴⁰.

Julgamos importante recuperar o pensamento de Vernant presente em seu ensaio *Tensões e ambiguidades na tragédia grega*, que procura sintetizar a essência da tragédia. Na proposição do estudioso, a poesia trágica é, de certo, marcada por um complexo de elementos que se unem para dar corpo e conteúdo ao drama: a tensão entre o pensamento da cidade e os mitos antigos, os conflitos próprios do ser humano, o mundo dos valores que envolvem as ações do homem, o universo das divindades, a ambiguidade e a língua. Contudo, a seu ver, o que define a essência do gênero é que

[...] o drama levado em cena se desenrola simultaneamente ao nível da existência cotidiana, um tempo humano, opaco, feito de presentes sucessivos e limitados e num além da vida terrena, um tempo divino, onipotente, que abrange a cada instante a totalidade dos acontecimentos, ora para ocultá-los, ora para descobri-los, mas em que nada espace a ele, nem se perca no esquecimento. Por essa união e confrontação constantes do tempo dos homens e com o tempo dos deuses ao longo da intriga, o drama traz a revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas.⁵⁴¹

A tragédia, nesta proposição, parece ter como parte de sua essência a presença do divino e da ação humana numa realidade fundamentada no conflito que esta coexistência produz. Não há tragédia apenas no poder dos deuses, da mesma maneira que não há tragédia também apenas na ação humana, porque é preciso haver o inesperado negativo resultante da tentativa de evitar um mal, ambigualmente, oculto, mas previsto pelas divindades. Desta forma, o que outrora fora anunciado pelo divino se confirma na trágica ação humana. A outra parte da essência da poesia trágica está no sofrimento inevitável, que será irreversivelmente experimentado, uma vez que ela, essencialmente, como o conflito trágico, “não permite nenhuma solução”⁵⁴².

Cabe ainda dizer de uma possível independência que há entre o trágico e a tragédia, mesmo que aquele sirva-se desta como espaço profícuo para expressão e que a segunda faça

⁵³⁹ Silva (2010, 32).

⁵⁴⁰ Aristóteles (*Poet.* 1450a16-18). Acerca desta questão, vide também Silva (2010, 33).

⁵⁴¹ Vernant (2008, 20), na tradução de Guinsburg.

⁵⁴² Goethe *apud* Szondi (2004, 48), na tradução de Süsskind.

uso do primeiro para atingir seus mais plenos e intensos momentos. Como dissemos no início desta exposição, e durante todo seu corpo, o trágico não nasceu na tragédia e existe além deste gênero poético, porque reside no plano da moral e é parte essencial da própria existencialidade humana e da natureza do mundo. A tragédia ática é, enfim, um fazer artístico que representa sofrimentos pessoais para refletir uma dor universalizante própria para suscitar piedade e temor, e o trágico, em seu corpo, é um instrumento que torna ainda mais intenso o seu efeito.

No caso tebano, a realização da tragédia e do trágico está ligada à presença de outros dois temas: o *miasma* e a *nemesis*. Ao entendimento destes dois problemas nos dedicaremos a seguir.

– CAPÍTULO 14 –

O HOMICÍDIO ENTRE OS GREGOS ANTIGOS

Diante do fato de um *miasma* resultar de um homicídio, convém recordar como era tratado este crime na Atenas contemporânea às tragédias, a fim de estabelecermos critérios para análise do caso de Cadmo a partir da realidade que influenciou os tragediógrafos na composição das peças.

Leão⁵⁴³ refere-se à obra homérica para estabelecer um parâmetro para o tratamento dado ao homicídio e aos homicidas na Grécia anterior aos primeiros legisladores atenienses e ao regime democrático que mais tarde se instalaria na Ática, quando passam a existir instituições jurídicas como o tribunal do Areópago, que julgava homicídios intencionais⁵⁴⁴, ou o Paládion, responsável pelos homicídios não-intencionais⁵⁴⁵. Na *Ilíada* e na *Odisseia*, Leão⁵⁴⁶

⁵⁴³ Vide Leão (2005b, 12).

⁵⁴⁴ O tribunal ou conselho do Areópago, o mais antigo de Atenas, assim denominado por se reunir na Colina de Ares (ou Areópago), situada na parte nordeste de Atenas. Por volta de 462 a.C., por proposta de Efiltes, teve suas atribuições significativamente reduzidas – vide a *Constituição dos Atenienses* (41.2) –, restando sobre sua alçada o julgamento de certos crimes de homicídio, talvez os mais graves – vide Ferreira; Leão (2010, 252). Leão (2005b, 25) observa ainda que a abordagem dada por Ésquilo à formação do tribunal na *Oresteia*, apresentada em 458 a.C., pode sugerir que o tragediógrafo não concordava com as reformas institucionais feitas por Efiltes poucos anos antes e que reduziram os poderes do Areópago, o que não significaria que a trilogia consistiu em uma obra de apologia ideológica. Sobre as atribuições do conselho do Areópago em relação aos casos de homicídio, a *Constituição dos Atenienses* (57.3) relata: “os processos de homicídio ou de ofensas corporais são apresentados ao Areópago, se o homicídio ou os ferimentos forem intencionais, bem como os casos de morte por envenenamento e os de incêndio. As competências do conselho do Areópago estendem-se apenas a estes delitos”. Sobre os procedimentos adotados nos julgamentos dos crimes de homicídio é relevante a leitura do artigo de Lanni (2013, 303-312), em que a estudiosa trata de pormenores do julgamento destes crimes entre outras questões relativas à justiça ateniense.

⁵⁴⁵ Em relação às atribuições do tribunal do Paládion, consta na *Constituição dos Atenienses* (57.3) que “os [casos] de homicídio involuntário ou de tentativa de homicídio, bem como os casos de morte de um escravo, meteco ou estrangeiro são apresentados ao tribunal do Paládion”. A *Constituição dos Atenienses* (57.3), trata ainda da existência de mais dois tribunais relacionados a crimes desta natureza: “se o homicida confessa o crime, mas sustenta que o fez legitimamente, como, por exemplo, ao apanhar um adúltero em flagrante, ou ao matar alguém por engano, na guerra, ou no decurso de uma competição, o caso será julgado no tribunal do Delfínion. Se alguém tiver sido exilado por um crime que admite a reconciliação, mas for acusado de homicídio ou de ofensas corporais, será julgado no tribunal do Freato; porém, o arguido terá de defender-se a partir de um barco ancorado”. Ainda sobre essas responsabilidades dos tribunais, vide também Leão (2005b, 19), Phillips (2013, 45-46) e Leite (2014, 109-182) que apresentam um extenso e rico estudo sobre o homicídio na Ática a partir de uma reunião de referências a vários textos clássicos.

⁵⁴⁶ Vide Leão (2005b, 12).

verifica ainda que, diferentemente do que viria a acontecer em Atenas após a promulgação da lei de Drácon⁵⁴⁷ acerca do homicídio no séc. VII a.C., de maneira geral, àquele que cometesse um assassinato cabia fugir e se exilar, a fim de não se tornar objeto de vingança da família do morto, à exceção dos casos em que não havia perigo algum para ele, possibilitando a sua permanência no local em que cometera o crime. Porém, mesmo no exílio, havia o perigo de o fugitivo ainda ser perseguido pelos parentes do morto, o que seria remediado com o acolhimento em outra comunidade, onde poderia retomar uma vida normal, com segurança e mesmo honrarias.

Moura⁵⁴⁸ salienta que, já em Homero, o problema da voluntariedade na prática de homicídio era um critério a ser considerado para a atribuição ou não de culpa ao indivíduo que cometesse o crime e para a configuração do fato. Todavia, o estudioso considera que esta distinção entre um ato voluntário e um involuntário não era algo de fácil determinação, bem como não é tão nítido nos textos e parece muito mais uma questão de ordem gradativa, indicada pelo tipo de envolvimento ou distanciamento do autor do crime do que exatamente uma simples questão de ausência ou presença da intenção.

Um exemplo significativo de absolvição do crime de homicídio pela determinação da existência ou não da intencionalidade, é o caso da morte do filho de Cresos, quando o abalado tirano isenta de culpa o estrangeiro Adrasto, que lançou por engano, durante a caça de um javali, a flecha que tirou a vida do último descendente da linhagem do amaldiçoado Gíges, como relata Heródoto (*Hist.* I.45). Ao inocentar Adrasto, Cresos acaba por atribuir a culpa pela morte do filho à maldição de sua raça, tal como faz Édipo, em *Édipo em Colono*, ao afirmar sua inocência (vv. 969-979) por ter assassinado o pai e desposado a mãe em ações involuntárias, percebendo-se uma vítima da maldição de sua estirpe. Uma inocência na intenção que não desfaz, todavia, o fato de Édipo ter promovido tais ações por sua decisão, mas que foi plenamente compreendida e aceita por Teseu e os Áticos. Esta reinvidicação de inocência de Édipo e o acolhimento dos Áticos provavelmente aconteceu à semelhança com a interpretação dos crimes relatados por Aristóteles⁵⁴⁹ ao observar que, “das ações praticadas involuntariamente, [...] são, com efeito,

⁵⁴⁷ Phillips (2013, 45) explica que a história da lei do homicídio começa com Drácon, que iniciou o trabalho de codificação das leis de Atenas em 621 a.C. Embora a grande maioria das leis organizadas por Drácon tenha sido substituída por Sólon em 594/3, a lei do homicídio manteve sua força e perdurou até o período Clássico. O primeiro legislador, em sua lei, estabeleceu uma distinção de tratamento entre o homicídio intencional e o não-intencional, ainda estabeleceu igual responsabilidade para quem mata com as próprias mãos e quem conspira para matar a outrem, restringiu aos parentes mais próximos da vítima o direito (ou responsabilidade) de processar o criminoso, mas também definiu sobre quais circunstâncias o homicídio seria algo lícito.

⁵⁴⁸ Vide Moura (2005, 10-11).

⁵⁴⁹ Aristóteles (*Eth. Nic.* V, 8, 1136a6-9).

perdoáveis os erros não somente cometidos em estado de ignorância mas também devidos à ignorância [...]”, e assim se caracteriza as ações de Édipo ao matar o pai e contrair matrimônio com mãe.

Voltando-nos agora para o tratamento dado aos crimes de morte em Atenas, para compreender a situação legal diretamente ligada aos tragediógrafos e seu público, verificamos que, após a publicação da lei do homicídio por Drácon, que perdurará até a democracia, os casos de homicídio intencional julgados pelo tribunal do Areópago recebiam, geralmente, de duas condenações: o exílio ou a morte⁵⁵⁰. A purificação do mal, talvez, só se daria completamente com a morte do homicida⁵⁵¹. Havemos de lembrar que os sentimentos de justiça, e mesmo de vingança, alimentados pela família do morto na retratação homérica feita por Leão, a que nos referimos pouco antes, não deixaram de existir na democracia ateniense, tal como continuam a se perpetuar até os nossos dias.

Leão⁵⁵² observa que os atenienses, provavelmente, demonstraram algum conservadorismo acerca desta lei instituída por Drácon por causa do valor religioso que a legislação alcançou devido à relação entre o homicídio e a poluição que dele emana. Na esfera religiosa, o homicida ficava para sempre manchado com um mal, o *miasma*, capaz de, segundo acreditava-se, contaminar qualquer um que entrasse em contato com o *miastor* ou mesmo disseminar uma série de males sobre toda a cidade, como vemos, a princípio, por exemplo, na representação de *Rei Édipo*, quando Creonte e, por sua influência, Édipo associam os males que recaem sobre Tebas à presença do assassino de Laio entre eles (*OT* vv. 95-111). Phillips⁵⁵³ explica que, no séc. V, os Atenienses passaram a acreditar fortemente que os assassinos poderiam propagar uma poluição de caráter religioso na forma de um *miasma*, para todos aqueles que estavam ao seu redor⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ Vide, por exemplo, Sófocles (*OT*. vv. 100-101).

⁵⁵¹ Parker (1985, 10-11) chama a atenção para o fato de que, muitas vezes, a purificação faz uso da mesma ação que desencadeia um *miasma*, há uma convergência parcial do valor da ação mediante a intenção do ato, um paradoxo que é frequentemente repetido no espaço religioso, haja vista que a morte intencional de alguém ou um animal para consagração aos deuses não é um homicídio, mas um sacrifício, da mesma forma que a morte do homicida pela condenação não é um ato negativo, porque configura o sacrifício deste para o bem da comunidade. O mesmo ato que polui é usado para purificar, diferenciando-se na finalidade da ação. Burkert, na tradução de Loureiro (1993, 173), observa ainda que o caso de homicídio era o que requeria o mais paradoxal dos rituais de purificação, o qual seguia a lógica de que o sangue precisa ser lavado com sangue, a morte deve ser paga com outra morte, a do homicida.

⁵⁵² Vide Leão (2005b, 18).

⁵⁵³ Phillips (2013, 47).

⁵⁵⁴ Burkert, na tradução de Loureiro (1993, 168), esclarece que o *miasma* é uma mácula que retira a pureza individual ou coletiva por meio de acontecimentos que podem perturbar a normalidade da vida, tais como “o ato sexual, o nascimento, a morte e, sobretudo, o homicídio”.

Para evitar a transmissão do mal, os Áticos passaram a tomar precauções, tal como a proibição para que o acusado frequentasse os lugares sagrados e a Ágora até que o julgamento fosse realizado⁵⁵⁵. Leão⁵⁵⁶ relata, como exemplo de ações para evitar a contaminação pelo *miasma*, que o julgamento de um caso de homicídio no tribunal do Areópago “processava-se ao ar livre, certamente para evitar a poluição de os jurados ficarem sob o mesmo tecto que o homicida”, o que deixa claros os perigos da presença de um *miastor* para toda a comunidade.

Desta realidade pode decorrer o fato de o público da Ática não chocar-se diante da ideologia vingativa que habitava muitas das tragédias, pois a ideia e a prática da retaliação ou justiça praticadas por um parente da vítima eram uma solução aceitável e positiva no passado histórico e mítico, pois justificava-se pela necessidade de afirmação da honra e do cumprimento de uma justiça à altura da gravidade do crime e do *miasma*. A lei de homicídio de Drácon procurou conter a prática da vingança familiar, atribuindo poderes aos tribunais para determinarem as penas necessárias, numa nova realidade que se estendeu ao período democrático⁵⁵⁷.

⁵⁵⁵ Vide [Aristóteles] (*Ath.* 57.4).

⁵⁵⁶ Leão (2005b, 26).

⁵⁵⁷ Sobre esta questão, vide também Mora (2005, 12).

– CAPÍTULO 15 –

MIASMA E POLUIÇÃO PELO HOMICÍDIO

No que concerne ao *miasma*, este é um termo que pode ser utilizado para designar uma forma de poluição, uma mancha, que emana de um indivíduo com má reputação causada por atos indignos que afrontam a justiça e as leis. Tais atos são caracterizados pelo excesso, especialmente o homicídio, que pode contaminar a genealogia do homicida ou ainda toda a sua comunidade, colocando a sociedade em perigo, seja pela influência de sua simples presença seja pelo desagrado dos deuses⁵⁵⁸.

Segundo Parker⁵⁵⁹, o sentido básico do termo é o de ‘corrupção’, o que compromete a forma ou a integridade de alguma coisa. O estudioso observa ainda que é comum a associação do substantivo *miasma* e outras palavras que dele possam derivar com a ideia de ‘sujeira’, além de aplicações relacionadas a contágios poluidores de caráter religioso⁵⁶⁰. Esta perspectiva do perigo religioso representado no *miasma* era algo comum na Grécia e que gerava de certo uma punição severa ao culpado: o exílio ou a morte, a fim de evitar que o mal se espalhasse no seio da comunidade ou ainda para evitar a ira dos deuses, segundo as crenças religiosas⁵⁶¹.

Em um estudo acerca das *Tetralogias* de Antífonte, cujos discursos datam do séc. V a.C. e fazem larga referência à contaminação do *miasma*, Leite⁵⁶² observa que a crença neste tipo de poluição e seus consequentes males era comum à época e se seguiria até o séc. IV, por meio da tradição religiosa que era partilhada por toda a comunidade da cidade. A presença de um *miastor* que não sofresse o devido castigo mediante o julgamento provocaria uma impiedade (*asebeia*) e, assim, um desrespeito ao morto e aos deuses. Esta situação de impunidade e a manutenção da presença do *miasma* levaria a uma desordem na esfera sagrada cujas

⁵⁵⁸ Vide também os estudos de Parker sobre o problema do *miasma* e da poluição, ainda a referência mais importante acerca do assunto. Ademais, um outro interessante estudo sobre o *miasma* é o de Mitchell (1991), em que o estudioso aborda o assunto no contexto da tragédia *Hipólito* de Eurípides.

⁵⁵⁹ Vide Parker (1985, 3).

⁵⁶⁰ Vide Parker (1985, 5).

⁵⁶¹ Vide Parker (1985, 10).

⁵⁶² Leite (2014, 159-160).

consequências alcançariam imediatamente também o mundo dos homens, pela ruptura nas relações entre os homens e os deuses e, assim, também uma quebra das leis e das condutas estabelecidas pela cidade. Sem a devida punição do *miastor*, a cidade não poderia ser purificada do *miasma* e sofreria com a vingança dos mortos, como vemos nas palavras de Antifonte no seguinte passo da Teatologia (*I*: 1. 2-3):

Nós, que acusamos judicialmente o assassinato, não deixamos o culpado para perseguir o inocente, pois sabemos que toda a cidade fica manchada pelo criminoso até que ele seja perseguido; a impiedade torna-se nossa, por nosso erro, a pena se volta contra nós, se não perseguimos de modo justo. Sabendo, portanto, que nesse caso toda a mancha retorna sobre nós tentaremos vos mostrar, o mais claramente possível que pudermos, de acordo com o que conhecemos, que <o réu> matou o homem.⁵⁶³

Em relação aos males que a poluição pela presença do *miastor* poderia acarretar, estariam as interferências negativas sobre o destino dos familiares ou da comunidade, modificando a sorte destes pela provocação da ira divina, resultante da insatisfação dos deuses pela falta direta a eles ou pela transgressão de certas normas comuns à Hélade e tomadas como leis divinas. Esta ira divina poderia ser expressa mediante acontecimentos inexplicáveis e mesmo desconhecidos para os mortais, ou erroneamente interpretados como de origem humana, mas aos quais estariam quase irremediavelmente susceptíveis. Neste contexto, a posição dos homens em relação aos deuses seria muito desigual, numa realidade em que o destino determinado pelas deidades para cobrar a justiça poderia afetar, entre outras coisas, a saúde, a riqueza, o comprimento dos afazeres diários, o sucesso na agricultura, os assuntos políticos, a capacidade de procriação, os assuntos conjugais e as fortunas parentais⁵⁶⁴.

As divindades, ainda segundo os estudos de Parker⁵⁶⁵, nos vários autores Gregos, parecem operar de maneiras diferentes no que se refere à presença de um elemento poluidor e à punição dada ao agente poluidor: o *miastor*. A fim de preservar a ordem moral, os deuses recompensam o bom e punem o mau, em ações que defendem os direitos formais das divindades em detrimento dos homens. Podem ainda as deidades elaborar uma trama paradoxal em que determinam ao bom sofrer e o mau prosperar.

⁵⁶³ Tradução de Ribeiro (2008).

⁵⁶⁴ Vide Parker (1985, 235).

⁵⁶⁵ Vide Parker (1985, 255-256).

Em ambos os contextos, o destino dos mortais é influenciado e mesmo determinado pela inescrutável vontade divina provocadora de acontecimentos inevitáveis; o que aproxima e assemelha a justiça divina diante de um *miasma* resultante de uma falta contra os deuses com o direito e a possibilidade da vingança (*nemesis*) das deidades contra os atos poluidores. Estas variações correspondem, porém, no mundo real, a atitudes humanas naturais valorizadas no seio da *polis*, especialmente a ateniense, para as quais há a exigência de que as ordens moral e social devam estar em acordo com a ordem natural, o que faz com que haja três coisas: a necessidade de sanções automáticas que guardam as restrições que distinguem e separam as deidades dos mortais; a aceitação fatalista de eventos; e, por fim, a percepção e a aceitação passiva da injustiça cósmica. Essas atitudes designam as explicações e as determinações religiosas relacionadas à poluição entre os Gregos, as quais parecem coexistir em todos os períodos da história grega antiga, desde Homero até as tragédias atenienses, transparecendo não haver mudanças significativas em relação a estes aspectos.

Ribeiro⁵⁶⁶, por exemplo, chama à atenção para a situação de Creso, nas *Histórias* de Heródoto, em que a existência de um *miasma* desencadeia uma ação corretora das divindades na forma de uma maldição transmitida ancestralmente pelo *miastor*:

A trajetória do soberano lídio, descrita por Heródoto no livro I, se assemelha, *mutatis mutandis*, àquela do herói trágico Édipo. Do mesmo modo que, para o rei de Tebas, a *moira* trágica lhe reserva o estabelecimento e a ruína de seu poder real; para o rei da Lídia, o destino reserva tão somente a ruína, o fim de uma dinastia marcada, desde o início, por aquilo que Atenas reconheceria como transgressão. Creso, na verdade, carrega a mácula, o *miasma*, do crime de seu quarto ancestral. O assassinato perpetrado por Giges reencontra-se com a punição na figura de Creso, cuja história responde ao insaciável apetite trágico da maldição ancestral.

Creso descende de Giges, um homem da mais alta confiança do rei Candaules, da raça dos Heraclidas, soberano da cidade de Sardes. Após contemplar, sorrateiramente, a pedido do próprio soberano, a beleza extraordinária da nudez da esposa de Candaules, e ser posteriormente por ela descoberto, Giges é envolvido em trama traiçoeira e vingativa da mulher contra o marido que havia maculado sua intimidade e comete o homicídio de Candaules, de quem, como consequência, usurpa o trono, desposando também a mulher dele. Este ato faz com que Giges contraia um *miasma* de homicida gerador de uma maldição divina anunciada a ele pelo Oráculo

⁵⁶⁶ Ribeiro (2005, 19).

de Delfos e que configuraria a vingança (*nemesis*) dos Heraclidas. A maldição condena a raça de Giges a ter fim no seu quinto descendente⁵⁶⁷. A *nemesis* realiza-se quando o filho de Cresos, quarto descendente de Giges, tem seu filho único morto de forma acidental, em uma caçada, pela flecha de um estrangeiro, de nome Adrasto, a quem o próprio tirano havia recebido e purificado.

A lembrança de Ribeiro mostra que o problema da poluição hereditária pela existência de um *miasma* contraído por um ancestral e que tornar-se em gerador da *nemesis* dos deuses realizada na forma de uma maldição não é exclusiva do ‘processo trágico’ tebanos defendido por nós, constituindo aliás um princípio operante na concepção da atuação da justiça divina entre os Gregos. Além disso, vemos pelo exemplo de Cresos, à semelhança do *miasma* da raça de Cadmo, que os males provocados por um ancestral são punidos pela ação divina quando da inexistência de uma punição justa dos homens no ato do cometimento do crime, fazendo com que a poluição do *miasma* se perpetue, condenando toda a linhagem do *miastor* a pagar pelo crime ancestral.

Percebemos ainda que a equiparação entre o mito de Cresos e o mito de Édipo é frutífera, à medida que apresentam grandes semelhanças processuais: ambos sofrem a poluição de um *miasma* adquirido pelo seu quarto ancestral; em ambos os casos, os seus ancestrais não haviam recebido uma punição devida, logo após haverem cometido a falta; ambos assistem ao fim de sua linhagem pela morte de seus filhos.

O exemplo do *miasma* de Giges oriundo da prática do homicídio e todo o problema por ele gerado para sua linhagem, da mesma maneira como acontece ao *miasma* de Cadmo e sua estirpe, leva, antes de voltarmos para as tragédias tebanas, à necessidade de um entendimento pormenorizado acerca de outro tema que com este se relaciona estreitamente: a *nemesis*, que perpetua a poluição provocada pelo *miasma*.

⁵⁶⁷ Vide Heródoto (*Hist.* 1.7-13)

– CAPÍTULO 16 –

NEMESIS: A VINGANÇA DIVINA

O substantivo feminino *nemesis* (νέμεσις) significa indignação pela justiça, sentimento de indignação, de pudor, de horror ao mal, ou pode ainda ser o termo que designa o castigo divino, a vingança divina contra os mortais⁵⁶⁸. Na mitologia, *Nemesis* é a divindade filha da deusa Noite, tendo sido caracterizada por Hesíodo (*Theog.* 223-224) como a “ruína dos perecíveis mortais, a Noite funérea”⁵⁶⁹. Em seus estudos sobre os mitos na Grécia Antiga, Grimal⁵⁷⁰ verifica que *nemesis* é uma palavra que apresenta dois sentidos: no primeiro é o nome de uma divindade filha da Noite; no segundo é uma abstração, uma ideia ou um sentimento. Como divindade, *Nemesis*

personifica, efetivamente, a ‘Vingança divina’; é, por vezes, a divindade que, como as Erínias, castiga o crime, mas representa, com maior frequência, a força encarregada de abater toda a ‘desmesura’, por exemplo, o excesso de felicidade de um mortal, ou o orgulho dos reis, etc. Essa é uma concepção fundamental do espírito helénico: tudo o que se eleva acima da sua condição, no bem como no mal, expõe-se a represálias dos deuses. Tende, com efeito, a subverter a ordem do mundo, a pôr em perigo o equilíbrio universal e, por isso, tem de ser castigado, se se pretende que o Universo se mantenha como é.

Ocorrências do termo *nemesis* como uma vingança dos deuses, uma desgraça ou um mal de origem divina que recai sobre os mortais por alguma injustiça entendida por uma divindade estão presentes, por exemplo, em Homero (*Od.* I, 350): “Não é justo levarmos a mal que ele cante a desgraça (*nemesis*) dos Dânaos”⁵⁷¹, referindo-se a uma vingança de Zeus; Heródoto (*Hist.* I.34): “Depois da partida de Sólon, terrível castigo (*nemesis*) da divindade atingiu Creso, ao que parece por ter acreditado que ele próprio era o mais feliz de todos os

⁵⁶⁸ Vide Pereira (1998, 386).

⁵⁶⁹ Vide a tradução de Torrano (2007).

⁵⁷⁰ Vide Grimal (2005, 326).

⁵⁷¹ Vide a tradução de Lourenço (2012),

homens”⁵⁷²; e em *Ésquilo* (*Sept.* v. 235): “Qual nemesi ameaça essa nossa condição?”⁵⁷³, quando o Coro questiona a Etéocles sobre que força divina vingadora seria capaz de sobrepujar as muralhas tebanas.

Kitto⁵⁷⁴ fala-nos sobre o direito à vingança como algo comum entre os Gregos antigos, de modo que tal sentimento era expresso abertamente por parte de algum familiar mesmo durante o processo de julgamento de um homicida nos tribunais gregos. Este desejo de vingança era tido como mérito quando a reivindicação deste direito e sua execução não eram despropositadas e correspondiam à gravidade do crime e da perda para os familiares, mesmo diante de um perdão aparentemente concedido ao inimigo. O estudioso destaca, como exemplo da falta de sinceridade na concessão de perdão a alguém que tornou-se inimigo, as ideias do filósofo Teofrasto⁵⁷⁵, para quem a pessoa lesada poderia ir até o seu inimigo para conversar em vez de demonstrar aversão, elogiando-o diante dele, aparentando nutrir o perdão ao que o insultou, mas, pelas costas estará a condoer-se e a tramar a ação vingativa. Este tipo de atitude, segundo Kitto, não sofria objeções por parte do filósofo e estava expressa também no senso comum dos Gregos pela máxima: ‘ama os teus amigos e odeia os teus inimigos’. Este comportamento pode, *a priori*, ser tomado como algo revoltante pela falsidade explícita, mas era algo inteiramente aceito pelos Gregos, manifestada em uma postura irônica. Assim, é que não seria inteligente nem prudente perdoar aos inimigos sem executar a devida vingança, numa atitude legítima que

nasce, em parte, da natureza da sociedade grega, na qual o grupo é socialmente mais importante que entre nós, e o indivíduo, menos. O indivíduo é membro, primeiro da família, depois da *polis*. Fazer-lhe mal é fazer mal à sua família e à sua *polis*, conforme os casos, e tem de se vingar, nos interesses da sua família e da sua *polis*.

Mas, muito mais importante é a influência do sentido grego de honra. O Grego era muito sensível no que respeita à sua posição entre os semelhantes; era zeloso e esperava-se que o fosse, em reclamar o que lhe era devido. A modéstia não era tida em grande consideração e, que a virtude é a sua única recompensa, era uma doutrina que os Gregos julgariam rematada loucura. O prêmio da virtude (*aretê*, excelência notável) é o louvor dos companheiros e a posteridade.⁵⁷⁶

⁵⁷² Vide a tradução de Ferreira e Silva (2014).

⁵⁷³ Vide a tradução de Salvador (2006).

⁵⁷⁴ Vide Kitto (1990c, 404-407).

⁵⁷⁵ Teofrasto (387 a.C. – 287 a.C.) era um filósofo nascido em Éreso, discípulo de Platão e ligado a Aristóteles, de quem teria recebido a função de sucedê-lo no Liceu.

⁵⁷⁶ Kitto (1990c, 406-407), na tradução de Coutinho e Castro.

Exercer a vingança devida ao crime sofrido, neste contexto, é defender a honra, nisso estava a virtude do indivíduo e isso era digno de louvor, provavelmente porque a justiça feita por meio da vingança era em favor não do indivíduo, mas da família e mesmo da *polis*. Era a maneira de zelar pela honra da vítima e de seus familiares, o que fazia da vingança um ato de afirmação da honra e esta era o que de mais alto os Gregos conheciam e ofereciam aos deuses⁵⁷⁷.

Miguel Mora⁵⁷⁸ salienta que, pela representatividade que os mitos gregos tinham em meio à sociedade, eles se tornaram fecundos transmissores da ideia de vingança como uma forma importante de demonstração da defesa da honra, como são exemplos Aquiles, Clitemnestra e Orestes, afinal, os mitos constituíam as histórias basilares da formação do espírito do povo grego, fazendo com que os valores relacionados às ações vingativas fossem aceitos como naturais e assumidos como parte integrante da justiça.

A ideia de vingança pode também aparecer em alguns textos antigos sem que o termo *nemesis* seja empregado, mas a essência significativa está lá, como acontece em textos como a *Ilíada* e *Rei Édipo*. No poema homérico, a sede de vingança tomou Aquiles, com o intuito de fazer justiça à morte de Pátroclo no campo de batalha pela ação de Heitor. Ele empreita sua ação vingativa, talvez em nome dos guerreiros todos que lutam do lado dos Aqueus, mas, principalmente, pela dor de ter perdido seu amigo mais próximo. Aquiles desafia o troiano a uma batalha em que um deles terá que morrer, uma luta sem acordos em que a única regra a ser seguida por Aquiles é a lei da vingança (*Il.* 22, 260-272):

Fitando-o com sobrolho carregado lhe disse o veloz Aquiles:
“Heitor, não me fales, ó louco!, de acordos.
Tal como entre leões e homens não há fiéis juramentos,
nem entre lobos e ovelhas existe concordância,
mas sempre estão mal uns com os outros –
assim entre ti e mim não há amor, nem para ambos
haverá juramentos, até que um ou outro tombe morto,
para faltar com seu sangue Ares, portador de escudo de touro.
Lembra-te agora de todo o teu valor: agora te compete
seres lanceiro e aguerrido combatente.
Já não há fuga pra ti, pois Palas Atena
te subjugará pela minha lança. E agora pagarás toda a dor
pelos meus amigos, que tu mataste desvariando com a lança.

⁵⁷⁷ Vide Kitto (1990c, 408).

⁵⁷⁸ Miguel Mora (2005, 12).

A vingança, à maneira como é praticada por Aquiles, pode ser tomada como uma faca-de-dois-gumes. Ela configurar-se um ato negativo, despido de honra se inspirado apenas no egoísmo por parte do herói que empreita a ação furiosa e violenta em mero benefício próprio, caracterizando-se, assim, em um excesso. Por outro lado, sua atitude, por mais desmedida que possa parecer, também serve para proteger os seus compatriotas da força do grande guerreiro inimigo, o que faz com que a ação converta-se em benefício da comunidade⁵⁷⁹.

Em *Rei Édipo*, por exemplo, a ideia de vingança aparece representada na busca pelo assassino de Laio para que se possa fazer justiça pela morte do rei e expurgar da cidade o mal que acreditam poluí-la, honrando, desta maneira, o morto, a família e a cidade. É sob a influência desta sede de justiça que Creonte relaciona as palavras do Oráculo com a morte de Laio, anunciando a vingança como uma necessidade dos homens e um desejo dos deuses (*OT* 106-107): “Ele morreu; agora ordena o deus, com clareza, que vingadoura mão caia sobre os assassinos”, palavras com as quais dá início a todo o processo que levará Édipo a ver a si mesmo passar do papel de justiceiro ao de criminoso. Por esta vingança, com o apoio da cidade, Édipo empreitará todos os seus esforços até que a verdade venha à tona.

Lembramos ainda outros dois casos conhecidos de *nemesis*, já abordados anteriormente, que ocorrem de forma desapercibida aos seres humanos. O primeiro é o de Creso, em Heródoto (*Hist.* I.34), em que um “terrível castigo da divindade atingiu Creso, ao que parece por ter acreditado que ele próprio era o mais feliz de todos os homens”, quando, na verdade o infortúnio que aniquila sua sorte deriva da *nemesis* derivada do *miasma* de seu ancestral Giges, como já comentamos anteriormente. O segundo é a *nemesis* fruto da ira de Dioniso que aniquila Penteu pela ação das bacantes que o esquartejam sem piedade em meio a uma celebração dionisíaca, por não ter o rei tebano reconhecido a divindade de Baco e sua autoctonia em relação a Tebas, tentando coibir o culto do deus na sua cidade natal.

A relação poluidora que se estabelece entre homicídio, *miasma* e *nemesis* é fundamental para a formulação que faremos a seguir do ‘processo trágico’ tebano, em que estes três elementos trabalham juntos para transformar Tebas em uma cidade destinada a infortúnios sucessivos e que faz da linhagem de Cadmo uma raça maldita, num espaço cênico em que todo o mal tem origem no mito tebano da autoctonia e é transmitido a toda a genealogia real e aos cidadãos pela autoctonia, isto é, pelo nascimento e a permanência em um solo amaldiçoado por Ares e contaminado pelos dentes do dragão assassinado e o sangue dos *Spartoi* fratricidas.

⁵⁷⁹ Sobre estas questões acerca da vingança, vide também o estudo de Pacheco (2009, 12-13).

– CAPÍTULO 17 –

O MIASMA DE CADMO E A HERANÇA MALDITA

Com temos dito até aqui, a leitura das sete tragédias do ciclo tebano como partes de um todo aponta para a influência determinante e decisiva do mito da autoctonia no destino trágico que assola Tebas. Isso, porque a ação que compreende o mito compõe o que pode ser considerado como a primeira das tragédias tebanas, cujo trágico é constituído por uma unidade dialética de glória e maldição encarnada por Cadmo, a qual é a semente desencadeadora de um ‘processo trágico’ que se desenvolve por cada uma das peças que relatam a saga da linhagem autóctone do fundador da cidade.

Para fundamentar esta tese, passaremos ao tratamento do problema do *miasma* de Cadmo e consequências deste para sua genealogia e sua cidade, a fim de determinar a existência de um ‘processo trágico’ na cidade de Tebas representada nas tragédias do ciclo tebano.

17.1. A propósito da tragédia e do trágico no mito tebano de autoctonia

O mito da autoctonia protagonizado por Cadmo não foi transformado em um poema trágico, a exemplo do que aconteceu com os mitos de Agave, Penteu, Dioniso, Laio, Édipo, Jocasta, Creonte, Polinices, Etéocles e Antígona, os quais foram retomados e reescritos por Ésquilo, Sófocles e Eurípides em dramas que juntos contam toda a saga do *oikos* de Cadmo. A proposição que aqui faremos da ‘tragédia cadmeia’ baseia-se na junção de elementos presentes nas sete tragédias do ciclo tebano somados a informações sobre os mitos contidas em outros textos históricos antigos.

Segundo a concepção aristotélica⁵⁸⁰, o enredo das tragédias apresenta dois momentos temporais distintos, divisados pela peripécia. Às ações que antecedem o momento da mudança para a felicidade ou a infelicidade, Aristóteles denomina ‘nó’ (*desis*); às ações subsequentes à

⁵⁸⁰ Vide a *Poética* 1455b24-33.

peripécia, o Estagirita denomina ‘desenlace’ (*lysis*). Nesta proposta de delineamento e reconstituição do que seria o arquétipo de uma ‘tragédia de Cadmo’⁵⁸¹, a jornada do Tírio rumo ao destino que o aguardava tem como nó as ações que se estendem do momento em que seu pai, Agenor, ordena que ele e seus irmãos saiam em busca de Europa até o instante em que o Tírio decide agir em defesa de seus guardas, enfrentando o dragão que guardava a fonte e as terras de Ares. O desenlace desenvolver-se-ia a partir da morte do dragão até o fim da vida de Cadmo no mundo mortal, quando é levado aos Campos Elísios juntamente com sua esposa Harmonia.

O assassinato do dragão filho de Ares seria a peripécia, a ação humana do herói que define o seu destino por uma subversão da intenção da ação. O ato de matar o dragão, a princípio, é uma ação positiva e virtuosa por ser uma atitude de defesa dos guardas que eram massacrados pela fera, além de permitir a ocupação definitiva do solo onde a vaca deitou-se para descansar, a Beócia, conforme a predição do Oráculo de Febo. Desenhava-se assim a glória do Tírio pela conquista da terra prometida a ele para fundar sua cidade.

Cadmo, porém, é um invasor que profana a terra que já pertence a Ares e, ao fazer isso, mata o filho do deus da guerra. Desta maneira, ao mesmo tempo, o ato de conquista e glória de Cadmo é também razão para que a ira de Ares recaia sobre ele. A ação do fundador de Tebas, inicialmente, abre as portas para a sua glória, mas imediatamente depois converte-se em maldição. Pela ação destruidora (*pathos*) que é o homicídio cometido, Cadmo é julgado e condenado pelas divindades olímpicas a servir Ares como seu escravo por um longo período. Mas a pena imposta pelos deuses e cumprida pelo Tírio não satisfaz a sede de vingança de Ares. De tal forma que, após cumprida a pena de escravatura, sem tomar conhecimento, passa a ter toda a sua linhagem condenada pelo deus da guerra a padecer pelas ações de seus próprios membros e sua cidade a erguer-se sobre um solo poluído e amaldiçoado. Instaure-se, enfim, a unidade dialética trágica de glória e maldição que condena Cadmo a ver sua descendência sucessiva e violentamente cair por seus próprios atos destruidores e sua cidade a sofrer males intermináveis.

A maldição de Ares, contudo, começa a desenvolver-se antes mesmo do julgamento divino de Cadmo. A primeira manifestação da ira do deus da guerra ocorre na forma do

⁵⁸¹ Um relato mais detalhado da saga completa de Cadmo já foi realizado na segunda parte deste trabalho de tese. Aqui nos ocuparemos com o desenho das linhas que equiparam essa história a um enredo trágico. É preciso ter claro que essa tragédia não existe de fato, mas apenas na forma de alusões feitas em fontes várias entre as tragédias atenienses, sem que não tenha tido um tratamento dramaturgicamente independente.

fratricídio dos *Spartoi*, os primeiros ‘filhos’ de Cadmo, os primeiros *autochthones*, legitimamente nascidos da terra da Beócia. Instigados à um sangrento fratricídio pelo próprio Cadmo, eles matam diante de seu progenitor, que pouco antes havia cultivado a terra com os dentes do dragão de Ares, tal como o homem lança suas sementes no ventre da mulher.

A ‘tragédia de Cadmo’ é assim constituída em um enredo complexo, uma vez que há a peripécia seguida por um duplo reconhecimento da culpa que, neste caso, primeiramente leva o herói ao sofrimento pela escravidão e pela maldição e, mais tarde, à redenção. Passados anos a reinar sobre a cidade que fundara, após cumprir seu castigo como escravo e receber de Zeus a filha do próprio Ares, Harmonia, em matrimônio, Cadmo, entrega o cetro de Tebas para seu neto Penteu.

Depois de assistir e sofrer com o filicídio de Penteu assassinado pela própria mãe, como continuidade da maldição de Ares, o Tírio reconhece que não há fortuna para aqueles que habitam em Tebas e decide partir. Encaminha-se para a região da Ilíria, onde liderou exércitos, conquistou terras, tornou-se mais uma vez rei, teve um novo filho, de nome Ilírio, reinou de forma próspera e, ao fim de seu tempo no mundo dos mortais, foi agraciado pelos deuses do submundo com a ida para o paraíso dos Campos Elísios, o lugar no mundo dos mortos destinado aos grandes heróis.

Reconhecer, de certa maneira, que a ligação e a permanência na terra de Tebas era o amargar de sofrimentos sucessivos e irremediáveis é o que possibilita a Cadmo a redenção final, por meio da ruptura de seus laços com o solo onde viu sua glória de conquistador convertida na maldição que seguiu seu fluxo destrutivo no solo tebano após a fuga do fundador.

17.2. A origem e a constituição da *nemesis* de Ares contra a raça de Cadmo

Ao remetermo-nos à realidade literária homérica e à realidade histórica ateniense a partir do séc. VII a.C., com a lei do homicídio de Drácon, e que alcança o período contemporâneo aos tragediógrafos, é possível estabelecer uma linha argumentativa que justifica a maldição de Ares sobre Cadmo e sua linhagem e explica a permanência do *miasma* poluidor na cidade.

Cadmo é julgado por um tribunal de deuses convocado pelo parente da vítima do homicídio⁵⁸². O tribunal não condena o *miastor* à morte, nem o exila, mas atribui a ele um período de escravidão. Tendo em vista que, como aponta Leite⁵⁸³, os julgamentos de casos de homicídio não deveriam considerar apenas a intensidade da punição dada ao homicida, mas a imposição de uma pena que também realizasse a vingança do morto e da família e purificasse a cidade, o castigo imposto a Cadmo mostra-se inadequado, ao não satisfazer o desejo de vingança de Ares nem retirar do solo da Beócia a mancha que o poluiu. Desta maneira, a devida justiça ocorreria apenas mediante o exílio ou a condenação à morte⁵⁸⁴.

Mesmo que o homicídio cometido por Cadmo pudesse ser considerado não-intencional, é preciso considerar que à época dos acontecimentos, como retratam os parâmetros encontrados em Homero e apresentados por Leão⁵⁸⁵, “o tratamento do homicídio intencional e não-intencional parece basicamente o mesmo [e] já se nota a existência do mecanismo de acertar entre as partes uma compensação por homicídio [...]”, o que faria da maldição a compensação devida pelo excesso (*hybris*) de Cadmo.

Paga a pena, Cadmo é libertado, conduzido à terra que havia invadido, tomando para si sua posse, sob o acolhimento e proteção da deusa Atena, histórica inimiga de Ares⁵⁸⁶. Por fim, Ares é obrigado a ceder a filha em matrimônio ao *miastor* por ordem de Zeus. Não seria surpresa, diante deste quadro, que Ares empreite a *nemesis* contra aquele que cometeu graves crimes contra sua genealogia e saiu como vitorioso.

Neste contexto, não nos parece difícil imaginar a intensidade da indignação do deus da guerra – já conhecido por sua violência e intolerância, por seu “espírito de Combate, que se compraz com a carnificina e o sangue”⁵⁸⁷ – diante da justiça, débil, talvez, a que foi submetido

⁵⁸² Este tribunal já parece exercer a função que mais tarde, a partir das leis de Drácon, será atribuída ao tribunal do Areópago: a de conduzir o julgamento dos crimes mais significativos relativos ao homicídio o qual, como assinalam Kitto (1990b, 127), Torrano (2001) e Leão (2005b), teria tido, simbolicamente, a sua primeira sessão representada no julgamento de Orestes, no mito apresentado por Ésquilo nas *Eumênides*. Sobre este mito do tribunal do Areópago, Torrano (2001) desenvolve com minúcias a situação em que este foi formado pelos melhores cidadãos reunidos por Atena, em um conselho por ela instituído, no mito representado por Ésquilo nas *Eumênides*.

⁵⁸³ Vide Leite (2014, 156-162).

⁵⁸⁴ Detienne e Jones (2001, 54) corroboram com esta interpretação de que o castigo dado a Cadmo não é suficiente para purificá-lo do *miasma* que o marcou.

⁵⁸⁵ Leão (2005b, 12).

⁵⁸⁶ As pesquisas de Grimal (2005, 40), revelam alguns conflitos em que Ares e Atena se enfrentam, geralmente com a vitória da deusa sem mãe, em situações que vão desde a Guerra de Troia a uma luta entre Hércules e Cicno, filho de Ares, quando, por interferência de Atena em favor de Hércules, este fere o irado deus na perna, que foge envergonhado para o Olimpo.

⁵⁸⁷ Grimal (2005, 40), na tradução de Jabouille.

o homicida Cadmo. Desta forma, justificar-se-ia a existência de uma vingança conduzida pelos deuses e pela família do morto, para que justiça fosse feita e para que a terra fosse purificada. Segue-se, assim, a *nemesis* de Ares, na forma de uma maldição transmitida pela autoctonia e que teria fim apenas com aniquilação da linhagem real de Cadmo em Tebas, cujo solo permaneceu poluído pela presença do *miastor*.

A *nemesis* condenou a estirpe de Cadmo a um auto-extermínio, o que aconteceria por meio de fratricídios, como aconteceu de imediato aos *Spartoi*, incitados à luta sangrenta pelo próprio pai, e mais tarde Etéocles e Polinices; filicídios, como o esquartejamento de Penteu pela ação de sua mãe Agave e sob o controle de Dioniso; parricídios, a exemplo de Édipo e Laio; e suicídios, cometidos por Hémon, Meneceu e Antígona. Destarte, cumpria-se para Ares a justiça devida pelo crime de Cadmo. Uma vingança que se desenvolve sequencialmente nas sete tragédias do ciclo tebano e, provavelmente, em outras, como *Laio* e *Édipo*, que não chegaram aos nossos dias, e as quais, juntamente com *Os Sete contra Tebas*, formavam a trilogia tebana composta por Ésquilo, *A Tebaida* ou *A Edipodeia*.

Lançada a maldição, entre o momento do assassinato e a semeadura dos dentes, Cadmo passa a assistir a destruição de seus descendentes pela ação violenta e intemperante deles mesmos. O *miastor* decide, enfim, abandonar a Beócia, como argumentamos anteriormente, para recomeçar sua vida em outro lugar, exilando-se sem ônus de culpa, recebendo a honraria de tornar-se rei em uma nova comunidade, agora livre da *nemesis*, por ter abandonado a terra amaldiçoada da Beócia. Situação semelhante à de Édipo, que após cometer os hediondos crimes de parricídio e de incesto, ser julgado e sentenciado não por um tribunal, mas por sua própria consciência, e suportar o peso da culpa e da vergonha enquanto permanece no mesmo solo tebano que o amaldiçoou, apenas conhece a redenção ao exilar-se em Colono, onde encontra a paz de espírito.

A exemplo da época homérica, na história tebana, este exílio dá ao homicida a possibilidade de uma nova vida, até que recebe um prêmio final: dirigir-se aos Campos Elísios ao lado da esposa para viver a sua imortalidade tanto do corpo quanto da *psyche*, haja vista que é conduzido sem sofrer a morte dos mortais, como acontece à Raça dos Heróis, segundo Hesíodo (*Theog.* vv. 168-172). O mesmo prêmio e honraria de seu ancestral são concedidos a Édipo pelos deuses ctônicos: adentrar o mundo dos mortos para viver uma imortalidade em corpo e *psyche*. Se o *miasma* tebano é uma poluição emanada do próprio solo, a única purificação possível explicitada nas tragédias é por meio do exílio definitivo. O distanciamento e desligamento do solo poluído possibilitam a experiência de uma vida tranquila e próspera.

– CAPÍTULO 18 –

A GENEALOGIA CADMEIA E O ‘PROCESSO TRÁGICO’ EM TEBAS

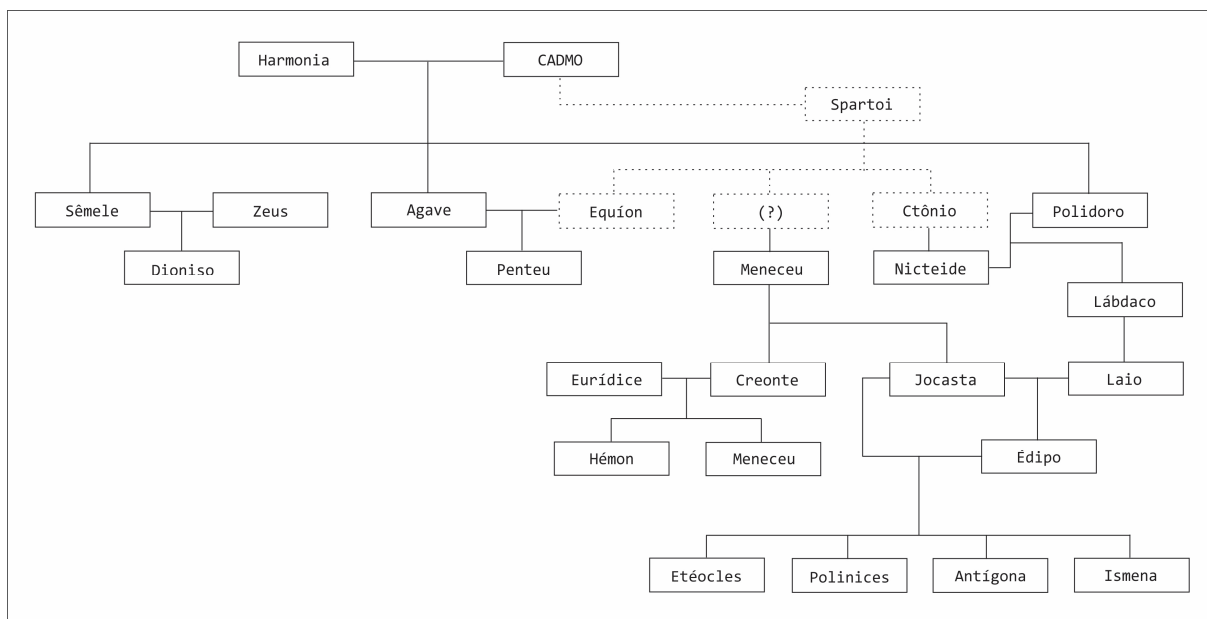
O mito que compreende a descendência de Cadmo, a exemplo de muitos outros mitos gregos, apresenta diferentes versões que, provavelmente, foram se formando com a mistura dos povos que constituíram os Gregos, pelo andar da história e pelos vários interesses que moldaram estes mitos ao longo dos anos. Não seria, assim, um equívoco presumir que os tragediógrafos também tiveram conhecimento de versões diferentes destes mitos, da mesma maneira que eles também inseriram outras modificações, ou releituras, para atender alguns interesses da obra de arte, sem, no entanto, distanciarem-se de um tronco fundamental que é a base destes mitos.

A genealogia que aqui propomos para Cadmo foi pensada e organizada a partir das relações familiares e consanguíneas identificadas na leitura conjunta das sete tragédias do ciclo tebano, acrescentando-se algumas informações retiradas de estudos dos historiadores do mito Grimal⁵⁸⁸ e Graves⁵⁸⁹, quando os textos das tragédias não conseguiam preencher certas lacunas de parentesco. Ainda assim, algumas interrogações persistiram, as quais não foram empecilho para a formulação da ‘genealogia cadmeia’ que compõe o que denominamos de ‘tragédia cadmeia’.

Foi possível, então, elaborar uma árvore genealógica para o *oikos* de Cadmo, compreendendo o período que estende da sementeira dos dentes do dragão – o mito da autoctonia – até a morte dos filhos de Édipo e dos filhos de Creonte. A formação da genealogia contemplou aqueles nomes que aparecem entre as sete peças como personagens relacionados ao ‘processo trágico’ da linhagem, sejam como personagens ou apenas na forma de referências, bem como outros nomes que aparecem nos estudos de Grimal e Graves como participantes da linhagem. Assim, temos a árvore representada no Quadro da genealogia cadmeia:

⁵⁸⁸ Vide Grimal (2005).

⁵⁸⁹ Vide Graves (2005).



Quadro 02 - A genealogia cadmeia

Nesta genealogia proposta, Cadmo é o *miastor* fundador de uma linhagem desgraçada de reis, numa cidade cujo solo é amaldiçoado pela *nemesis* de Ares. Da semente do fundador nascem os *Spartoi*, entre eles Equíon, que se casa com Agave, filha do casamento de Cadmo com a deusa Harmonia. Da união entre dois descendentes do mesmo pai⁵⁹⁰, nasce Penteu, neto do Tírio. Após receber de Cadmo o cetro de Tebas, o rei empreende um combate ao culto de Dioniso que resulta em seu esquartejamento pela ação da própria mãe sob as influências do deus primo de Penteu, nascido da união de Zeus e Sêmele, também filha de Cadmo. Após o filicídio, Agave permanece viva e se exila para expiar suas ações. Após o assassinato do neto, Cadmo e Harmonia abandonam a cidade e exilam-se na região da Ilíria, onde esse torna-se rei mais uma vez. Após muitas conquistas e um recomeço de vida repleto de honrarias, o casal é conduzido para os Campos Elísios sem passar pelo sofrimento da morte.

Além de Equíon, um outro dos cinco *Spartoi* sobreviventes do fratricídio, cujo nome não é citado nas tragédias nem aparece nos estudos de Grimal e Graves, tem um papel

⁵⁹⁰ Consideramos os *Spartoi* como também filhos de Cadmo, por ter sido o Tírio aquele que plantou as sementes do dragão na terra da Beócia, simbolizando o homem fertilizando um ventre feminino. Destas sementes nascerão os primeiros *autochthones* tebanos, os quais, imediatamente, tornaram-se também as primeiras vítimas da maldição vingativa de Ares. Desta maneira, o matrimônio entre Agave e Equíon torna-se uma união entre irmãos que descendem do mesmo pai.

importante na composição da linhagem de Cadmo. Este ‘anônimo’ dá início a outro ramo da linhagem, de onde descende Meneceu, pai de Creonte e Jocasta⁵⁹¹.

Polidoro, que não é mencionado em nenhuma das tragédias, é o único filho e herdeiro de Cadmo, teria assumido o trono da cidade após o exílio do pai e a morte de Penteu. Após casar-se com Nictéide, filha de Ctônio, outro dos cinco *Spartoi*, teve como filho Lábdaco. Da morte de Polidoro nada encontramos de muito concreto, apenas que morrera quando Lábdaco ainda era uma criança com cerca de um ano de idade. Lábdaco, por continuar a luta de Penteu contra o culto de Dioniso, foi morto por mênades sob o poder do deus. Lábdaco é pai de Laio e avô de Édipo.

Laio casa-se com Jocasta. Do matrimônio de Laio e Jocasta nasceu Édipo, que, a fim de evitar a realização do oráculo que predisse o parricídio e o incesto entre os três, é abandonado e entregue pelos pais para ser morto por um Servo, que poupa a vida da criança para ser adotada pelos reis de Corinto. Adulto, Édipo retorna para Tebas. No caminho de sua jornada, mata Laio, e, ao chegar à cidade e salvá-la da Esfinge, casa-se com Jocasta, e com ela tem quatro filhos: Etéocles, Polinices, Antígona e Ismena, confirmando, sem consciência de que havia assassinado o pai e desposado a mãe, a previsão do oráculo. Édipo arranca seus próprios olhos e passa anos recluso a expiar os sofrimentos resultantes de suas ações. Jocasta suicida-se⁵⁹². Édipo, já velho, é exilado pelo filho Polinices. Ao chegar a Colono, recebe a proteção e uma nova cidadania na Ática e lá é conduzido ao mundo dos mortos sem passar pelo sofrimento da morte, como ocorreu com Cadmo⁵⁹³.

Etéocles e Polinices morrem em um fratricídio ao disputarem o trono de Tebas. Antígona suicida-se, após ser aprisionada por Creonte, por tentar oferecer sepultura a seu irmão Polinices, condenado a insepulto pelo tirano após tentar invadir a cidade. Ismena permanece viva.

⁵⁹¹ Grimal (2005, 302) relata que há ainda uma versão do mito de Meneceu em que este seria filho de Óclaso, que por sua vez seria filho de Penteu e, assim, descenderia direto de Cadmo. Contudo, às referências feitas à linhagem em *As Fenícias* (vv. 942-944) e em *Os Sete contra Tebas* (v. 474) não confirmam essa possibilidade, mas apenas a descendência dos *Spartoi*. Logo, parece-nos que não foi esta versão da ligação com Penteu aquela que teria sido adotada pelos tragediógrafos.

⁵⁹² Em *Rei Édipo* (vv. 1238-1251), Jocasta suicida-se após revelada a verdade sobre sua relação com Édipo. Em *As Fenícias*, Jocasta havia sobrevivido ao sofrimento de saber-se esposa do próprio filho e mãe de seus netos, mas não suporta a dor de ver seus dois filhos cometerem o fratricídio (vv. 1454-1459) e comete o suicídio ao ver os filhos mortos.

⁵⁹³ Este o mito contado na versão de Sófocles em *Rei Édipo* e *Édipo em Colono*, em que o filho de Laio dirige-se para o mundo dos mortos antes de ocorrer a luta entre os filhos. Na versão de Eurípides, em *As Fenícias*, Édipo ainda está vivo quando do fratricídio dos filhos e, após presenciar o fato, é exilado por Creonte.

Creonte casou-se com Eurídice e juntos tiveram dois filhos: Hémon e Meneceu, mencionado em *Os Sete contra Tebas* com o nome de Megareu, e em *As Fenícias*. Ambos cometem suicídio⁵⁹⁴. Eurídice suicida-se, após saber da morte de Hémon. Creonte permanece vivo, mas destruído pela dor de perder os filhos e a esposa por causa de suas próprias ações tirânicas.

⁵⁹⁴ Na versão do mito de Creonte contada por Sófocles em *Antígona*, o tirano teve apenas um filho com Eurídice, de nome Hémon, que teria sido noivo de Antígona. Há uma versão do mito de Hémon, em que o jovem teria sido devorado pela Esfinge que aterrorizava Tebas e foi derrotada por Édipo. Segundo esta versão, Creonte, que ocupava o trono tebano após a morte de Laio, por ser o herdeiro mais próximo, motivado pelo desejo de vingança, teria prometido o trono da cidade para aquele que conseguisse derrotar a Esfinge e libertar a cidade de seus males – vide Grimal, na tradução de Jabouille (2005, 203).

– CAPÍTULO 19 –

AUTOCTONIA E SUAS RELAÇÕES COM A MALDIÇÃO DE ARES NAS TRAGÉDIAS TEBANAS

O trágico reside na ironia da ação do homem contra si mesmo, como num auto-sacrifício inconsciente. Uma imolação do herói geralmente feita sob a vontade dos deuses, mas não, necessariamente, por sua atuação direta. A grande ironia que percebemos no trajeto do ‘processo trágico’ tebano é a subversão feita por Ares ao lançar sua *nemesis* sobre Cadmo e o solo onde cresceu Tebas: a conversão do maior bem do cidadão-autóctone, sua autoctonia, em seu maior mal. Esta talvez seja a maior e mais trágica dialética vivida por todas as gerações tebanas, por dela decorrerem todas as outras.

Há de se ter claro, contudo, que “não é trágico que o homem seja levado pela divindade a experimentar o terrível, e sim que o terrível aconteça por meio do fazer humano”⁵⁹⁵. O trágico não reside no mal executado pelas mãos das divindades, mas sob o desejo destas. Ao homem é facultada a infeliz e dialética função de atuar para torna-se seu próprio algoz. Mais que isso, nos textos das tragédias tebanas – a exceção de *As Bacantes* – as divindades não intervêm deliberadamente na vida humana, os homens é que buscam os deuses para satisfazerem suas necessidades⁵⁹⁶, como acontece em relação aos oráculos, ou colocam-se contra eles, desrespeitando-os e às suas leis, ou negando-os, como ocorre na afronta de Creonte ao negar o sepultamento de Polínicês e dos guerreiros argivos em *As Fenícias* e em *As Suplicantes*, ao não permitir a entrega dos mortos aos deuses ctônicos, e no confronto entre Penteu e Dioniso em *As Bacantes*, no enfrentamento dos dois pela proibição determinada por Penteu ao culto do deus.

No caso específico de Tebas, o tempo e as gerações revelam um processo de sucessivos sofrimentos sob a vontade de Ares. Descendência após descendência autóctone, os Cadmeus, ao agirem em favor de sua salvação, em favor do bem coletivo ou do individual, veem o

⁵⁹⁵ Szondi, na tradução de Süsskind (2004, 89).

⁵⁹⁶ Sobre esta questão, vide também Szondi, na tradução de Süsskind (2004, 89).

resultado de seus atos, invariavelmente, converter-se em sua danação, em seu mal e daqueles seus próximos. Assim acontece com Cadmo, os *Spartoi*, Agave, Penteu, Lábdaco, Laio, Édipo, Polinices, Etéocles, Antígona e Creonte.

O caso tebano parece-nos uma situação singular entre os *mythoi* que povoam os poemas trágicos e os palcos dionisiacos atenienses, pela maneira que apresenta o mito fundacional da autoctonia revestido de conotações negativas, em oposição ao valor comumente dado à autoctonia. Em Tebas, a ligação com a terra-mãe é o fio condutor da maldição que consome a cidade.

Referências a uma maldição que extermina a linhagem de Cadmo aparecem de forma esparsa no texto do enredo das sete tragédias do ciclo tebano. Uma possível confusão acerca de seu alcance e mesmo de sua existência é compreensível, haja vista que os personagens não têm noção clara do mal que os envolve. É um mal quase invisível, que vai se revelando aos poucos pelo Oráculo de Apolo, por percepções limitadas de outros como Creonte e Jocasta, pela esclarecida visão do cego Édipo e, por fim, pelos oráculos de Tirésias.

Gradualmente, vai se fazendo perceber que uma força maior parece influenciar as ações, as conjunturas e os acontecimentos que são a vida da cidade e do *oikos* de Cadmo. Assim é que as coincidências vão ganhando um sentido mais profundo, e as peças de um quebra-cabeças que se espalha pela vida dos que descendem de Cadmo vão passo-a-passo, ação-a-ação, se encaixando, para dar a forma definitiva ao ‘processo trágico’ em que consiste a existencialidade de uma cidade condenada à aniquilação pelos atos de seu fundador.

Tanto Ésquilo quanto Sófocles e Eurípides em momentos muito sutis do discurso, mas de grande importância, acenam para a existência de uma maldição que recai sobre o *oikos* de Cadmo e sobre Tebas, mediante a poluição da própria terra. Estas inserções comuns aos três poetas mostram que a ideia de uma maldição não é fruto apenas do imaginário individual dos tragediógrafos, mas um elemento chave, e por isso, talvez, apresentado de forma sutil, mantendo a tensão sobre a verdade dos acontecimentos e exigindo do público um maior envolvimento e maior atenção para o entendimento de toda a saga tebana e do mal que desencadeia o ‘processo trágico’ aniquilador.

Talvez, ainda, por outro lado, a ideia da existência da maldição fosse algo muito claro para o público ateniense, portanto já de conhecimento comum, o que não fazia carecer, por parte dos autores, explicações mais pormenorizadas sobre sua presença e influência. Ademais, vale lembrar que, nas tragédias, nada é exatamente explícito, mas tudo é comumente sugerido,

para que os espectadores possam desvendar a teia que se formava mediante reflexão mais demorada e cuidadosa, tal qual se exigia dos personagens no corpo do enredo.

Primeiramente, na voz de Creonte há o reconhecimento de uma maldição ancestral, que, numa visão ainda parcial, refere-se apenas aos que descendem de Lábdaco, contudo tem a noção de que o que faz sucumbir a estirpe é a força de algum deus que ele não consegue identificar (*Ant.* 593-598):

Da casa dos Labdácidas
as velhas maldições
eu vejo acumular-se,
umas sobre as outras.
Nem uma geração
a outra livra, antes
algum deus a derruba,
sem remissão.

Há alusões feitas por Ismena, que afirma a existência de uma (*OC* vv. 369-370) “ancestral maldição da raça, que domina a [...] mal-afortunada casa” e outras feitas por Édipo (*OC* vv. 212-224), já depois de seu esclarecimento em *Édipo em Colono*, referindo-se a uma maldição dos Labdácidas:

ÉDIPO: Não, não me pergunteis quem sou, não me interrogueis, não tenteis ir mais longe!
CORO: Porquê então?
ÉDIPO: Sou de uma raça hedionda.
CORO: Fala!
[...]
ÉDIPO: De Laio algum descendente conheceis?
CORO: Que horror!
ÉDIPO: E a raça dos Labdácidas?
CORO: Ó Zeus!
ÉDIPO: E o desgraçado Édipo?

Esse Édipo, consciente dos males que o flagelam, percebe que a maldição está relacionada não apenas à sua genealogia, mas também à sua própria *patris*, pois ao regressar para o solo tebano para se casar com Jocasta e firmar suas raízes mais uma vez em sua cidade natal, condenou-a aos infortúnios que aniquilam sua estirpe, como vemos em suas palavras (*OC* vv. 525-526): “por um tálamo funesto a cidade de Tebas me prendeu, sem que eu o suspeitasse,

às núpcias da minha maldição”. É esta consciência acerca de uma força ‘invisível’ que determinou a aniquilação da descendência cadmeia que leva o agora ancião filho de Laio à clareza e à afirmação de sua inocência (*OC* vv. 546-548): “é que foram outros que eu matei e fiz cair – todavia inocente perante a lei. Foi com ausência de conhecimento, da minha parte, que incorri nesta situação”. Por fim, no processo gradual de esclarecimento a que Sófocles submete Édipo, ele vive o reconhecimento de que não teve culpa pelos crimes hediondos dos quais teria sido também uma vítima e não o algoz, o que acontece num *agon* travado com Creonte (*OC* vv. 964-978 e 997-999):

[...] calamidades que eu, pobre de mim, suportei contra vontade. Assim aprouve aos deuses, levados, certamente, por algum antigo motivo de cólera contra a minha raça. Porque, propriamente em mim, não podes tu apontar-lhe a infâmia de alguma falta, na sequência da qual eu fosse levado a cometer estas atrocidades contra mim mesmo e contras os meus.

Pois explica-me: se uma mensagem divina veio anunciar a meu pai, por meio de oráculos, que ele morreria às mãos de filhos seus, como podes tu [referindo-se a Creonte] imputar-me com justiça alguma culpa, a mim, a quem meu pai não tenha sequer gerado, nem minha mãe concebido – isto é, não tinha então qualquer forma de existência?!

Mais anda: se eu nasci para ser desgraçado, conforme nasci, e entrei em luta com meu pai e o matei, em completa ignorância do que fazia, como podes tu censurar-me com oportunidade por um acto involuntário? ...

[...]

Pois foi num infortúnio assim que eu mergulhei, conduzido pelos deuses. Penso que nem meu pai, se estivesse vivo, me iria contradizer.

Neste passo, Édipo se reconhece, enfim, como um joguete do destino e um joguete dos deuses – ele ainda não sabe que é Ares a divindade que age sobre Tebas – que gozam de prazer ao assistir o aniquilamento do *oikos* do qual descende. Édipo, porém, após todo o seu sofrimento, conquistou o prêmio do esclarecimento. Talvez, tenha atingido a ‘purificação do espírito’ intentada pela tragédia, segundo Aristóteles, e que lhe possibilitou começar a ver a verdade que se escondia por trás da *hamartia* sucessiva que caracterizou toda a estirpe dos cadmeus.

O fato é que Édipo purificou-se do *miasma* que o maculava, ao receber o reconhecimento de sua inocência pelo Corifeu (*OC* vv. 1014-1015), “este estrangeiro [...] é um homem nobre. Funesta é a sua adversidade. E digna de um auxílio”. Purificação que chega na forma do acolhimento salvador de uma nova vida na Ática democrática, na forma da cidadania

ateniense atribuída a ele por Teseu (*OC* vv. 635-637): “Tomando isto em conta, de modo algum irei rejeitar o favor que ele oferece, mas proporcionar-lhe moradia nesta terra como cidadão”.

Em *Rei Édipo*, a primeira menção à existência de uma força divina que se arremessa com violência sobre a cidade de Cadmo é feita pelo Sacerdote já no Prólogo da peça (vv. 23-31):

É que toda a cidade, como também tu mesmo verificas, já se agita em estertor e não é capaz de erguer a cabeça acima deste abismo de ensanguentado desespero, consumindo-se nos rebentos fecundos da terra, consumindo-se no gado das pastagens e na gravidez estéril das mulheres; entretanto o deus portador de fogo⁵⁹⁷, a peste odiosa⁵⁹⁸, vai perseguindo com violência esta cidade. Por ela vem ficando vazia a casa de Cadmo; mas o negro Hades de gemidos e lamentos se enriquece.

O passo atribuído ao Sacerdote é revelador, se observado com olhos mais abrangentes, que vão além da tragédia de Édipo retratada na segunda peça da trilogia tebana escrita por Sófocles e do olhar que tem sido lançado pela tradição crítica sobre a peça. Em nosso entender, aqui já há uma clara evidência da ira de Ares contra Tebas e, especialmente, contra a genealogia de Cadmo, na menção ao fato de que uma “peste odiosa” vem deixando “vazia a casa de Cadmo”, a incluir-se a continuidade do *miasma* e da *nemesis* em Édipo pela morte mais próxima: a morte de Laio. O passo sugere que a divindade aqui identificada pela perífrase “deus portador de fogo”, Ares destruidor, direciona sua ira violenta para a raça cadmeia, fazendo desta o alvo principal de sua devastação. Com a estirpe soberana sofre também a cidade que vê os “rebentos fecundos da terra”, os seus *autochthones*, consumirem-se em desespero e sangue, já nascerem condenados à morte na “gravidez estéril das mulheres”, na dupla representação da maternidade: da feminina e da terra-mãe. No solo tebano, nenhuma forma de vida prosperará.

As palavras do Sacerdote são pouco depois confirmadas pela revelação do Oráculo de Febo trazido de Delfos na voz de Creonte (vv. 95-98): “Ordenou-nos o poderoso Febo, com clareza, que expulsássemos a mancha desta terra, pois aqui neste solo ela se criou, e que a não

⁵⁹⁷ A nosso ver, a expressão “deus portador de fogo” é uma referência a Ares, deus da guerra e sujeito da maldição que polui Tebas. Assim, o passo faz alusão à violência e à destruição devastadora que sua ira provoca na forma das guerras. Uma confusão com a figura de Hefesto, o chamado ‘deus do fogo’, pode acontecer nesta leitura, mas ela não se sustenta, uma vez que a ligação deste deus com o fogo não se refere à violência e à devastação, mas ao manuseio deste na metalurgia, na forja, não se envolvendo na disseminação de devastações ou em guerras violentas. Ademais, o mito de Hefesto não possui nenhum vínculo com o mito de Cadmo para justificar alguma possível manifestação contra sua estirpe, ao contrário do que ocorre em relação a Ares.

⁵⁹⁸ Fialho (2014, 59, nota 7), chama a atenção para a provável relação entre a referência à peste com a realidade que inspirou Sófocles a sugerir este flagelo para a cidade, tendo em conta que teria vivido o flagelo de uma epidemia que se desenvolveu em Atenas entre 430 e 428 a.C., no início da Guerra do Peloponeso, como refere Tucídides (II, 47).

deixássemos crescer, até ficar sem remédio”. Diferentemente do que se tem comumente sido interpretado pela tradição, entendemos que a revelação do oráculo, provavelmente, não faz à ideia de que a mancha que precisa ser expulsa da cidade é o *miasma* poluidor de Édipo. A mancha teria sido criada no solo e não a ele foi trazida. Não obstante a pertinência de poder referir-se também ao *miasma* contraído por Édipo, a noção de que a mancha se gerou no solo sugere mais fortemente a ligação ao crime cometido com a autoctonia. Além do que, Édipo é também nascido em solo tebano, pelo que pode ser visto como portador da ‘poluição’ que naquela terra se criou. O oráculo não ordena a Creonte que retire do meio deles uma mancha que ‘àquela terra chegou’, como seria o caso de uma referência a Édipo, mas a poluição que ‘nela se criou’. O *miasma* está ligado à terra tebana e, assim, diretamente relacionado à autoctonia, e, por meio desta ligação congênita, polui, na origem, tudo que dela e nela brotam.

Mais adiante, no Párodos, é o Coro que faz uma referência direta a Ares como a origem do mal que recai sobre Tebas, que não se aproxima da cidade como deus da guerra, o que, como percebe Fialho⁵⁹⁹, está representado na expressão (*OT* v. 191) “ausente o brônzeo escudo”. Entendemos, a considerar as palavras do Sacerdote a Édipo, que Ares se aproxima de Tebas como autor de uma violência de outra dimensão, a de sua *nemesis*, que faz os tebanos caírem como se tombassem em uma guerra (*OT* vv. 190-192), como vemos na voz do Coro no seguinte passo:

E Ares, o violento, que agora,
ausente o brônzeo escudo,
me ataca, entre gritos, e consome [...]

Certamente não podemos desconsiderar as respostas de Creonte aos questionamentos feitos por Édipo representados no passo que se segue (*OT* vv. 102-111):

ÉDIPO: E quem é o homem para quem o deus aponta esse destino?
CREONTE: Tivemos outrora Laio como governante desta terra, ó Príncipe, antes de tu reínares sobre a cidade.
ÉDIPO: Bem sei, pelo que tenho ouvido; de facto, nunca me foi dado vê-lo.

⁵⁹⁹ Sobre essa leitura acerca da forma como Ares se aproxima, vide Fialho (2014, 68, nota 23), quando a estudiosa observa que a expressão indica “que não é como deus da guerra que Ares se aproxima. A sua presença significa, no entanto, a violência de uma outra guerra; o tumulto do desespero sugere aqui o tumulto dos que caem na guerra”. Ao nosso entendimento, a outra guerra é também a da vingança do deus contra a cidade, que sofre as mesmas dores e perdas dos que experimentam a violência da guerra: o extermínio, a morte.

CREONTE: Ele morreu; agora ordena o deus, como clareza, que vingadoura mão caia sobre os assassinos.

ÉDIPPO: E onde estão eles? Onde se irá descobrir essa pegada incerta de um antigo crime?

CREONTE: “Nesta terra”, disse o deus. O que se procura facilmente se obtém; escapa o que se descuro.

O discurso elaborado por Sófocles, neste passo, parece-nos mostrar que a atitude de identificar o portador da mancha presente na voz de Creonte não é parte da predição feita a ele pelo Oráculo, mas sim fruto de sua interpretação em relação ao que lhe foi revelado. O fluxo do diálogo converge para essa leitura, uma vez que o apontamento de que o *miastor* era o assassino de Laio só aparece no pensamento e na voz de Creonte mediante as perguntas feitas por Édipo e não fazem parte da revelação inicial. Neste sentido, discordamos da leitura feita pela tradição de que a predição do oráculo refere-se apenas ou essencialmente a Édipo.

Temos ainda que considerar que, historicamente, como representado no próprio *Rei Édipo*, depois em *As Fenícias*, as revelações dos oráculos nunca fornecem informações pormenorizadas, minúcias, mas apenas sugestões que precisam ser processadas pelo ser humano, ou, como dissemos, interpretadas, como fez Creonte, e estas interpretações são o espaço do livre arbítrio em que são feitas as escolhas do ser humano e executadas as ações que o levam para um caminho ou para outro. Isso, porque, como salienta Kitto⁶⁰⁰, em relação ao texto homérico e que estendemos até as tragédias, “a vida humana tem de ser vivida [...] como sendo, em parte, resultado da vontade e atividades dos deuses, em parte uma sombria necessidade, à qual até os deuses têm de se curvar. As ações devem ter as suas consequências; as que são mal pensadas têm maus resultados”. Estamos aqui falando do livre arbítrio, que corresponde à parte da vida que ainda não está definida, por isso é sombria, sobre a qual os deuses não têm poder, posto que ela só se realiza mediante o resultado das ações humanas, cujas consequências, boas ou más, precisam ser assumidas e por elas o homem precisa responder, seja para celebrar os sucessos pela virtude alcançados seja para expiar o erro (*hamartia*) e o excesso (*hybris*).

Os oráculos, via de regra, não usam do discurso explícito, eles exigem do homem que use de sua percepção e mesmo do caráter para tomar as decisões e executar as ações que ele, homem, acredite serem corretas para construir sua vida. Uma predição é uma verdade parcial, uma sugestão que precisa ser contextualizada e realizada pelo ser humano, mediante a

⁶⁰⁰ Kitto, na tradução de Coutinho e Castro (1990c, 100).

influência de uma série de condicionantes que envolvem as circunstâncias da recepção da predição. É isto que faz Creonte mediante os questionamentos de Édipo e as relações que faz com os acontecimentos de sua vida. Afinal, qual foi a morte mais recente por assassinato? A de Laio. Quem o matou? Ninguém sabe, mas poderia ser alguém da própria cidade, já que a mancha está em meio à comunidade. Assim é, que a verdadeira predição do Oráculo de Delfos restringir-se-ia apenas ao primeiro anúncio (*OT* vv. 95-99) e as palavras subsequentes de Creonte seriam meras inferências do irmão de Jocasta pelas relações que fez com o passado recente de Tebas e ditadas pelas circunstâncias e a conveniência.

Comumente, a interpretação de um oráculo nas tragédias tebanas é feita sob as influenciadas pelas circunstâncias do momento. No caso de Édipo, ele infere que mataria Pólipo, o rei de Corinto, e desposaria a rainha Mérope, tomados como seus pais, por isso, foge da cidade que o acolheu e retorna erroneamente a Tebas para, então, sob o jugo da força da maldição daquela terra, empreender o crime do qual tentou fugir e o qual ele estava destinado a cumprir, quando envolvido pela sua ligação congênita com Tebas: a autoctonia.

Em relação a Creonte, é por meio de suas errôneas inferências sobre a revelação da presença de um *miasma* em Tebas, que também Édipo passa a inferir que a morte de Laio fora um homicídio de caráter político, o que o faz passar a dedicar-se à caça do assassino para resguardar sua própria integridade no trono, temendo que o mesmo fim recaísse sobre ele. Busca que leva o tirano diretamente para seu próprio aniquilamento.

Sófocles dá ao público uma sucessão de erros humanos originários todos na falha da interpretação de Creonte, fazendo com que o verdadeiro mal que polui Tebas continue insolúvel. Neste contexto, torna-se imprescindível refletir sobre o pensamento e as palavras de Kirkwood⁶⁰¹: “in lyrics, where references can be indirect and general, the ambiguity is not only acceptable but dramatically valuable”. As predições dos oráculos na poesia trágica são, via de regra, indiretas e generalistas, o que as tornam sempre ambíguas e conduzem facilmente a erros de interpretação.

Sófocles parece jogar com o próprio público, levando-o também a ser manipulado pelo pensamento de Creonte, por seu entendimento da verdade. Um entendimento duvidoso e equivocados dos acontecimentos, como foi sua atuação durante toda a história de Tebas, tanto em *Rei Édipo* quanto nas demais tragédias do ciclo tebano. Equívoco interpretativo que se repete algumas vezes e afirma-se como elemento de grande importância para estabelecer a

⁶⁰¹ Kirkwood (1954, 16).

própria tragédia final, como vemos em relação a Laio e Jocasta, ao decidirem matar o recém-nascido Édipo, que também incorre em um erro interpretativo ao fugir de Corinto, e ao sábio Tirésias, ao permitir que sua irritação com Édipo (*OT* vv. 299-463), uma fraqueza humana em sua atuação, impeça-o de ver a verdade sobre o *miasma*.

Além destes aspectos, a consideramos a sequência cronológica do mito e não da produção das três peças e Sófocles aqui estudadas, veremos que, mesmo após o exílio de Édipo em Colono, a aquisição de uma nova cidadania, a renegação de sua autoctonia e sua ida para o mundo dos mortos, o ‘processo trágico’ tebano segue seu curso, com a sangrenta tentativa de invasão da cidade por Polínicos, que resultou na morte de inúmeros tebanos, argivos e o fratricídio dos filhos de Édipo, anunciado pelo velho, cego e sábio pai (*OC* vv. 1370-1374):

É por isso que a divindade tem os olhos fixos em ti – e não ainda como o fará em breve, se é verdade que os teus exércitos avançam sobre Tebas. É que não te será possível arrasar aquela cidade: pelo contrário, tu hás-de cair, manchado por crime de sangue, e teu irmão cairá de igual maneira.

Assim, como se não bastassem todos os sofrimentos de Édipo e antes dele os de Penteu, Agave, Lábdaco e Laio, ainda no fluxo da maldição, o trágico, a violência, a morte e a tragédia continuam a assombrar a cidade, com o fratricídio de Etéocles e Polínicos, com os suicídios de Hémon, Eurídice e Antígona e a aniquilação moral de Creonte, na primeira peça composta por Sófocles sobre Tebas, mas uma das últimas na cronologia do mito: *Antígona*.

Esta revisão vem mostrar que, de fato, o oráculo anunciado a Creonte no início de *Rei Édipo* não tratava do *miasma* carregado pelo assassino de Laio, como a interpretação equivocada do irmão de Jocasta supunha, mas já revelava que o mal emanava daquele solo, onde, ao contrário do que pedia Apolo pelo oráculo, naquela terra ele cresceu até ficar sem remédio, dando fim a genealogia cadmeia. Sófocles mostra-nos que o jogo da vida é, em grande medida, pura interpretação dos acontecimentos passados e presentes e destes empreendemos as ações para o futuro.

Voltemo-nos agora para Eurípides, porque é em *As Fenícias* que vem à tona de maneira plena, pela percepção do sábio Tirésias, a verdade sobre os males tebanos, em um passo essencial que precisa ser revisitado (vv. 930-949):

Compreensível é tua pergunta e a questão em que queres entrar. Teu filho, força é que seja degolado e dê ao solo, como libação, seu rubro sangue, no antro em que o dragão gerado pela terra vigiava as águas dirceias. É uma imposição do velho ódio de Ares contra Cadmo, o qual procura vingar o assassinio do terrígeno dragão. Se tal fizerdes, tereis Ares por aliado. Se a terra receber o fruto pelo fruto, o sangue mortal pelo sangue, ao vosso dispor estará este chão que outrora fez brotar para nós, a messe dos Espartos, os de elmos de ouro. E é de tal estirpe que tem de ser imolado um descendente nascido da mandíbula do dragão. [...] É, pois, este a vítima que, consagrada a esta cidade, poderá, pela morte, resgatar a terra de nossos antepassados.

Tirésias revela a Creonte a necessidade de sacrificar o seu filho Meneceu e oferecer seu sangue em libação para a purificação do *miasma* que polui o solo tebano, por isso o sangue precisa ser dado ao solo, o mesmo solo em que Cadmo assassinou o dragão filho de Ares e semeou os seus dentes para dar origem aos violentos *Spartoi*, os quais, assim que brotaram da terra, regaram-na com mais sangue derramado pela desconfiança, a discórdia, a violência, a ira e a intemperança provocadas pelas mãos daquele que lhes deram a vida. A pena necessária para pôr fim à poluição é a mesma anunciada por Creonte em *Rei Édipo* (vv. 100-101): “a remição da uma antiga morte com outra morte, pois que é esse o sangue que revolve a cidade”.

O *miasma*, neste passo, agora por Eurípides, novamente é direcionado para uma poluição que se criou e se desenvolveu no solo tebano, o que gerou a necessidade da libação como oferenda ao solo. A poluição fez com que todos que desta terra brotem nasçam manchados pela maldição que é fruto do homicídio do dragão por Cadmo. Este quadro, que agora se firma completamente, demonstra que o maior mal de Tebas é a sua autoctonia e que a origem desta poluição, desta mácula geradora de tantos males, é o mito tebano da autoctonia, motivador da *nemesis* de Ares. Ao ouvir as palavras de Tirésias, o jovem Meneceu, que escutava o *agon* entre o ancião e Creonte, comete suicídio, contra a vontade do pai, a fim de salvar a cidade.

A morte de Meneceu, por fim, garante a purificação do *miasma* e o fim da *nemesis*, porque seria ele o último da linhagem descendente dos *Spartoi*, também filhos diretos de Cadmo mediante semeadura dos dentes. A morte de Polinices e Etéocles colocou fim a linhagem de reis consanguíneos do *oikos* cadmeu. A morte de Meneceu põe fim à linhagem sucessória do trono por direito natural: a dos *Spartoi*. Creonte já velho não pode ter mais filhos, tal como Édipo na versão euripidiana. Fecha-se o ciclo sucessório, finda-se a genealogia do *miastor* e encerra-se o ‘processo trágico’ com a purificação da terra tebana pela libação como sangue do último descendente. Ares, enfim, satisfaz sua sede de vingança.

A quase onisciência de Tirésias acerca da existencialidade tebana, sua sabedoria, sua sensatez, reconhecida até mesmo por Cadmo⁶⁰², o respeito e o reconhecimento que cativa entre os cidadãos da cidade, garantem à sua exposição, neste passo, o selo da verdade. Tirésias é, em *Antígona*, *Rei Édipo* e *As Fenícias*, aquele que se apresenta para trazer à luz a verdade sobre os acontecimentos de forma quase imparcial, se não fosse a preocupação do sacerdote ancião em relação ao bem da própria cidade. Uma verdade que os limitadores característicos do caráter do ser humano não permitem aos outros perceber, turvados que estão os olhos pelo egoísmo, a ganância, a soberba, o orgulho, o medo, a ira, o ciúme, entre outras fraquezas que tornam imperceptíveis a verdade e o bem da coletividade. Olhos contaminados e cegos que levam, muitas vezes, a atitudes completamente avessas àquelas que se esperavam de um cidadão da *polis* democrática.

Em *As Fenícias*, Meneceu, com seu ato, sacrifica a própria vida para salvar a *polis*. Ele torna-se o herói que o ganancioso e soberbo pai não conseguiu ser. A Édipo, resta o exílio ao lado de Antígona por decreto de Creonte, que afirma falar em nome de todos os cidadãos que, na tirania, não têm voz própria.

Apesar de as tragédias afirmarem a noção de que a vida dos homens é resultado de suas ações, em Tebas isso não se aplica completamente, pois, mesmo sendo os homens os atores, suas ações são influenciadas pelas divindades, quer na forma de maldições, como é o caso tebano, quer na forma dos oráculos. Este conjunto de elementos determinantes, na saga cadmeia, conduz a vida, quase que irremediavelmente, para o aniquilamento pessoal e coletivo. Explica-se, assim, talvez, o motivo pelo qual as tragédias que parecem atribuir resultados à força de um poder superior sobre a vida dos homens ambientarem-se em Tebas e não em Atenas, porque tal manipulação do destino não seria possível na cidade democrática, onde os indivíduos é que têm o poder de decisão sobre suas vidas e, ao fazerem isso, decidem também a vida da coletividade da *polis*. Isto é, a manipulação da vida do indivíduo e de sua coletividade somente seria possível em um ambiente onde reina a tirania. De maneira que afirma-se como pertinente a perspectiva de Zeitlin⁶⁰³ de que a Tebas das tragédias é o reflexo negativo de Atenas, porque ela é o ambiente onde o indivíduo e a cidade não têm o que chamamos hoje de livre arbítrio, a liberdade de tomar decisões e agir sobre a vida sem a manipulação de uma força maior a exercer de maneira quase invisível o controle sobre o destino do homem.

⁶⁰² Vide *As Bacantes* (vv. 179 e 187).

⁶⁰³ Vide Zeitlin (1986).

As palavras de Frade⁶⁰⁴ fornecem, em certa medida, uma síntese parcial dos efeitos da maldição que poluiu o solo tebano:

Tebas é, na tragédia ática, o espaço por excelência do excesso, a cidade onde não há redenção, a cidade onde, depois da tragédia, ficam sobreviventes, mas nunca descendentes: Agave sobrevive a Penteu⁶⁰⁵, tendo morto o seu único filho, Édipo sobrevive a Etéocles e Polinices⁶⁰⁶, tendo-os levado à morte com a sua maldição, Creonte sobrevive a Hémon tendo, com a sentença de morte de Antígona⁶⁰⁷, levado à morte o seu filho (em Eurípidés, após a morte do seu outro filho: Meneceu⁶⁰⁸). Assim, Tebas, é a cidade sem esperança, a cidade sem renovação, sem salvação.

Esse retrato sintético de parte dos males que marcam a genealogia de Cadmo e a existencialidade da cidade por ele fundada leva-nos a concluir que, ao nascer e viver no solo tebano, cada homem e mulher passam a ser irreversivelmente objetos do poder tirânico da violenta maldição de Ares. Assim é que apenas o desligamento total em relação ao solo tebano é capaz de ‘curar’ o *miasma* hereditário que cada *autochthon* daquela terra carrega consigo desde o seu nascimento, a exemplo dos *Spartoi*. Entre todos, apenas dois conseguem esse feito: Cadmo, ao abandonar a cidade e se recomeçar a vida do ponto zero, em outro lugar, fundando outra cidade e outra linhagem; e Édipo, ao ser exilado pelo filho, dirigir-se a Colono, na Ática, e lá, ao chegar, ser abençoado com a luz do esclarecimento pela tomada de consciência da origem de seus males e, assim, decidir e agir para não mais voltar à sua amaldiçoada *patris*, mesmo que para isso precisasse negar a sua própria autoctonia, ao receber de Teseu uma nova cidadania, agora sob as benesses da única terra onde reina a liberdade de escolha do indivíduo sobre sua vida e sua coletividade: a democracia.

⁶⁰⁴ Frade (2009, 30).

⁶⁰⁵ Vide *As Bacantes* de Eurípidés.

⁶⁰⁶ Vide *As Fenícias* de Eurípidés.

⁶⁰⁷ Vide *Antígona* de Sófocles.

⁶⁰⁸ Vide *As Fenícias* de Eurípidés.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa bibliográfica realizada mostrou-nos que a autoctonia tem sido entendida pelos estudiosos do tema por duas vias: em um plano mítico, fundamentado na ideia de que o *autochthon* é alguém que ‘brotou literalmente do solo’, como ocorre nos mitos de Erecteu/Erictônio, em Atenas, e dos *Spartoi*, em Tebas; em um plano político, fundamentado na ideia de que os *autochthones* são aqueles que têm habitado a mesma terra por tempos imemoriais, a qual, em Atenas, transformou-se em um conceito jurídico para ser aplicado na organização política da *polis*, para a atribuição da cidadania, para justificar a posse da terra, para atribuir uma nobreza superior a certos *gene* e, por fim, para justificar diferenças de poder e direitos dentro da *politeia*.

O que acrescentamos de novo em relação a este entendimento da autoctonia decorre da leitura das sete peças ligadas à saga de Tebas. Em nosso itinerário, percebemos que os *autochthones* tebanos vivenciam a autoctonia ainda em uma terceira dimensão, a do plano mítico, em que a relação com a *patris* manifesta-se como um ‘sentimento de pertença mútua’ com a terra-mãe, uma relação afetiva congênita, que gera uma ‘força de atração’ que faz com que o *autochthon* deseje não sair de sua *patris* mesmo diante de infortúnios sucessivos naquele solo experimentados, ou que procure sempre retornar a terra-mãe, mesmo após um exílio, como acontece a Dioniso, Édipo e Polinices. A expressão da autoctonia neste terceiro plano tornou-

se clara também pela relação que estabelecemos entre os ritos funerários e a autoctonia, pela necessidade de devolução do corpo de um morto ao solo de onde nasceu.

A leitura das tragédias somada aos estudos sobre a história, a legislação e a organização política da *polis* ateniense e ainda a alguns estudos filosóficos de Aristóteles e Platão revelaram com clareza a manipulação da autoctonia nos seus planos mítico e místico feita por classes sociais mais privilegiadas e políticos com a finalidade de legitimar, por meio da ideia de autoctonia, certas diferenças sociais para justificar o poder e a posse das terras, tanto em relação à vida interna da cidade como externamente em relação a outras cidades, sobre as quais Atenas historicamente tentou impor-se como superior.

O aspecto místico da autoctonia, mesmo que manifestado de forma multifacetada e aparentemente subjacente a outros temas, revelou-se de grande importância na estruturação das tragédias, e, por conseguinte, provavelmente tão importante quanto para os atenienses, haja vista seu valor na representação feitas nas peças. Como destacamos no corpo da tese, Leão (2010 e 2011) já acena para a existência de uma ‘ligação congênita’ do *autochthon* com a terra, ao tratar da *enktesis* e sublinhando que esta dimensão não tem sido explorada pela tradição. De fato, os estudiosos por nós consultados nada tratam sobre o assunto, o que nos leva a confirmar a afirmação de Leão de que seus estudos estariam acenando para uma outra abordagem pela primeira vez, em apontamentos que, mesmo rápidos e iniciais, nos foram de grande importância para o estabelecimento de uma nova perspectiva acerca da autoctonia.

Diante dos estudos que aqui realizamos, o primeiro aspecto que nos chamou a atenção não diz respeito exatamente às tragédias, mas às abordagens que a tradição crítica tem realizado sobre estas. O problema que já se mostrava desde o início é que a produção dos vários estudiosos revelou-nos que estes têm, via de regra, revisitado as tragédias do ciclo tebano apenas separadamente, lendo e analisando as peças como obras isoladas, quando no máximo fazendo relações pouco reveladores entre as três tragédias tebanas de Sófocles. Assim, os olhares lançados sobre os mitos veem estes como personagens independentes, que vivem tragédias independentes e experimentam o trágico também de modo isolado. Além disso, tais estudos fazem pouca ou nenhuma referência aos motivos pelos quais Tebas é objeto de tantos infortúnios e porque a raça de Cadmo parece condenada à aniquilação.

Por outro lado, a leitura conjunta das sete tragédias do ciclo tebano revelou-nos que o sofrimento cíclico da cidade tem origem em sua própria fundação, no mito de autoctonia. O homicídio do dragão cometido por Cadmo gerou um *miasma* e provocou a *nemesis* de Ares que

polui e amaldiçoou o solo tebano, condenando os *autochthones* da cidade, por meio do nascimento e da permanência em Tebas, a males sucessivos até que a linhagem do *miastor* tivesse seu fim, o que acontece quando morrem os filhos de Édipo e de Creonte. Nesta perspectiva, o fio condutor desta vingança em forma de maldição e transmissora da poluição do *miasma* é a autoctonia.

A maldição de Ares, como verificamos no corpo das tragédias, consiste na aniquilação da raça de Cadmo pelas ações de seus próprios membros, o que toma forma nas mortes pelo fratricídio, filicídio, parricídio e o suicídio que se sucedem nos textos das peças. Além disso, a maldição também condena ao sofrimento da cidade de Cadmo, mediante infortúnios sucessivos provocados pela linhagem de reis descendentes de Cadmo, tais como a Esfinge, a peste e as guerras.

Tal maldição só alcança seu fim com a morte dos últimos representantes masculinos da raça, Etéocles e Polinices – filhos de Édipo e descendentes consanguíneos de Cadmo –, Meneceu e Hémon, filhos de Creonte e descendentes dos *Spartoi*. Poderia, contudo, um amaldiçoado ser purificado e libertado do poder da maldição ao exilar-se de Tebas e a ela não mais voltar, como ocorre a Cadmo, ao partir de Tebas para a Ilíria, e a Édipo, ao negar a autoctonia tebana e receber de Teseu uma nova cidadania na Ática.

Evidências do *miasma*, da *nemesis* e da maldição foram destacadas nos textos das tragédias e analisadas considerando o contexto de cada uma das peças, o que possibilitou o estabelecimento de um ‘processo trágico’ do qual cada uma das tragédias configura uma parte, o que tornaria importante a leitura conjunta destas e não sua apreciação como histórias separadas e independentes. Guardadas as proporções de caráter religioso, a ordenação das sete peças como partes de um todo correspondente a uma tragédia única que tem seu primeiro capítulo nos acontecimentos que formam o mito tebano da autoctonia, ou a ‘tragédia cadmeia’, poderia ser comparada, guardadas todas as proporções necessárias, à compilação das três obras que foram a saga de *O tempo e o Vento* de Érico Veríssimo, a saber: *O Continente*, *O Retrato* e *O Arquipélago*, em que as fases da formação da família Terra-Cambará podem ser lidas separadamente, mas apenas a leitura em conjunto de toda a trilogia possibilita a noção completa da existencialidade da família. Ou ainda, à compilação dos quatro Evangelhos que narram a história de Jesus Cristo, pois, da mesma maneira como a leitura separada dos Evangelhos em separado não consegue contemplar a totalidade da vida de Cristo, também a leitura isolada das peças não possibilita o vislumbre da completude da história trágica de Tebas, o que só é possível

pela leitura compilada das peças, tal como fizeram aos Evangelhos séculos atrás. Esta proposição deixamos como sugestão para um futuro trabalho de compilação.

Entre os aspectos marginais, observamos, tanto na leitura das tragédias como nos apontamentos da literatura especializada, a oposição constante entre Atenas e Tebas, a valorização da democracia em detrimento da tirania por meio de uma verdadeira campanha de conscientização do público das inúmeras benesses da primeira sobre a segunda. Ou, como apontaram os estudos de Zeitlin (1986), o uso pelos tragediógrafos de Tebas como um espelho negativo de Atenas, ou seja, um espaço onde problemas que poderiam surgir na democracia ateniense eram expostos para a reflexão do público. Verificamos ainda a valorização da religião e das normas comuns entre os Helênicos que passaram a ser tomadas como leis divinas entre os Atenienses. Estas referências a aspectos políticos e jurídicos foram muito bem exploradas pela tradição crítica que se debruçou sobre as tragédias nos últimos anos, da mesma maneira que os aspectos estruturais das tragédias.

Estas verificações acerca da autoctonia expõem a necessidade da realização de mais estudos sobre sua presença e influência em outras tragédias e na organização social, haja vista a teia de relações que ela estabelece com vários outros temas ligados à vida na Grécia Antiga. Um tema cujas relações que nos parecem ainda pouco exploradas no seu âmbito dada a importância que ele revelou ter na religião, na arte e na política. Fica a certeza de que é necessário olhar para as tragédias com um olhar mais demorado sobre o plano mítico que as compõe, indo além dos aspectos naturalmente racionalizáveis, porque há outras possibilidades de leitura que surgem quando vamos além da poética, da história, da política e da filosofia. Fica o desejo de prosseguir nos estudos da autoctonia e das tragédias tebanas pelas possibilidades de abordagem aqui abertas, a fim de ampliar ainda mais o percurso edificante que trilhamos até este momento, o qual parece-nos apenas ter representado o início de uma frutificante caminhada.

BIBLIOGRAFIA

Edições, traduções e comentários

ANTIFONTE.

- *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Luís Filipe Bellintani Ribeiro, 2008 (São Paulo).

APOLODORO.

- *The Library*. Tradução de Sir James George Frazer, 1921 (Cambridge/London).

ARISTÓTELES.

- *Ética a Nicómaco*. Tradução de Manuel J. Carmo Ferreira, 2012 (Porto).
- *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, 2005 (Lisboa).
- *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio, 2010 (Lisboa).
- *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente, 2008 (Lisboa).
- *Constituição dos Atenienses*. Tradução de Delfim Ferreira Leão, 2009 (Lisboa).
- *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, 1998(Lisboa).

ÉSQUILO.

- *Los siete contra Tebas*. Tradução de Carmen Vilela Gallego, 2009 (Salamanca).
- *Os Sete contra Tebas*. Tradução de Evandro Luis Salvador, 2006 (Campinas).
[dissertação de Mestrado]

EURÍPIDES.

- *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2014 (Lisboa)
- *As Suplicantes*. Tradução de José Ribeiro Ferreira, 2012 (Porto Alegre).
- *As Fenícias*. Tradução de Mario da Gama Cury, 2005 (Rio de Janeiro).
- *As Fenícias*. Tradução de Manuel dos Santos Alves, 1975 (Coimbra).

HERÓDOTO.

- *Histórias - Livro I*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Maria de Fátima Silva, 2014 (Lisboa).

HESÍODO.

- *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano, 2009 (São Paulo).
- *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer, 2006 (São Paulo).

HOMERO.

- *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço, 2012a (Lisboa).
- *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço, 2012b (Lisboa).

OVÍDIO.

- *Metamorfozes*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto, 2014 (Lisboa).

PAUSANIAS.

- *Description of Greece*. Tradução de W. H. S. Jones et al, 1918 (Cambridge/London).

PLATÃO.

- *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2014 (Lisboa).

SÓFOCLES.

- *Rei Édipo*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho, 2014 (Lisboa).
- *Antígona*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2012 (Lisboa).
- *Édipo em Colono*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho, 1996 (Coimbra).

TUCÍDIDES.

- *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, 2010 (Lisboa).

Estudos

ANDERSON, Michael J.

- 2005: “Myth”. In: GREGORY, Justina (ed.). *A Companion to Greek Tragedy*, 121-135 (Oxford).

BARBOSA, Leandro Mendonça.

- 2014: *Representações do ctonismo na cultura grega (séculos VIII-V a.C.)* (Lisboa). [dissertação de Doutorado]
- 2011: “O estrangeiro e o autóctone: Dionísio no Mediterrâneo”. In: *Mare Nostrum*, n. 2, 1-21. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dh/leir/marenostrum/marenostrum-v2-2011/marenostrum-ano2-vol2-art2.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2013.

BENJAMIN, Walter.

- 1984: *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet (São Paulo).

BLOK, Josine H.

- 2009: “Gentrifying genealogy: on the genesis of the Athenian autochthony myth”. In: DILL, Ueli; WALDE, Christine (orgs.). *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, 251-275 (Berlin).

BLUNDELL, Sue; WILLIAMSON, Margaret.

- 1998: *The sacred and the feminine in ancient Greece* (London).

BRANDÃO, Junito de Souza.

- 2010: *Mitologia Grega*. Volume II (Petrópolis).

BULFINCH, Thomas.

- 2002: *O livro de ouro da mitologia*. Tradução de David Jardim Júnior (Rio de Janeiro).

BURIAN, Peter.

- 2011: “Athenian tragedy as democratic discourse”. In: CARTER, D. M. *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, 15-45 (Oxford).

BURKERT, Walter.

- 1993: *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro (Lisboa).

CARTLEDGE, Paul.

- 2009: *Ancient Greece: a History in Eleven Cities*, 131-141 (New York).

COSTA, Gilmário Guerreiro da.

- 2014: “O trágico entre o conceito e a ação dramática: alcance e hesitações da filosofia do trágico”. In: COSTA, Gilmário Guerreiro da. *O trágico antigo e o moderno. Ensaios sobre filosofia e literatura* (São Paulo/Coimbra), 19-45.
- 2010: “Tragédia, finitude e os impasses da filosofia do trágico”. In: *Classica*, v. 23, n. 1/2, 42-54. Disponível em: <<http://revista.classica.org.br/index.php/classica/article/view/159>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

CURADO, Ana Lúcia.

– 2008: *Mulheres em Atenas* (Lisboa).

CURY, Mário da Gama.

– 2009: *Sófocles. A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* (Rio de Janeiro).

DANEŠ, Jaroslav.

– 2011: “The political thought of the *Suppliant Women*”. In: *Graeco-Latina Brunensia*, 16, 2, 17-33.

DETIENNE, Marcel; JONES, Elizabeth.

– 2001: “The art of founding autochthony: Thebes, Athens, and old-stock French”. In: *Arion*, third series, v. 9, n. 1, spring-summer, 46-55. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20163827>>. Acesso em: 24 mar. 2014.

DINUCCI, Aldo et al.

– 2013: “Michel Foucault: 2ª Conferência – Parrhesia nas tragédias de Eurípidés [1983]”. In: *Revista Prometeus*, ano 6, n. 13, p. 13-47 (Brasília). Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1551>>. Acesso em: 3 abr. 2014.

ELIADE, Mircea.

– (2000): *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Tradução de Samuel Soares (Lisboa).

FRADE, Sofia.

– 2009: “Tebas: a cidade de Dioniso. O caso de *Héracles* de Eurípidés”. In: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas, Vol. 1. Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*. 29-35 (Coimbra).

FERREIRA, José Ribeiro.

– 2004: *A Grécia Antiga* (Lisboa).

– 1986: “Aspectos políticos nas *Suplicantes* de Eurípidés”. In: *Humanitas* 37-38, 87-121.

FERREIRA, José Ribeiro; LEÃO, Delfim Ferreira.

– 2010: *Dez grandes estadistas atenienses* (Lisboa).

FIALHO, Maria do Céu Zambujo.

– 2011: “Crise política e propaganda ateniense no teatro de Eurípidés”. In: *Cadmo* 21, 141-166.

– 2004: “Creonte de Antígona. Um antimodelo de cidadania”. In: LEÃO, Delfim F.; ROSSETTI, Livio; FIALHO, Maria do Céu G. Z. (eds.). *Nomos – Direito e sociedade na antiguidade Clássica*, 127-138 (Coimbra/Madrid).

- 2000: “Sobre o trágico em *Antígona* de Sófocles. In: JABOUILLE, Victor. *Estudos sobre Antígona* (Lisboa).
- 1996a: *A nau da maldição: estudo sobre “Sete contra Tebas” de Ésquilo* (Coimbra).
- 1992: *Luz e trevas no teatro de Sófocles* (Coimbra).

FOLEY, Helene.

- 1982: “The female intruder reconsidered: women in Aristophanes’ *Lysistata* and *Ecclesiazusae*”. In: *Classical Philology*, v. 77, n. 1, 1-21. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/269802>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

FORTUNA, Marlene.

- 2005: *Dioniso e a Comunicação na Hélade: o mito, o rito e a ribalta* (São Paulo).

FRITZ, Kurt von.

- 2007: “The character of Eteocles in Aeschylus’ *Seven Against Thebes*”. In: LLOYD, Michael (ed.). *Aeschylus*, 141-173 (New York).

GAMBLE, R. B.

- 1970. “Euripides’ ‘Suppliant Women’: decision and ambivalence”. In: *Hermes*, 98. Bd., H. 4, 385-405. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4475654>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

GARLAND, Robert.

- 1985: *The greek way of death* (London).

GOFF, Barbara.

- 1995: “The women of Thebes”. In: *The Classical Journal*, v. 90, n. 4, 353-365. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3297827>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

GOULD, John.

- 1980: “Law, custom and myth”. In: *The Journal of Hellenic Studies* 100, 38-59. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/630731>>. Acesso em: 14 jun. 2014.

GRAVES, Robert.

- 2005: *Os Mitos Gregos*. Tradução de Fernanda Branco. (Lisboa).

GREGORY, Justina.

- 2005: “Euripidean tragedy”. In: GREGORY, Justina (ed.). *A companion to Greek tragedy*, 251-270 (Oxford).

GRIFFIN, J.

- 1998: “The social function of Attic tragedy”. In: *The Classical Quarterly* 48, 39-61.

GRIMAL, Pierre.

- 2005a: *A mitologia grega*. Tradução de Victor Jabouille (Rio de Janeiro)
- 2005b: *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille (Rio de Janeiro).

GUIMARÃES, Joana.

- 2011: *Suicídio Mítico – Uma luz sobre a Antiguidade Clássica* (Coimbra).

HALL, Jonathan.

- 2000: *Ethnic identity in Greek antiquity* (Cambridge).

HARD, Robin.

- 2004. “The mythical history of Thebes”. In: HARD, Robin. *The Routledge handbook of Greek mythology*, 294-335 (New York).

HERRMANN, Fritz-Gregor.

- 2013: “Eteocles’ decision in Aeschylus’ *Seven against Thebes*”. In: CAIMS, Douglas (ed.). *Tragedy and Archaic Greek Thought*, 39-80 (Oxford).

HIRATA, Filomena Yoshie.

- 2002: “O saber de Teseu n' *As Suplicantes* de Eurípides”. In: *Synthesis*, 9, 11-20. Disponível em: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.288/pr.288.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2014.

HUMPHREYS, Sally.

- 1983: *The family, women and death – comparative studies* (London).
- 1980: “Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?”. In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 100, 96-126. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/630735>>. Acesso em: 10 mar. 2014

JABOUILLE, Victor.

- 1999: “O mito de Antígona”. In: JABOUILLE et al. *Estudos sobre Antígona* (Lisboa).

KAUFMANN, Walter.

- 1992: “Homer and the birth of tragedy”. In: KAUFMANN, Walter. *Tragedy and Philosophy*, 136-162 (Princeton).

KIRKWOOD, G. M.

- 1954: “The dramatic role of the chorus in Sophocles”. In: *Phoenix*, v. 8, n. 1, 1-22.

KITTO, H. D. F.

- 2011: *Greek Tragedy - a literary study* (London/New York).

- 1990a: *A tragédia Grega. Volume I*. Tradução de José Manuel Coutinho e Castro (Coimbra).
- 1990b: *A tragédia Grega. Volume II*. Tradução de José Manuel Coutinho e Castro (Coimbra).
- 1990c: *Os Gregos*. Tradução de José Manuel Coutinho e Castro (Coimbra).

KNOX, Bernard M. W.

- 1966: *The Heroic Temper – Studies in Sophoclean Tragedy* (Berkeley/Los Angeles).

KRISTENSEN, W. B.

- 1992: *Life out of Death. Studies in the Religions of Egypt and Ancient Greece* (Louvain).

LANNI, Adriaan.

- 2013: “‘Verdict most just’: the modes of classical Athenian justice”. In: *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 16, n. 2, 277-321.

LEÃO, Delfim Ferreira.

- 2001: *Sólon: Ética e política* (Lisboa).
- 2005a: “Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária”. In: FIALHO, Maria do Céu et al (coords). *Génese e consolidação da ideia de Europa - Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*, 43-75 (Coimbra).
- 2005b: “O horizonte legal da *Oresteia*: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago”. In: *Humanitas* 57, 3-38.
- 2010: “Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas democrática”, *Cadmo* 20, 445-464.
- 2011: “Autoctonia, filiação legítima e cidadania no *Íon* de Eurípides”, *Humanitas* 63, 105-122.
- 2012a: *A globalização no mundo antigo: do polites ao kosmopolites* (Coimbra).
- 2012b: “The myth of autochthony, Athenian citizenship and the right of *enktesis*: a legal approach to Euripides’ *Ion*”. In: *Symposium* 2011, 135-152.

LEITE, Priscilla Gontijo.

- 2014: *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (São Paulo/Coimbra).

LESKY, Albin.

- 2005: *A tragédia grega*. Tradução de Jacob Guinsburg (dir.) (São Paulo).
- 1957: “Sul problema del trágico”. In: *Dioniso*, v. 20, n. 3-4, 3-29.

LLOYD-JONES, Hugh.

- 1959: “The end of the Seven against Thebes”. In: *The Classical Quaterly, New Series*, v. 9, n. 1, 80-115.

MARÇAL, Márcia Romero.

- 2009: “A tensão entre o fantástico e o maravilhoso”. In: *Fronteiraz*, n. 3. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/12541>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

MARTINEZ, Ana Carina de Blanco Magalhães.

- 2013: *Ofélia como ficção do autorretrato* (Lisboa). [dissertação de Mestrado]

MICHELINI, Ann N.

- 1994: “Political themes in Euripides’ Suppliants”. In: *The American Journal of Philology*, v. 115, n. 2, 219-252. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/295300>>. Acesso em: 13 mai. 2014.

MIGUEL MORA, Carlos de.

- 2005: “Considerações sobre a justiça criminal no mundo greco-romano”. In: *Vt par delicto si poena: crime e justiça na Antiguidade*, 7-20 (Aveiro).

MILLER, Michael James.

- 1982: *The Athenian Autochthonous Heroes from the Classical to the Hellenistic Period* (Harvard). [dissert. polic.]

MITCHELL, Robin N.

- 1991: “Miasma, mimesis, and scapegoating in Euripides’ *Hippolytus*”. In: *Classical Antiquity*, v. 10, n. 1, 97-122.

MOERBECK, Guilherme Gomes.

- 2007: “As Grandes Dionísias e a ordem cívica na Atenas do século V a.C.”. In: *Cantareira*, v. 3, n. 3, ano 4, jul. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/mat/art11.htm>>. Acesso em: 16 mai. 2014.

MONTANELLI, Indro.

- 2003: *História dos Gregos*. Tradução de Margarida Periquito (Lisboa).

MORRIS, Ian.

- 1992: *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (New York).

MOSSÉ, Claude.

- 1999: *O cidadão na Grécia Antiga*. Tradução de Rosa Carreira (Lisboa).

MOURÃO, Luis.

- 2010: “Vergílio Anacoluto: o trágico em *Nitido Nulo*”. In: ANACLETO, Marta Teixeira; OLIVEIRA, Fernando Matos (orgs.). *O trágico*, 75-90 (Coimbra).

NELSON, Robert J.

- 1963: “Tragedy and the tragic”. In: *Arion*, v. 2, n. 4, 86-95.

NIMIS, Stephen.

- 2007: “Autochthony, misogyny, and harmony: *Medea* 824-45”. In: *Arethusa*, v. 40, n. 3, outono, 397-420.

ORWIN, Clifford.

- 1980: “Feminine justice: the end of the *Seven against Thebes*”. In: *Classical Philology*, v. 75, n. 3, 187-196.

PACHECO, Antônio de Pádua.

- 2009: *A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia* (São Paulo). [dissertação de Mestrado]

PARKER, Robert.

- 1985: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek religion* (New York).

PEREIRA, Isidoro.

- 1998: *Dicionário Grego-Português e Português-Grego* (Braga).

PEREIRA, Maria Helena da Rocha.

- 2014a. “Enigmas em volta do mito”. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos sobre a Grécia Antiga*, 7-16 (Coimbra). [Originalmente publicado em *Actas do Symposium Classicum I Bracaraense*, Braga, 2000, 13-26]
- 2014b. “Sentido de amor à terra pátria entre os Gregos”. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos sobre a Grécia Antiga*, 429-437 (Coimbra). [Originalmente publicado em *Nova Renascença*, Porto, 1985, 212-219]
- 2014c. “As origens da tragédia grega”. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos sobre a Grécia Antiga*, 279-283 (Coimbra). [Originalmente publicado em *Teatro 5*, Boletim do Teatro Universitário do Porto, Porto, 1966, 3-7]

PEREIRA, Miguel Baptista.

- 1991: “Sobre o Trágico”. Separata de: *Medeia no drama antigo e moderno*, 237-241 (Coimbra).

PHILLIPS, David D.

- 2013: *The Law of Ancient Athens* (Michigan).

PLAS, Maaïke van der.

- 2014: *Dead and Unburied: an Analysis of Issues of Power in Three Burial Conflicts in Greek Tragedy* (Leiden). [dissertação de Mestrado]

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira.

- 2002: “Um testamento ideológico: *As Bacantes* de Eurípides. In: *Humanitas* 39-40, 25-41.

REMOUNDOU-HOWLEY, Anastasia.

- 2010: “Rehearsing instabilities in Aidan Carl Mathews’ *The Antigone*”. In: SILVA, Maria de Fátima; MARQUES Susana Hora (eds). *Tragic Heroines on Ancient and Modern Stage*, 37-61 (Coimbra).

RIBEIRO, Tatiana Oliveira.

- 2005: ὄλβος: *uma discussão axiológica nas Histórias de Heródoto* (Rio de Janeiro). [dissertação de Mestrado]

ROMILLY, Jacqueline de.

- 2008: *A Tragédia Grega*. Tradução de Leonor Santa Bárbara (Lisboa).

ROSIVACH, Vincent J.

- 1987: “Autochthony and the Athenians”, In: *The Classical Quaterly* 37, 294-306.
- 1977: “Earthborns and Olympian: the parodos of the *Ion*”, In: *The Classical Quaterly* 27, n. 2, 284-294.

ROY, James.

- 2014: “Autochthony in Ancient Greece”. In: McINERNEY, Jeremy (org.). *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, 241-255 (Oxford).

SALVADOR, Evandro Luis.

- 2013: “O conflito entre os espaços externo e interno na tragédia *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo”. In: *Alétheia*, v. 1/1, 92-100.

SANTOS, José Trindade.

- 1995: “Antígona: a mulher e o homem”. In: *Humanitas* 47, 115-138.

SANTOS, José Gabriel Trindade.

- 2012: “Morte e vida na *Antígona* de Sófocles”. In: *Archai*, n. 8, 21-25. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/7604>>. Acesso em: 13 mar. 2014.
- 1999: “A natureza e a lei: reflexos de uma polêmica em três textos da Grécia Clássica. In: JABOUILLE, Victor et al. *Estudos sobre Antígona*, 77-111 (Lisboa).

SANTOS, Sandra Ferreira dos.

- 2010: “Ritos funerários na Grécia Antiga: um espaço feminino”. In: *I Congresso Internacional de Religião Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, 348-365 (Rio de Janeiro). Disponível em:

<<http://www.nea.uerj.br/Anais/coloquio/sandraferreira.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2014.

SAXONHOUSE, Arlene W.

- 2005: “Another Antigone: the emergence of the female political actor in Euripides’ *Phoenician Women*”. In: *Political Theory*, v. 33, n. 4, 472-494. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30038437>>. Acesso em: 13 mar. 2014.

SCODEL, Ruth.

- 2005: “Sophoclean tragedy”. In: GREGORY, Justina (ed.). *A Companion to Greek Tragedy*, 233-250 (Oxford).

SEAFORD, R.

- 2000: “The social function of Attic tragedy: a response to Jasper Griffin”. In: *The Classical Quarterly* 50, 30-44.

SEGAL, Charles Paul.

- 2001: *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge* (New York/Oxford).
- 1964: “Sophocles’ praise of man and the conflicts of the *Antigone*” In: *Arion – A Journal of Humanities and the Classics*, v. 3, n. 2, 46-66 (Boston). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20162903>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

SERRA, José Pedro.

- 2006: *Pensar o trágico* (Lisboa).

SILVA, Maria de Fátima Sousa.

- 2010: “Poeta, criação e público. A noção de trágico nos criadores teatrais atenienses”. In: ANACLETO, Marta Teixeira; OLIVEIRA, Fernando Matos (orgs). *O Trágico*, 25-45 (Coimbra).
- 2007: “Bacantes de Eurípides. Símbolos em confronto”. In *Synthesis 14*, 11-30. Disponível em: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.407/pr.407.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2014.
- 2005a: *Ensaio sobre Eurípides* (Lisboa).
- 2005b: *Ésquilo: o primeiro dramaturgo europeu* (Coimbra).

SOARES, Carmen Isabel Leal.

- 2003: *A morte em Heródoto: valores universais e particulares étnicos* (Lisboa).

SOMMERSTEIN, Alan H.

- 2002: *Greek drama and dramatists* (London/New York).

SOURVINOU-INWOOD, Christiane.

- 2010: *Masculino e Feminino, Público e Privado, Antigo e Moderno*. Tradução de Heloísa C. de S. Carvalho. Disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/traducoes/sourvino_masculino_e_feminino.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2014.

STEWART, Celina.

- 2000. “Nicole Loraux. The benefits of autochthony”. In: STEWART, Celina. *Nicole Loraux. Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*, 13-27 (Cornell).

SZONDI, Peter.

- 2004: *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind (Rio de Janeiro).

TOHER, Mark.

- 2001: “Euripides’ ‘Supplices’ and the Social Function of Funeral Ritual”. In: *Hermes* 129, Bd., H. 3, 332-343. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4477442>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

TORRANO, Jaa.

- 2001: “A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo”. In *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, n. 3, 7-23.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen.

- 2004: “Oikos”. In: LEÃO, Delfim F.; ROSSETTI, Livio; FIALHO, Maria do Céu G. Z. (eds.). *Nomos – Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, 141-151 (Coimbra/Madrid).

UGOLINI, Gherardo.

- 1998: “L’immagine di Atene e Tebe nell’“Edipo a Colono” di Sofocle”. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, v. 60, n. 3, 35-53. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20546554>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

VALDÉS GUÍA, Miriam.

- 2006: “Apolo Patroos, el ancestor de los atenienses y las tribus jónicas”. In: PLÁCIDO, Domingo et al (coords.). *La construcción ideológica de la ciudadanía*, 129-145 (Madrid).
- 2008: *El nacimiento de la autoctonia ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* (Madrid).

VERNANT, Jean-Pierre.

- 2008a: “Tensões e Ambigüidades na Tragédia Grega”. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Jacob Guinsburg (dir.), 8-24 (São Paulo).
- 2008b: *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian (Rio de Janeiro).

- 2008c: “O Dioniso Mascarado das *Bacantes* de Eurípides”. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Jacob Guinsburg (dir.), 335-360 (São Paulo).
- 2008d: “O Sujeiro Trágico: Historicidade e Transistoricidade”. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Jacob Guinsburg (dir.), 211-219 (São Paulo).

VIANA, Mafalda de Oliveira.

- 1999: “Sobre o trágico”. In: *Clássica*, n. 23, 107-112.

VIDAL-NAQUET, Pierre.

- 2008: “Os Escudos dos Heróis. Ensaio sobre a Cena Central dos *Sete contra Tebas*”. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Jacob Guinsburg (dir.) (São Paulo).

VIEIRA, Trajano.

- 2000: “Édipo: entre a razão e o *daimon*”. In: *Revista USP*, n. 46, 88-96.

WALLACE, Nathaniel O.

- 1979: “*Oedipus at Colonus: The Hero in His Collective Context*”. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, v. 3, 39-52. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20538597>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

ZACHARIA, Katerina.

- 2003: *Converging Truths: Euripides’ Ion and the Athenian Quest for Self-definition* (London).

ZEITLIN, Froma.

- 1990: “Patterns of Gender in Aeschylean Drama: *Seven against Thebes* and the Danaid Trilogy”. In: GRIFFITH, M.; MASTRONARDE, D. J. (eds). *Cabinet of the Muses*, 103-115 (Berkeley). Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/2j81390f>>. Acesso em: 19 mai. 2014.
- 1986: “Thebes: theater of self and society in Athenian drama”. In: *Greek Drama and Political Theory*, 101-141 (Los Angeles).

ZUCHELLI, Bruno.

- 1966: “Recenti teorie sull’origine della tragedia e del tragico”. In: *Paideia*, ano 21, n. 4, 197-215.

ZUNTZ, Günther.

- 1955: *The Political Plays of Euripides* (Manchester).