

A EXPERIÊNCIA ISONÔMICA ATENIENSE NA TRAGÉDIA GREGA

Matheus Barros da Silva

Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Bolsista CAPES

matheusbarros.dasilva@gmail.com

Resumo

Os gregos não apenas inventaram palavras como “democracia” e “política” e “cidadania”. Palavras, como indicara Cornelius Castoriadis, nunca são apenas palavras. Ensejam e trazem um mundo de referências e valores que se efetivam concreta e socialmente (Castoriadis, 2002, p.184). Quer dizer, para além de palavras, os gregos antigos criaram uma singular forma de convívio social. Nesse sentido, é o conteúdo social daqueles conceitos apresentados que me interessa e de que forma são problematizados e representados pelo drama trágico grego. Com efeito, ao longo do artigo busco compreender o impacto da experiência democrática no teatro grego e sua reverberação junto ao público de cidadãos-espectadores.

Palavras-chave: Atenas; Tragédia; Política.

Abstract

The Greeks didn't just invent words like “democracy” and “politics” and “citizenship.” Words, as Cornelius Castoriadis had indicated, are never just words. They give rise to and bring a world of references and values that are concretely and socially effective (Castoriadis, 2002, p.184). In other words, beyond words, the ancient Greeks created a unique form of social interaction. In this sense, it is the social content of those concepts presented that interests me and how they are problematized and represented by Greek tragic drama. Indeed, throughout the article I seek to understand the impact of the democratic experience in Greek theater and its reverberation among the public of citizen-spectators.

Keywords: Athens; Tragedy; Politics.

Prática e reflexão Isonômica na Grécia Antiga

De acordo com Ellen Wood a democracia antiga – de Atenas – está fundamentada no radical alargamento do status de cidadão a todos aqueles considerados legítimos atenienses. Assim, esse movimento representou a dinâmica “[...] de elevação do demos à condição de cidadania” (WOOD, 2006, p. 177).

Desde os textos de Karl Marx dedicados às formações sociais pré-capitalistas, compreende-se que em tais sociedades os camponeses constituem a principal classe produtora. Porém, a apropriação da produção – que é feita pelo proprietário ou pelo Estado – assume a estrutura do que é possível de classificar por “[...] propriedade politicamente constituída [...]” (WOOD, 2006, p. 162). Essa forma de propriedade é arrancada às classes produtoras a partir de diversos mecanismos de extração e dependência política e jurídica. Mas o que marca de

forma geral essa extração de riqueza é a coação direta, que se materializa em forma de trabalho imposto como dívida, servidão, escravidão, relações tributárias e corveias. Esse tipo de modo de produção é hegemônico nas civilizações avançadas do mundo antigo, essa forma de Estado modelar é aquela que Samir Amin, em seu *O Desenvolvimento Desigual* (1973), chamou de Modo Tributário de Produção. Aqui há um aparelho governante que se sobrepõe às comunidades das classes campesinas-artesanais produtoras diretas, lhes dominando e extraindo a mais-valia do trabalho excedente a partir dos aparelhos de Estado (AMIN, 1976, p. 15).

O próprio mundo grego chegou a conhecer um tal modo de produção tributário, quando da civilização palaciana creto-micênica da Idade do Bronze. É também nesse mundo grego, mas entre os séculos VIII e IV AEC que uma nova forma de organização do convívio social emerge, e encontra seu estágio mais avançado no V século AEC na pólis de Atenas. Refiro-me à prática política e isonômica, que é organicamente vinculada a essa vida pública que marca o sistema políade.

A Grécia arcaica – século VIII – VI AEC – é o momento de início e afirmação da pólis grega, aquele em que se dá “[...] muito rapidamente a diminuição do poder dos reis e um controle reforçado dos nobres sobre o conjunto social e político” (Trabulsi, 2001, p. 58). É, ainda José Antonio Dabdab Trabulsi que descreve o quadro histórico da pólis em seu momento de afirmação:

O surgimento da polis havia estabelecido a supremacia social e política das grandes famílias aristocráticas. O fim das monarquias viu o estabelecimento do monopólio dos nobres sobre os assuntos coletivos, com controle das magistraturas da cidade, da justiça e da religião. O equilíbrio a cidade era, nesse momento, o equilíbrio entre géne aristocráticos. A base do poder nobre era o controle da terra em sua maior parte. As relações sociais de produção nos campos asseguravam o enquadramento das massas rurais. O desenvolvimento insuficiente das aglomerações urbanas limitava a criação de interesses divergentes em relação aos dos aristocratas (TRABULSI, 2001, p. 68).

A caracterização feita acima por Trabulsi, retoma a análise de Marcel Detienne que demonstra que justamente nos círculos da aristocracia militar grega – e principalmente ateniense – fora elaborado formas de organização política que serão cada vez mais alargados ao conjunto daqueles que detém a condição de cidadania (DETIENNE, 1965, p. 432). A singularidade a pólis grega é ressaltada por Ellen Wood:

A pólis grega quebrou o padrão geral das sociedades estratificadas de divisão entre governantes e produtores, especialmente a oposição entre Estados apropriadores e comunidades camponesas subjugadas. Na comunidade cívica, a participação do produtor – especialmente na democracia ateniense – significava um grau sem paralelos de liberdade dos modos tradicionais de exploração, tanto na forma de obrigação por dívida ou de servidão quanto na de impostos (WOOD, 2006, p. 163).

O que a pólis democrática grega realiza é um corte político, econômico, social e cultural com todas outras formas de civilização do mundo antigo. Inclusive com as formas de “[...] Estado anteriores a ele na Grécia durante a Idade do Bronze” (WOOD, 2006, p. 163). A pólis inaugura a figura do cidadão ativo, não mais súdito a um Estado que se apropria da produção de forma burocrática via um pesado sistema de extração do trabalho excedente.

Sobre o cidadão da pólis democrática, é interessante notar o verbo πολιτεύω [*politeiō*], que pode ser traduzido como “viver como cidadão” ou “ser cidadão livre”. Também, o mesmo verbo implica a ideia de desempenhar a função de governar. Assim, tem-se ἐλευθερία [*eleuthería*] como a palavra que designa o conceito grego de liberdade. De acordo com Émile Benveniste, nesse termo se encontra o radical indo-europeu *leudh-*. Seguindo Benveniste, esse radical indica crescimento, desenvolvimento, e implica a ideia de pertencimento a um grupo cujas raízes étnicas são bem delineadas (BENVENISTE, 1995, p. 317-320). A explicação filológica de Benveniste anuncia que a noção de liberdade grega não é aquela constitutiva do mundo moderno. Esse último é marcado por divisas como a “liberdade de ir e vir”, pela ideia de que o cidadão moderno privado é senhor de sua propriedade. Para o caso do cidadão grego livre:

[...] diz de um homem bem colocado no mundo pelo fato de ter raízes, de ter uma identidade que lhe é dada por seu géno, ou, quando da emergência das pólis gregas no século VI a. C., por ser de raça grega e ter cidadania exatamente por isso. Ser livre é, então, pertencer a um solo próprio, crescer e desenvolver-se a partir de um grupo como extensão de sua pessoa, o que possibilita reconhecer-se como partícipe grupal em grau tão endógeno, que a instância do “eu” – como se pode dizer – só surge enquanto parte constitutiva da identidade grupal (GAZOLLA, 2011, p. 99-100).

Assim, o mundo da política para os gregos diz respeito a um tipo de engajamento requerido aos cidadãos que os coloca em uma participação direta no movimento da ordenação governamental da pólis. A ideia de um governo representativo não faria sentido diante do sistema isonômico grego. Sobre isso, Paul Veyne propõe uma metáfora interessante: para o autor, o cidadão da democracia antiga se aproximaria do militante de um moderno partido político, que vive de forma direta e intensa a vida e as tarefas do e pelo partido (VEYNE, 1984, p. 57). A política, enquanto âmbito social, claramente não é criação grega, existe desde que humanos vivem de forma coletiva. Mas os gregos inventaram A POLÍTICA, que de certa forma é a nossa, a que está fundamentada nas noções de cidadão e participação popular. E, também, essa invenção grega possui uma reflexão sistemática sobre as estruturas de poder e autoridade

e a criação de uma teoria política (TRABULSI, 2001, p. 82; FINLEY, 1988, p. 27). Assim, como coloca Moses Finley:

Afinal de contas foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política – a arte de decidir através da discussão pública – e, então, de obedecer às decisões como condição necessária da existência social civilizada (FINLEY, 1988, p. 26-27).

No grego antigo, isso fica expresso em fórmulas muito concretas. Na pólis grega, tudo aquilo que dizia respeito à própria cidade era pensado como *ἐς τὸ χοινόν* [*es tò khoinón*] e *ἐς τὸ μέσον* [*es tò méson*]. Quer dizer, postos sob domínio público e ao centro da comunidade de cidadãos. Sobre isso, Jean-Pierre Vernant afirma:

O recurso a uma imagem especial para exprimir a consciência que um grupo humano toma de si mesmo e o sentimento de sua existência como unidade política não tem simples valor de comparação. Refletem o advento de um espaço social inteiramente novo. As construções urbanas não são mais, com efeito, agrupadas como antes em torno de um palácio real, cercado de fortificações. A cidade está agora centralizada na Ágora, espaço comum, sede da Hestia Koiné, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral (VERNANT, 2013, 50-51).

Na Atenas clássica dá-se a construção social e cultural de um espaço público que se vincula organicamente à emergência de um âmbito político de exercício da liberdade e cidadania. A concretização desse ideal – que como todo ideal se concretiza de forma nuançada incompleta e complexa – dava-se pela participação ativa e direta dos cidadãos no espaço público, “[...] no poder que possuíam de comandar, deliberar, decidir e julgar. O espaço privado ficava ligado à individualidade e à vida doméstica” (THEML, 1998, p. 22). Para Edith Hall, a criação da política e do convívio e prática isonômicos configuram uma verdadeira revolução intelectual, social e cultural, que de forma indelével marcou a experiência histórica do mundo antigo em diante (HALL, 2015, p. 121). Sobre a posição ocupada pela política e prática isonômica na vida social e cultura dos gregos, Christian Meier diz:

La política era, para la gran massa de ciudadanos, la única parte de su vida que superaba al mundo concreto de las relaciones domésticas, de parentesco o de vecinidad, así como al de las pequeñas comunidades de culto. Era la única esfera em la que no actuaban solamente como personas privadas, el único dominio donde tomaban parte em una singular solidaridad en esse dominio (MEIER, 1985, p. 17).

É tempo de encaminhar o encerramento dessa seção. Aqui, procurei trazer à discussão o sentido que assumiu a construção da política, da cidadania e da prática isonômica no mundo grego. A passagem acima de Meier faz lembrar do corte que há entre a democracia antiga e moderna. Nessa última, é o “reino” do privado que funda a moderna noção de cidadania (BOBBIO, 1988, p. 8), já que a “[...] a modernidade constrói a sua concepção política a partir dos indivíduos” (GONÇALVES, 1998, p. 63). A democracia antiga – a ateniense – se construía

a partir da coletividade dos cidadãos. Aqui, a política é eminentemente atividade pública e coletiva, sem a diferenciação entre aparelhos de Estado e corpo cívico (CASTORIADIS, 1986, p. 298). Assim, na pólis democrática criada pelos gregos, os cidadãos são chamados à ação e não deve haver espaço para a apatia política. Isso coloca a questão da ação e autonomia política no centro do debate cultural grego. No seguimento do texto será observado como a tragédia tematiza essa problemática.

A experiência Isonômica em cena

Seria uma tarefa fadada ao fracasso tentar abarcar todos os aspectos que conformam o teatro grego como fato histórico. Diante dessa impossibilidade, foco-me naquilo que da tragédia grega dialoga de forma próxima à problemática da exposição realizada até agora.

A tragédia é expressão estética e teatral da democracia ateniense no século V AEC. Porém, o teatro, a tragédia e o culto de Dioniso tornam-se protagonistas com as políticas promovidas por uma tirania: a de Pisístrato em Atenas. De forma muito simplificada, o que marca a experiência tirânica – não apenas a de Atenas – é que sua emergência se dá apoiando-se nas classes baixas e médias e opondo-se à aristocracia. Ainda que o tirano invariavelmente venha das fileiras aristocráticas.

Contudo, a tirania de Pisístrato, suas realizações, e dentre essas, as reformas religiosas que levaram à introdução do culto de Dioniso na estrutura oficial da cidade miravam a camada social campesina. Esse quadro teria feito Pisístrato ter na camada camponesa uma potencial força de apoio, e do mesmo modo, os campesinos percebiam na figura do tirano um ponto de possibilidade de melhores condições. Segundo José Antonio Dabdab Trabulsi:

Mudando o equilíbrio religioso vigente, o tirano podia mais facilmente intervir nas práticas judiciais para torná-las menos favoráveis aos nobres. É neste quadro de “interdependência” entre religião e justiça que podemos compreender de que maneira a instituição dos juízes locais, no campo ático, respondia ao mesmo objetivo de centralização e fortalecimento do que era “comum”, limitando o poder local dos nobres (TRABULSI, 2004, p. 93).

Resulta desse movimento a emergência de um determinado espírito comunitário; como aponta Moses Finley, esse espírito de comunidade, emergente com a tirania está patente em grandes obras públicas e mesmo nas Grandes Dionisíacas da época (FINLEY, 1999, p. 39). Florenzano aponta que esse período é de um novo reordenamento e rearranjo políade, que se dá pela formação de um discurso visual de reestruturação e monumentalização da pólis empreendido pela tirania (FLORENZANO, 2011, p. 45). Como aponta Almeida:

Neste novo reordenamento da pólis estão inseridos o teatro e o dionisismo com suas festas, a terem um papel relevante no cenário políade da Grécia e do Ocidente grego. Dentro deste novo modelo urbanístico os tiranos matizam com novas cores os festivais rurais tradicionais; transferem objetos de culto para centros urbanos, instituindo assim grandes festivais citadinos (ALMEIDA, 2014, p. 90-91).

A integração do culto de Dioniso à cidade não só representa um momento singular na história religiosa de Atenas, mas também é um aspecto fundamental em sua história social. A formalização efetiva do culto de Dioniso em Atenas se dá com a criação da Grande Dionisíaca.

[...] o governo reconheceu oficialmente o culto de Dioniso (até então mantido amplamente marginalizado do Panteão olímpico, a julgar pelas principais fontes) e assim o fez justamente para solapar a exclusividade dos cultos aristocráticos regionalistas. Tal esmorecimento dos particularismos religiosos a partir do culto ao deus do vinho seria implementado de modo ainda mais vigoroso a partir da instituição dos concursos dramáticos no festival das Grandes Dionísias [...] (SILVA, 2019, p. 49).

Assim, Trabelsi coloca:

A evolução do dionisismo ateniense no século VI me parece, portanto, o esforço mais importante na sua integração à cidade. [...] Rural, e não citadino, além disso, o dionisismo era a corrente mais dificilmente recuperável pela cidade aristocrática. A polis, atribuindo-lhe santuários e teatros, de certa maneira o aprisiona, dando-lhe lugares. A obra da tirania ateniense se apresenta, assim, na longa duração, como o maior esforço possível no processo de reelaboração da ideologia aristocrática, em vistas de sua permanência no século V e além dele (TRABELSI, 2004, p. 100).

A entrada e incorporação de Dioniso e seu culto se realizou em um contexto de pressões das camadas populares que naquela altura começavam a deter relevo social, e na luta pela diminuição dos privilégios aristocráticos. A tragédia em si mesma existe em sua forma acabada apenas no século V AEC, quando não mais havia tirania na cidade ateniense, mas o contrário, tinha vida a democracia. Sobre isso segue-se as indicações de Maria Beatriz Borba Florenzano:

O resultado material, concreto, passível de observação direta por especialistas e por leigos nos inúmeros sítios arqueológicos atuais, mostra que o discurso material monumentalizado deixado pelos tiranos e aquele deixado por uma pólis democrática como Atenas são discursos idênticos. Minha hipótese é que a contribuição dos governos autocráticos do período arcaico grego – sobretudo dos governos denominados de tiranias pelos próprios gregos – para a configuração material da pólis, para a criação de formas de expressão material da identidade políade, foi fundamental. Em outras palavras, parece-me que a pólis grega da época clássica apropriou-se de formas materiais de expressão identitária vinculadas inicialmente às tiranias (FLORENZANO, 2011, p. 47).

Se antes tais feitos se prestavam a refletir o poder da instituição dos tiranos, na pólis democrática são reelaborados a fim de a cidade demonstrar seu vigor e identidade social e cultural. Assim, o teatro, as festas dionisíacas e a tragédia são postos à serviço da cidade

clássica. A tragédia no século V AEC se liga à cidade como espaço de trabalho das ideias que se vinculam ao modelo democrático de política. Simon Goldhill aponta:

Que o advento do drama festival do século V é político (no sentido mais lato do termo), que seus rituais específicos e linguagem são integralmente democráticos, é um ponto de partida muito recente na escrita sobre a tragédia. Isso não significa que as peças seguem alguma linha partidária democrática ingenuamente concebida, ao contrário o festival em si, em sua organização e estrutura – a despeito de suas primeiras origens e posteriores desenvolvimentos – é no século V, inteiramente uma instituição da pólis democrática, que os dramas constantemente refletem sua origem em um ambiente político do século V. Os rituais pré-encenação, o financiamento, a administração do festival, o estabelecimento e mesmo os lugares da audiência, são marcadamente representativos dos ideais e práticas da democracia, e constitui o teatro como uma instituição análoga ao Tribunal e Assembleia, três grandes instituições para a exibição dos logoi na cidade das palavras (GOLDHILL, 2000, p. 35).

Goldhill reforça a visão da tragédia como instituição da cidade, mantendo uma relação orgânica. O autor considera a tragédia no mesmo nível de importância social e simbólica de outras estruturas póliades, como o tribunal e a assembleia.

A tragédia é arte política, no sentido que Christian Meier desenvolve o conceito em seu livro *De la Tragédie Grecque comme Art Politique* (1991). Recorde-se que a tragédia é coetânea à emergência da dinâmica da pólis. Nessa perspectiva tanto Jean-Pierre Vernant, como Pierre Vidal-Naquet compreendem a tragédia como espaço de problematização das estruturas póliades. O teatro de Dioniso durante as representações se converte em “uma espécie de assembleia ou de tribunal popular”, que tem por matéria e objetivo realizar um escrutínio do “pensamento social próprio da cidade no século V” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2015, p. 65). Caberia à tragédia, segundo Christian Meier:

Repor, incessantemente, o novo dentro do antigo, pensar o novo em conjunção ao antigo, e, assim fazendo, preservar vivas as velhas interrogações, os planos sombrios da realidade, fazendo-os entrar, sob uma nova figuração, no mundo novo; assim, de promover a formação deste saber ao qual o ser humano costuma se referir, melhor dito, de prover a base mental do político: a tragédia revivendo, regenerando e desenvolvendo o fundamento ético da política (MEIER, 1991, p. 57).

Esta tensão entre o novo e antigo que Meier procura evidenciar é resultado de transformações e experimentações ocorridas na pólis clássica. A tragédia grega é um evento cívico-religioso, com sensível peso na vida social dos atenienses (MARSHALL, 2000, p. 18). O trágico como manifestação simbólica e cultural faz circular no tecido social emoções, ideais, valores e mesmo sensibilidades de seu momento. A relação que a tragédia empreende com a pólis se trata de uma postura e função de colocar a cidade diante de si mesma. Não de forma panfletária, nem mesmo atuando como mero espelho de seu contexto. Concordando com Pierre

Vidal-Naquet, é verdade que a tragédia é um espelho, mas um espelho quebrado, que em suas ranhuras e estilhaços revela as tensões e descompassos que a cidade vive em sua dimensão histórica (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 182-183). Assim, se no século V AEC a tragédia parece em alguma medida se distanciar do dionisismo; por outro lado seu contexto ritualístico, sua presença como elemento fundamental nas Grandes Dionisiacas não permite que afirmemos uma radical separação entre os campos da religião e da política no contexto helênico.

A tragédia, ao ser produto da prática democrática também é espaço de debate desse modelo de convívio social. Essa dinâmica possui uma função paidêutica, do drama trágico junto aos espectadores-cidadãos. Sobre essa questão, Jaa Torrano coloca:

A tragédia é o grande momento da educação pública em que a cidade atualiza a tradição e apresenta atualizados os seus valores e as suas referências aos seus cidadãos. A tragédia não oferece modelos de conduta, mas mostra conflitos, contradições, erros de avaliação e obstinações fatídicas, que estimulam a reflexão e põem em questão os paradigmas tradicionais, os heróis mitológicos, personagens da epopeia, são colocados no contexto e na perspectiva do Estado democrático de Atenas, numa sobreposição de épocas, de instituições e práticas sociais, que por um lado ressaltam a inadequação de certas condutas aristocráticas – como a soberbia (*hýbris*), a ousadia (*tólma*) e a obstinação (*authadía*) – e, por outro lado, reatualizam outros valores tradicionais, comunicando-lhes um novo sentido e novas ressonâncias, eminentemente democráticas – como a moderação (*sophrsýne*) e a prudência (*phrónesis*) (TORRANO, 2019, p. 97).

Trabalhando com matéria mítica, com aqueles referenciais da poesia épica de Homero, na tragédia os heróis e seu código de valores e conduta são problematizados e depurados pelo olhar do cidadão, pelas estruturas da pólis democrática. Nessa linha, a tragédia reorganiza e ressignifica o próprio mundo vivido pelos cidadãos. O drama trágico é uma forma de pensar os problemas coletivos em sua dimensão ética e política a partir da verdadeira revolução cultural que constitui a invenção da democracia na Grécia antiga (MARSHALL, 2000, p. 35). A tragédia como instituição social da pólis democrática “[...] foi tão necessária à democracia ateniense quanto o Conselho e a Assembleia do povo, e provavelmente tão necessária quanto outras produções de sua época clássica” (MEIER, 1991, p. 270). Dessa forma, a emergência da democracia e da prática isonômica trouxe à cena novas questões que exigiram a construção de um saber – prático e simbólico – sobre a vida social em coletividade onde o poder e a autoridade estavam dessacralizados e despersonalizados.

Observemos alguns versos de determinados dramas trágicos que permitem aprofundar o debate. O primeiro drama que pode ser pensado é *As Suplicantes* de Ésquilo. Encenada provavelmente em 463 AEC. As cinquenta danaiades, acompanhadas de Dânao, fogem para não se casarem com seus cinquenta primos, os egíptiades (filhos de Egito, irmão de Dânao).

Chegado à Argólida, terra de Iô, sua ancestral, pedem refúgio a Pelasgo, rei de Argos. Depois de hesitar um pouco, o rei decide acolher Dânao e suas filhas, e expulsa o arauto que viera reclamá-las em nome dos filhos de Egito.

Χορός:

σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον.
πρύτανις ἄκριτος ὄν,
κρατύνεις βωμόν, ἐστίαν χθονός,
μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν,
μονοσκήπτροισι δ' ἐν θρόνοις χρέος
πᾶν ἐπικραίνεις: ἄγος φυλάσσου
(Ésquilo, *As Suplicantes*, vv. 370-375).

Coro:

Tu és a cidade, e és o povo.
Mandante não sujeito a julgamento,
governas o altar e a lareira do solo,
por vontade única e solitário voto.
E no trono de solitário cetro
há todo o necessário para se governar: evites a profanação.
(Ésquilo, *As Suplicantes*, vv. 370-375).

Encontra-se aqui uma linguagem de tipo arcaizante visando evocar e estabelecer a imagem do rei mítico-arcaico, aquele que é dispensador da ordem cósmica sendo rei de justiça. Negação da política tal qual os gregos conceberam, espaço de disputa é verdade, mas de deliberação de argumentos e contra-argumentos. Alguns versos adiante, Pelasgo ao considerar o pedido, diz nos seguintes termos:

Βασιλεύς:

εἶπον δὲ καὶ πρίν, οὐκ ἄνευ δήμου τάδε πράξαμι' ἄν [...]
(Ésquilo, *As Suplicantes*, v. 398).

Pelasgo:

Já disse: que sem o povo, essas
Coisas não faria [...]
(Ésquilo, *As Suplicantes*, v. 398).

O povo – δῆμος – aparece como coletivo político dotado de capacidade deliberativa. Pelasgo opera no diapasão isonômico da cidade democrática. De um lado, as Danaides articulando o universo arcaico e seus valores míticos aristocráticos, de outro a figura de um rei, mas que põe em cena as bases de um pensamento democrático.

Adiante, o Coro – composto pelas filhas de Danaos – perguntam sobre a decisão dos cidadãos. E assim falam:

Χορός:

δήμου κρατοῦσα χεῖρ ὄπη

πληθύνεται;
(Ésquilo, *As Suplicantes*, v. 604).

Coro:

De que forma a mão soberana do povo se fez majoritária?
(Ésquilo, *As Suplicantes*, v. 604).

Nessa passagem está algo que pode ser entendido como uma antevisão da palavra “democracia”. A linguagem altamente política de *As Suplicantes* apresenta a estreita relação entre drama trágico e contexto de produção. Não é uma relação de “espelho”, mas de pensar as estruturas desse mesmo contexto.

Outra tragédia, talvez uma das mais conhecidas, é *Antígone* de Sófocles. Encenada provavelmente em 442 ou 441 AEC. Após a tentativa dos sete chefes contra Tebas, Creon, rei de Tebas, decreta que os cadáveres dos inimigos da cidade ficarão insepultos. A penalidade estipulada para quem desobedecer ao decreto era a morte. Polínicos, um dos filhos de Édipo e sobrinho de Creon, estava entre os atacantes. O decreto de Creon, portanto, se aplicava também a ele. Antígone, não concordando com a ordem, cobre o corpo do irmão com a fina camada de terra e realiza alguns dos rituais que a religião grega preconizava para os mortos.

Há uma passagem de *Antígone* que pode ser destacada no debate:

Αἴμων:

μή νυν ἐν ἧθος μοῦνον ἐν σαυτῷ φόρει,
ὡς φῆς σύ, κοῦδὲν ἄλλο, τοῦτ' ὀρθῶς ἔχειν.
ὅστις γὰρ αὐτὸς ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ,
ἢ γλῶσσαν, ἦν οὐκ ἄλλος, ἢ ψυχὴν ἔχειν,
οὔτοι διαπτυχθέντες ὠφθησαν κενοί
(Sófocles, *Antígone*, vv. 704-709).

Hêmon:

Não carregues em ti uma única posição,
como tu dizes: nenhum outro detém o certo.
Pois quem considera ser o único a pensar,
ter entendimento ou língua,
estes, quando expostos, se percebem vazios
(Sófocles, *Antígone*, vv. 704-709).

Nessa passagem vê-se que Hêmon questiona seu pai naquilo que fundamentaria as ações de Creon: uma forma de autoridade que não reconhece sua fonte na coletividade de cidadãos. Do ponto de vista da política e da prática isonômica, Creon é seu oposto. Seu tipo de autoridade é tributário da figura dos tiranos. Quer dizer, do ponto de vista crítico que a pólis democrática irá elaborar sobre a instituição da tirania. Por seu turno, Hêmon parece ventilar o ponto de vista da cidade isonômica clássica. Construindo outro ponto de referência, no qual poder e autoridade surgem despersonalizados e dessacralizados.

O trágico se apresenta como uma encruzilhada do tempo vivido pela pólis, e assim a discute. Essa sobreposição de temporalidades e valores, a tragédia os depura via variáveis referentes ao universo isonômico que se institui da emergência da política e democracia. A tragédia reorganiza e ressignifica experiências dando sentido ao mundo que se constrói entre práticas e representações. Onde a construção do novo depende do rearranjo daquilo que foi. No caso da tragédia, há uma nova configuração do campo ético e da ação política, uma vez que é sobre a experiência humana em coletividade que se discute. De forma crítica, Platão em sua obra *As Leis* chamava a cidade de Atenas por *τεατροκρατία* [*teatrokratía*] (Platão, *As Leis*, III 701a). Isso dá dimensão da força educativa, cultural e simbólica do teatro sobre a pólis.

A tragédia em sua dinâmica paidêutica e tendo como temática os saberes e as vivências que dizem respeito à vida política isonômica, é comentada por Diego Lanza quando o autor afirma que, “[...] o teatro ateniense se situa no espaço político da cidade e sua linguagem é linguagem política” (LANZA, 1997, p. 37). O teatro moderno pode optar por ser político, a tragédia grega assim é de forma ontológica. Desse modo, Mario Vegetti pensa a tragédia no sentido de que ela:

[...] representa a cidade diante de si mesma, no seu saber compartilhado, nas suas exigências morais, nas suas crises e nas suas contradições. Desse modo, o teatro possui dupla ação simultânea: interpreta a cidade e ao mesmo tempo educa e forma o cidadão militante, põe-no em condição de pensar, compreender, controlar os problemas que a prática social e seu horizonte ideológico lhe põem cada dia no momento da decisão e da reflexão (VEGETTI, 2013 p. 71).

A tragédia procurou expressar e problematizar a ideologia cívica e democrática da pólis a partir da encenação de conhecidas narrativas míticas. Como coloca Michael Zelenak:

A tragédia se tornou o veículo a integrar e a domesticar aquelas lendas heroicas sob os valores da pólis democrática ateniense. Através da tragédia, a cidade rescreve os mitos do tempo heroico e os coloca a serviço da ideologia democrática (ZELENAK, 1998, p. 11).

Na última parte da trilogia *Orestéia* de Ésquilo, ou seja, nas *Eumênides* vê-se a criação e instituição de um tribunal humano e políade: o Areópago. Que visa à complexa integração das antigas forças das famílias aristocráticas na Atenas democrática do século V AEC. Em *Eumênides*, Atena afirma que a cidade necessita de forças que ultrapassem o humano para que a harmonia tenha existência. A deusa coloca que no tribunal e na cidade também terá lugar a “reverência” [σέβας] e o “temor” [φόβος], para que os cidadãos sejam coibidos de cometerem injustiças. A deusa Atena ainda aconselha que os cidadãos não caiam em “anarquia” [ἄναρχον] e “despotismo” [δεσποτούμενον] (Ésquilo, *Eumênides*, vv. 690-697). Além de demonstrar que a esfera religiosa não é negada pela criação da política e democracia gregas, mas absorvida

como uma das estruturas políades fundamentais, a posição de Atena deixa entrever que a cidade se equilibra no possível acordo entre as forças e vetores que constituem a vida social da pólis.

Na tragédia grega é a pólis que está em cena. O drama trágico era parte da vida política e cívica dos atenienses. Estava-se no teatro como cidadão (KENNEDY, 2009, p. 3). Muito diferente do teatro moderno, liberal-burguês, no qual a cidade, como diz Roland Barthes, está geralmente ausente (BARTHES, 2007, p. 38).

Do que foi exposto, percebe-se que a tragédia, pela linguagem simbólica das narrativas míticas, colocava em cena os debates contemporâneos: temas políticos e éticos. Assim, a

[...] tragédia não é apenas uma parte qualquer desse espetáculo cidadão, dado que, com a sua extraordinária abertura, leva a cidade a reflectir sobre o que está em conflito com seus ideais, sobre o que deve excluir ou reprimir, sobre o que teme ou considera estranho, desconhecido, Outro (SEGAL, 1994, p. 194).

Encaminho o encerramento de minha exposição retomando a linha principal de meu argumento. Qual seja, a tragédia possui uma relação orgânica com a pólis. E, mais do que isso, com a pólis democrática que Atenas representa o ponto mais avançado. O drama trágico assume seu protagonismo na cidade, pois nasce em um contexto intelectual no qual o mundo, e principalmente o convívio social, deveriam ser inteligíveis pelo humano (JONES, 2021, p. 315). A experiência isonômica e vida social democrática colocou a questão da autonomia e ação humana no centro da existência e do pensamento. E coube ao teatro construir uma reflexão sobre essas temáticas, sendo um ponto formador no complexo paidêutico dos cidadãos no contexto do exercício democrático políade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Esteves. **Um deus a céu aberto: Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaica e clássica –sec. VI-III a. C.**(Dissertação de mestrado –MAE/USP). São Paulo, 2014.
- AMIN, Samir. **O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais no capitalismo periférico.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1973.
- BARTHES, Roland. **Escritos sobre Teatro.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BENVENISTE, Émile. **Vocabulário das instituições indo-europeias.** Campinas: EDUNICAMP, 1995.
- BOBBIO, Norberto. **Democracia e liberalismo.** São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Labirintos do Homem II.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. **Labirintos do Homem IV.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- DETIENNE, Marcel. Em Grèce archaïque: géométrie, politique e société. **Annales. Économies, Sociétés, Civilizations**, nº3, 1965.
- ÉSQUILO. **As Suplicantes.** Tradução e estudo Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

- _____. **Orestéia**. Tradução e estudo Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- FLORENZANO, M.B.B. Construindo o helenismo: o tirano e a monumentalização urbanística da pólis grega. In. ALDOVANDI, C; KOMIKIARI, M.C.N; HIRATA, E.F.V (org.) **Estudos sobre o espaço na Antiguidade**. São Paulo: Edusp, 2011. p. 41-56.
- FINLEY, Moses. **Os Gregos Antigos**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GAZOLLA, Rachel. **Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia antiga**. Rio de Janeiro: Loyola, 2011.
- GOLDHILL, Simon. Civic Ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylean Tragedy, once again. **Jornal of Hellenic Studies**, v. 120, 2000, p. 34-56.
- _____. GONÇALVES, Jussemar Weiss. A cultura democrática ou a democracia cultural. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 10, p. 63-71, 1998.
- JONES, Peter. **O Mundo de Atenas**. São Paulo: Martins Fontes, 2021.
- KENNEDY, Rebecca Futo. **Athena's Justice: Athena, Athens and the Concept of Justice in Greek Tragedy**. New York: Peter Lang, 2009.
- HALL, Edith. **Introducing Ancient Greeks**. London: W. W. Norton & Company, 2015.
- LANZA, Diego. **Il tirano e il suo Pubblico**. Torino: Einaudi, 1997.
- MARSHALL, Francisco. **Édipo Tirano: a Tragédia do Saber**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.
- MEIER, Christian. **De la Tragédie Grecque comme Art Politique**. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- _____. **Antropología de la Grécia antigua**. México: Fondo de Cultura, 1985.
- PLATON. Œuvres complètes. **Tome XI, 1re partie: Les Lois, Livres I-II**. Introduction: Auguste Diès, Introduction de Louis Gernet, Texte établi et traduit par Edouard Des Places. Paris: Belles Lettres, 2003.
- SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In. VERNANT, Jean-Pierre (Org.). **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994.
- SILVA, Rafael Guimarães Tavares. A “pólis” em êxtase: Figurações de Dioniso na Antiguidade. **Codex. Revista de Estudos Clássicos**, vol. 7, n° 2, 2019, p. 44-55.
- SÓFOCLES. **Antígone**. Tradução e estudo Jaa Torrano. São Paulo: Mnema, 2022.
- THEML, Neyde. **O público e o privado na Grécia do VIII ao IV século a.C**. Rio de Janeiro: Setelettras, 1998.
- TRABULSI, José Antonio Dabdab. **Dionisismo, Poder E Sociedade Na Grécia Até O Fim Da Época Clássica**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.
- _____. **Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2011.
- TORRANO, Jaa. **Mito e Imagens Míticas**. São Paulo: Editora Córrego, 2019.
- VEGETTI, Mario. **A Ética dos antigos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. São Paulo: Difel, 2013.
- _____.; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- VEYNE, P. Os Gregos Conheceram a Democracia? **Diógenes**. UNB, 6, 1984, p. 57-82
- VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os Gregos, os Historiadores, a Democracia**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra o capitalismo: renovação do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2006
- ZELENAK, Michael. **Gender and politics in Greek tragedy**. New York: Peter Lang, 1998.