

Introdução

*“Ao língua-solta, à insensatez do
antilei, o fim é a má fortuna. A
placidez vital de Bios, a lucidez,
sustêm, mantêm imperturbada a
morada. Residentes no Éter,
longínquos, os Uranidas vêem o afã
humano.”
(As Bacantes, 388 – 394*

O presente estudo é o resultado do diálogo entre duas reflexões: as dos helenistas Jean-Pierre Vernant¹ e Marcel Detienne.² Mesmo com diferentes abordagens no seu campo de estudos, fizeram, no entanto, uma escolha comum ao elegerem a Grécia antiga como “território”. Neste trabalho, nos propomos a investigar a trajetória do homem grego antigo, que se esforça para construir um ideal de conduta, conformado pela justa medida, sobretudo nos séculos VI e V a.C..

O Rumor (φήμη) e a razão (λόγος) são as chaves pelas quais optamos trabalhar. O Rumor é para os gregos, como uma “paisagem onde as palavras agourentas faziam eco a sons, a sopros oraculares”³, surgindo em meio ao burburinho sonoro das criaturas humanas: homens, mulheres, velhos e poetas. O λόγος, marca do pensamento racional, expressa em suas instituições e nas práticas cívicas, a ordenação do próprio espaço da cidade. Na esfera do pensamento grego entre φήμη e λόγος, estabelece-se uma tensão; a qual o homem esforça-se para equilibrar.

Toda a questão gira em torno do homem grego e dos seus limites, colocados na pauta das discussões e reflexões dos autores. Entre o ideal de

¹ Jean-Pierre Vernant nasceu em Provins, na França, em 1914. Formou-se em Filosofia. Foi dirigente da Resistência durante a II Guerra Mundial e membro do Partido Comunista até 1970. Em 1958, tornou-se professor da École des Hautes Études em Sciences Sociales.

² Marcel Detienne, nascido na Bélgica em 1935, dirigiu um grupo de pesquisa em história e antropologia no CNRS até 1996. Atualmente, é professor no Departamento de Estudos Clássicos da Universidade Johns Hopkins, em Baltimore (EUA), e co-dirige o Centro Louis-Marins de estudos comparativos. É diretor de estudos na École des Hautes Études em Sciences Sociales.

³ DETIENNE, M., “O Rumor também é um deus”. In: *A Escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p.109.

conduta deste homem, cujos registros lhe diferenciam ao longo do período referido – cidadão, soldado, sacerdote, herói trágico – a tradição é a mesma e ela repousa nas narrativas míticas.

No capítulo I, é Vernant quem apresenta este ideal, figurado no que ele denomina o *mesmo*. Partindo de uma ‘admiração’ pela literatura clássica grega, vindo da história da filosofia, o autor acabou derivando seus estudos para uma antropologia religiosa da Grécia. Segundo afirma Felipe Brandi em sua dissertação, “o helenismo de Jean-Pierre Vernant não se confunde, mas perpassa de tal forma o território do historiador que, não raro, esta ressalva, já ecoara em seus escritos nos últimos vinte anos”⁴. O próprio helenista proclama ser inevitável a convergência dos interesses próprios tanto à psicologia quanto à história, numa direta menção à sua filiação com o psicólogo Ignace Meyerson.⁵ Assim, sem o aporte das disciplinas clássicas tradicionais, como a filologia, a arqueologia, epigrafia, a papirologia entre outras, a abordagem antropológica de sua pesquisa não teria sido possível.

É a partir da *φιλία* (*philia*) que Vernant estabelece os laços para esta ‘construção de si’. Ela consiste em tornar um grupo homogêneo, mas nem por isso exclui a idéia da competição, ou da rivalidade, pelo mérito. Através da associação que ele faz entre *éris* e *philia*, percebemos como os gregos estabeleceram - a partir do século VI - práticas nas quais tentaram equilibrá-las, expressas nas regras e formas das instituições da *pólis*.⁶ No que concerne a este estudo, a relevância de sua abordagem repousa no tratamento que ele dá ao homem grego antigo, buscando refletir sobre ele e sobre sua relação com o *outro*. Deste modo, adotadas para a ordenação do espaço comum a todos os homens, essas práticas são permeadas pelos valores cujo registro vem da tradição, e na rejeição de outros, não mais tolerados. No entanto, a toda igualdade, pressupõe-se a diferença, e o

⁴ BRANDI, Felipe de Souza Dias. *Entre o Mito e a História. Sobre o Estruturalismo de Jean-Pierre Vernant*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2001.

⁵ “Entra-se na pesquisa como se entra na religião”, frase de Meyerson citada pelo autor em *Entre Mito e Política*, um dos dois mestres de Vernant. Outro seria Louis Gernet. (VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990).

⁶ Para J-P Vernant, o modo de existência da idade do Ferro é a Luta, (conforme sua referência ao mito hesiódico das raças), ou mais exatamente, as duas lutas, boa e má. Segundo ele, também a Justiça, *Dike*, a do rei e a do lavrador, deve ser exercida sempre por uma *Éris*. O argumento será abordado neste estudo, a seguir. Ver: VERNANT, J-P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2002.

autor trabalha a questão, indicando como a discussão sobre o *outro* é vivenciada pelos gregos.

Mesmo distanciado do *mythos*, o pensamento racional não rompe com ele. O capítulo II opera numa dinâmica semelhante a do anterior. Nele, a reflexão de Marcel Detienne mergulha nas práticas religiosas e problematiza questões importantes para a sociedade grega. Acerca da expressão religiosa na construção do espaço político da cidade, apresenta o quadro da religião cívica grega, interroga-se sobre o estatuto da crença, sobre a relação do homem com os deuses, o reconhecimento dos limites e dos excessos que marcam toda a expressão do sagrado, onde a relação entre o excesso e a medida é central. Face ao *mesmo*, está o *outro* que lhe complementa. A abordagem proposta - que sugere uma antropologia comparativa da Grécia antiga - compreende o período que vai desde a formação das primeiras *póleis* até o final do século V a.C.

Detienne inicia sua narrativa fragmentando a própria expressão “antropologia comparada”. Analisa primeiramente a palavra “antropologia”, que apesar de vinda do grego, “não significa que houvesse na Antiguidade um ‘saber’ ou um discurso, um λόγος, sobre o ser humano em geral”.⁷ E relembra que no século IV a.C. Aristóteles atesta que “antropólogo” é o nome dado ao tagarela, ao sujeito linguarudo.⁸ Em seguida, parte para a palavra “comparada”, aplicada tanto à antropologia quanto ao seu objeto, a Grécia antiga. Para ele, a antropologia nasce comparativa;⁹ com isso, seu estudo propõe um comparatismo construtivo entre etnólogos e historiadores.¹⁰

Ao longo de seu desenvolvimento, notamos como o Rumor se sobressai às narrativas do discurso racional. O “crer” para os gregos não é separável do conjunto das práticas sociais e da vida cotidiana dos homens, constituído nos ritos, nas imagens dos deuses e nos mitos. O *mythos* nasce com φήμη, e no capítulo

⁷ DETIENNE, M. *Os Gregos e Nós. Uma Antropologia Comparada da Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2008; p.10.

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* IV, 8, 1125a5.

⁹ O autor faz uma apresentação minuciosa acerca da utilização do método comparativo pela disciplina Antropologia, passeando pelos historiadores do XVI até o primeiro quarto do XVIII, até a história se constituir como “ciência” em fins do XIX, atribuindo-se um objetivo privilegiado: o “nacional”. Para esta discussão pormenorizada, ver: Detienne. op. cit., 2008; pp.11-15.

¹⁰ Segundo Detienne, há tempos o flerte entre etnólogos e historiadores existe. “O belo olhar distante da antropologia perturba e seduz a história”. Ele relembra que a instituição, o clero, as academias, tudo que há sob o céu desaconselha vivamente a história a “viver em concubinato com a etnologia!”. (Ibid., 20).

referido abordaremos seu estatuto de existência com relação àquilo que o afasta, mas não o nega; o λόγος.

Sacrifício, rito e culto constituem a vida cívica grega, e nesta dissertação trabalhamos seus aspectos pela via da partilha; do que é destinado aos homens e aos deuses. Atravessada pelas guerras, as cidades gregas partilham entre iguais, mas também segregam o que não reconhecem como tal. No estabelecimento do território, cada cidade cria uma rede própria e chama para seus calendários os registros da tradição que comprovem e garantam sua autonomia – além da superioridade – sobre cada terra. Através da autoctonia, o autor delineia não só os modos de fundar, mas associa-os ao estabelecimento das diferenças entre o que atende à fixidez de uma ordem, e ao que escapa dela.

O capítulo III – que finaliza o estudo – realiza o esboço de uma análise das *Bacantes* de Eurípides (406 a.C.). A tragédia Ática surge em um período – e ao longo dele se desenvolve – de profundo questionamento acerca das questões levantadas até aqui. A discussão se inicia com as origens do deus Dioniso; patrono da tragédia, personagem central da obra em questão e deus do panteão helênico, é também chamado de deus duplo, ambíguo, errante, mas grego – devido ao seu nascimento de ventre tebano. Dioniso, ou *Lýsios*, é aquele que ilumina, liberta e enlouquece; contém a medida do homem no que ele tem de melhor ou pior. É, ao mesmo tempo, o mais doce e o mais terrível.¹¹ Na Tebas retratada por Eurípides, a desmedida dos homens atinge seu ápice, levando-os ao desfecho terrível da peça. Os cidadãos de Atenas assistem à ὕβρις tebana. A tragédia – como uma necessidade da democracia¹² – amplia, neste sentido, o debate do pensamento político e cívico. Confrontando suas origens naquilo que rejeitava e afastava, a tragédia se constituía assim, no espaço do questionamento.

Lugar onde a problematização da ação humana e dos seus limites saía da esfera dos sussurros e rumores inaudíveis para o centro da arena, ampliando o que estava entre a razão absoluta na busca de um ideal fixado, imutável, e a cegueira completa na fúria dos excessos.

¹¹ VERNANT, J-P. “A longa vida dos deuses gregos” In: op. cit., 2002, p. 235.

¹² MEIER, C. *De la tragédie grecque comme Art Politique*. Paris : Les Belles Lettres, 1991.

1. Rumor (Φήμη) e Razão (Λόγος) em Jean-Pierre Vernant

*“Não me é dado fugir. (...)
Agora a Moira colhe-me.
Não quero vil e sem glória morrer.
Algo de grande quero aos vindouros legar”
(Ilíada, XXII, 301 – 306)*

1.1 Quando λόγος se sobressai à φήμη

Para quem sabe escutar, todo rumor faz sinal. O murmúrio passado de boca em boca e de ouvido em ouvido, se transforma em narração já formal, com cada pessoa acrescentando-lhe ou tirando qualquer coisa. O helenista Marcel Detienne lembra que, com efeito, as sociedades subjugadas pelos prestígios da boca e do ouvido, vivem sob a ameaça constante das informações incontroladas, das maledicências infundadas e de tudo que pode cativar o ouvido.¹³ A proposta deste capítulo inicial é discutir como na experiência social grega, λόγος, que pode ser traduzido como o pensamento racional, razão, palavra, discurso, se afasta dos sussurros e das narrativas vindas da tradição, sem contudo, romper com elas.

Na construção de um ideal de conduta e comportamento o homem grego recorre aos modelos da tradição, ancorada nas narrativas de Homero e Hesíodo. Do mito à razão? Tal parece ser o quadro dos dois pólos entre os quais supostamente, teria caminhado a discussão de Jean-Pierre Vernant em sua obra *Mito e Pensamento entre os Gregos*.¹⁴ No que concerne ao presente estudo, a fórmula mais adequada é: mito e razão. “Nos mitólogos, depositários do rumor

¹³ DETIENNE, M. “O Rumor também é um deus”. In: Detienne, op. cit., 1991, p.107; 109.

¹⁴ VERNANT, op. cit., 1990.

fundador, encarnava-se a virtude da *eufemia*, o movimento imperceptível dos lábios de quem retém sua voz quando o silêncio é domínio e plenitude do sopro”¹⁵; o mito seria então um produto final, associado aos rumores como aquela “lei não escrita”.

Nossa perspectiva neste primeiro momento é refletir sobre a construção do espaço cívico - a partir do século VI a.C.- como expressão de uma atividade mental organizada, fundamentada no *λόγος*. Por meio desta, J-P Vernant busca quem foi esse homem grego antigo que não está separado do quadro social e cultural do qual é ao mesmo tempo, criador e produto. Neste sentido, acompanharemos como que no esforço da construção de um espaço cívico, *λόγος* se sobressai à *φήμη*, sem, contudo, deixar de lado a tradição.

A construção do ideal da medida perpassa pelo que Vernant nomeia como o *mesmo*, e as marcas deste ideal são notórias tanto na construção do espaço cívico, quanto nas relações sociais dos homens. Ao realizar sua pesquisa, o autor percorre uma trajetória identificando desde a epopéia os traços que conformam o modelo fundador dessas práticas sociais, doravante expressas na ordenação do espaço da cidade. Desde o *áristos*¹⁶ – homem por excelência dos registros da poesia épica – ao cidadão do VI e V séculos. Neste caminho, adota a *φιλία* (amizade), como ponto de partida para sua reflexão.

No que concerne ao surgimento da cidade, o autor argumenta no capítulo intitulado “O Universo Espiritual da *Polis*”¹⁷ que o que implica este sistema é primeiramente uma preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. A palavra, segundo ele, “torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem”¹⁸. Deste modo, dois aspectos são assinalados para caracterizar este universo espiritual: o prestígio da palavra e o desenvolvimento das práticas públicas; aos quais J-P Vernant acrescenta um terceiro aspecto: a *φιλία*.

¹⁵ DETIENNE, op. cit., 1991, p.114.

¹⁶ Segundo Jaeger, “a *areté* é o atributo próprio da nobreza. Os Gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *areté* estavam inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: *ἀριστος*, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza”; *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. (São Paulo: Martins Fontes, 2003), p.26.

¹⁷ VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000; pp. 41-54.

¹⁸ *Ibid.*, 41.

Deste modo, “os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, classe e função, aparecem de certa maneira, semelhantes aos outros”¹⁹. Para os gregos, só os semelhantes encontram-se mutuamente unidos pela *philía*. Deste modo, no esquema da cidade, o vínculo do homem com o homem toma a forma de uma relação recíproca. Na cidade vive-se sob os olhos dos outros e o valor de um homem implica que ele seja reconhecido pelos seus pares. Como afirma o autor, “todos os que participam do Estado” – isto é, da vida política da cidade – “vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes”²⁰. Notemos que Vernant associa a *timé* (o valor), ao reconhecimento do homem como parte desta comunidade de pares, o que nos remete ao argumento anterior de que a construção de si passa pelo contato com o outro.

A palavra grega *timé*, é definida como o valor que deve ser reconhecido a um indivíduo. Dela fazem parte sua excelência pessoal e o conjunto de suas qualidades e méritos; beleza, vigor, coragem, nobreza de comportamento e, sobretudo, o domínio sobre si: “Aqueles que manifestam aos olhos de todos, seu pertencimento à elite dos *áristoi*, os excelentes”²¹. No entanto, a concepção de união dos *áristoi* pela *philía* foi herdada do registro da poesia épica, dos poemas da *Ilíada* e da *Odisséia* de Homero, sobre os quais Vernant também debruça seus estudos e pesquisas. Alguns aspectos desta abordagem realizada pelo autor devem ser destacados para o encaminhamento da discussão.²²

Em grego, *philía* designa a amizade entre iguais. Na epopéia homérica une heróis como Aquiles, Pátroclo e Ajax; Sárpedon e Glauco. Segundo as pesquisas realizadas pelo professor de Literatura Clássica David Konstan, na emanação épica, a palavra *phílos* é usada, basicamente, como um adjetivo. Este preserva o sentido de “caro” no grego clássico e a posteriori.²³ Entretanto, Pátroclo é descrito como o *therápon* de Aquiles, uma palavra que pode ser traduzida – conforme Konstan – como “escudeiro” ou “homem de confiança”, embora não

¹⁹ Ibid., 49.

²⁰ Ibid., 49.

²¹ Cf. “O Homem Grego” In: Vernant, op. cit., 2002, p. 184.

²² Para um estudo mais aprofundado do conceito de *timé* na epopéia, ver: “A Bela Morte de Aquiles” In: Vernant, op.cit., 2002, capítulo 42, pp. 407-415.

²³ Segundo Konstan, na literatura arcaica, *phílos* é também aplicado a partes do corpo, como joelhos e mãos. Para o argumento, ver: KONSTAN, David. *A Amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

necessariamente indique um *status* social mais baixo.²⁴ Glauco ocuparia um papel semelhante em relação à Sárpedon.²⁵

Para aqueles que a *Ilíada* chama *ándres*, “os homens de coragem na plenitude de sua natureza viril”²⁶, existe apenas um modo de se morrer em combate: na flor da idade, o qual confere ao guerreiro aquele conjunto de qualidades, prestígios e valores pelos quais os *áristoi* entram em competição. Vernant abre o artigo intitulado *A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado*²⁷, com uma passagem da obra de Homero na qual descreve a perseguição de Aquiles a Heitor:

Ao pé das muralhas de Tróia que o viram, desvairado, fugir de Aquiles, Heitor está agora parado. Ele sabe que vai morrer. Atena o enganou; todos os deuses o abandonaram. O destino de morte (*moîra*) já se apoderou dele. Mas, se já não pode vencer e sobreviver, depende dele cumprir o que exige, a seus olhos como aos de seus pares, sua condição de guerreiro: transformar sua morte em glória imperecível, fazer do lote comum a todas as criaturas sujeitas ao traspasso um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu.²⁸

À morte heróica e gloriosa do herói, Vernant associa o ideal de conduta deste homem, baseado na *timé*. O helenista afirma que numa sociedade de confronto como a grega, onde cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, qualquer ofensa à honra e à dignidade exige uma retratação pública. “A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social: da derrisão ao louvor, do desprezo à admiração”.²⁹ É válido lembrar que a *Ilíada* começa no instante em que Aquiles, colérico, retira-se da luta contra os troianos, devido à contenda com o rei Agamêmnon. Para o autor, Aquiles não avalia a *timé* pelo crivo do poder real;³⁰ o que explica que qualquer ofensa, venha de onde vier, é igualmente insuportável e inexprável. Toda desculpa permanece vã e ineficaz.

²⁴ Ibid., 57-58.

²⁵ Segundo afirma Konstan, na epopéia arcaica a amizade é concebida por um laço formal em vez de emocional, baseado na obrigação e não no amor. Para o conceito de *φιλία* (*phília*) no mundo homérico, ver pp.35-6.

²⁶ VERNANT, J-P. “A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado”. *Revista Discurso* nº9. São Paulo, 1979.

²⁷ Este artigo de Jean-Pierre Vernant retoma parte de suas conferências, realizadas no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo no ano de 1977, publicados dois anos depois. Ver nota 14.

²⁸ Ibid., 31.

²⁹ VERNANT, “A ‘Bela Morte’ de Aquiles”. In: op. cit., 2002, p.407.

³⁰ Ibid, 408-9, para o argumento sobre as duas referências à palavra *timé*: a do rei e a do herói.

O próprio Vernant coloca a questão: Seria Aquiles avesso ao *aidós*,³¹ instrumento de reserva e moderação? Referindo-o, “a timidez respeitosa que mantém o mais fraco à distância do mais forte”, indica-o como prerrogativa para que a *φιλία* se estabeleça. Desta maneira, Pátroclo estaria unido a Aquiles, Glauco a Sárpedon e assim por diante. À *φιλία* está associado o conjunto de práticas e condutas que conforma o ideal do homem grego figurado no herói.³² A competição faz parte deste conjunto, formando o que ele estabelece como o vínculo entre poder de conflito, e poder de união.

Poder de conflito – poder de união, *Éris* – *Philía*; associação que o autor utiliza para marcar os dois pólos da vida social no mundo aristocrático que sucede às antigas realezas.³³ “A metalurgia do ferro sucede à do bronze”, diz, sublinhando o alcance das transformações sociais que repercutem com o desaparecimento do *ἄναξ* (*ánax*). Neste sentido, uma breve digressão acerca do título usado pelo rei no período micênico se faz necessária.

Segundo Vernant, no capítulo “A Realeza Micênica”,³⁴ a decifração das plaquetas na escrita linear B resolveu certas questões propostas pela arqueologia, sem deixar de levantar novas. A vida social do período aparece centralizada em torno do palácio que possui, ao mesmo tempo, um papel religioso, político, militar, administrativo e econômico.³⁵ Neste sistema, a figura do rei unifica em si todos os elementos do poder. O autor afirma que o testemunho das plaquetas permite precisar este quadro da corte palaciana micênica, na qual a autoridade do *ἄναξ* é exercida não só em todos os níveis da vida militar, como também da vida religiosa, onde “ordena com precisão seu calendário, vela pela observância do ritual, pela celebração das festas em honra aos diversos deuses, determina sacrifícios (...)”.³⁶

³¹ O *aidós* é o sentimento de indignidade que se sente quando uma falta no código de honra expõe um homem ao opróbrio público. Segundo Isidro Pereira, significa temor reverencial; o que causa vergonha. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. (8ª Edição, Livraria Apostolado da Imprensa, 1988).

³² A exaltação da “bela morte” em Esparta e Atenas, em plena época clássica, mostra o prestígio que o ideal heróico manteve e seu impacto sobre os costumes até em contextos históricos mais distanciados do chamado mundo homérico. Cf. Vernant, op. cit., 1979, p.42.

³³ VERNANT, J-P. “A Crise da Soberania” In: *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000; p. 38.

³⁴ VERNANT, “A Realeza Micênica” In: op. cit., 2000, p. 21.

³⁵ Ibid. p.21.

³⁶ Ibid. p.25.

No período arcaico, os homens teriam realizado através da *φιλία* e da exaltação dos valores da luta e da concorrência, aos quais se associa o sentimento para com uma só comunidade, a reordenação das estruturas do pensamento, rumo à *pólis* grega do século VI, com as transformações que nela se operam em diversos níveis. Nessa passagem, todo o domínio do período ao qual Vernant se refere como “pré-jurídico”³⁷, constitui em si uma espécie de *agón*, um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontam grupos. Ele ressalta que é a política que toma por sua vez a forma de um combate; os que medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nesta sociedade hierarquizada um grupo de iguais.

Através da personagem de *Clístenes, o Atenense*³⁸ – tal é o título da obra de P. Lévêque e P. Vidal-Naquet referida por Vernant – notamos um esforço para demonstrar como as reformas de Clístenes situam-se no plano das instituições, fixando assim, o quadro no qual se desenvolveu a vida política da Atenas clássica. O autor afirma que mais do que uma transformação, deve-se falar “de uma instauração do político, do advento do plano político, no sentido próprio, na existência social dos gregos”.³⁹ Destarte, de Sólon a Clístenes, os conflitos que dividem a cidade exprimem-se em outros termos; deslocam-se. O jogo das forças antagonistas se desenrola em outro contexto, no que Vernant faz ressaltar a passagem do domínio do *οἶκος* para o da *pólis*; do domínio da economia da casa ao das instituições.⁴⁰

Na criação de um sistema institucional que permitisse unificar grupos ainda separados por estatutos sociais, familiares, territoriais e religiosos diferentes, nota-se na constituição clisteniana, o esforço para constituí-los em uma cidade homogênea, feita de cidadãos semelhantes e, doravante iguais, tendo os mesmos direitos de participação na gestão do que é comum, dos negócios públicos. E é este espírito igualitário, apontado pelo autor no próprio seio de uma concepção agonística da vida social, que marca a mentalidade da aristocracia guerreira, neste caso de Esparta: os *Hómoioi*.

³⁷ Período das cidades arcaicas na Grécia; séculos VIII e VII a.C.

³⁸ LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, P. *Clithène l'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, V. 65. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

³⁹ VERNANT, “Espaço e Organização Política na Grécia antiga”. In: op. cit., 1990, p.286.

⁴⁰ Ibid., 286.

Da epopéia homérica à obra de Hesíodo⁴¹, o helenista afirma que aos semelhantes, *Hómoioi*, impor-se-ão os iguais, os *Ísoi*. A participação na vida política estende-se no VI século a todos os cidadãos, não mais como prerrogativa da aristocracia – representada pela elite militar - mas por um corpo mais alargado da sociedade que inclui também o *dêmos*. “É, com efeito, essa nobreza militar que estabelece pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participar nos negócios públicos, uma equivalência que não será mais discutida”⁴².

O que na *pólis* faz coincidir o soldado com o cidadão, que tem seu lugar na formação militar da cidade do mesmo modo que em sua participação política. O aparecimento do hoplita - soldado pesadamente armado - que combate em linha no princípio da falange sinaliza esta mudança no quadro mental da cidade. O autor lembra que todos os que podem arcar com as despesas do equipamento dos hoplitas – o que inclui os pequenos proprietários do *dêmos*, conforme citamos – encontram-se colocados no mesmo plano que a elite aristocrática militar. Assistimos deste modo, à passagem do conceito grego de excelência e virtude, a *areté* - que caracterizavam os melhores guerreiros, os *áristoi* - para uma nova excelência: a virtude coletiva do soldado cidadão, o *polítes*.

Colocando o homem essencialmente como cidadão, Clístenes delinea o quadro político no qual os gregos da idade clássica situaram e exerceram sua atividade social. E se suas reformas traduzem uma profunda transformação neste espaço cívico, elas também colocam em jogo a preeminência de um pensamento racional, incluindo categorias como a organização geométrica do κοινόν (espaço público) e dos territórios da casa e da cidade. O autor afirma que em face das antigas representações espaciais, temporais, numéricas, carregadas de valores religiosos, elaboram-se novos quadros da experiência, que correspondem às necessidades de ordenação do mundo da cidade.⁴³

Contudo, isto não significa uma ruptura com as práticas antigas no que concerne à vida religiosa grega. O sagrado está no político, na casa e nas relações do homem na sociedade numa esfera que remete aos sacrifícios, às libações e às crenças. Mas, acerca desta discussão falaremos no capítulo II. Nestes novos

⁴¹ Vernant refere-se à observação de Hesíodo, na qual toda rivalidade, toda *eris* supõe relações de igualdade: a concorrência não existe senão entre iguais. Para o argumento, ver: “A Crise da Soberania”. op.cit., 2000, p. 39.

⁴² VERNANT, op. cit., 2000, p. 50.

⁴³ VERNANT, op. cit., 1990, p.288.

quadros, nota-se a preeminência do espaço sobre o gentílico⁴⁴; de uma ordem fixa sobre o movimento; do homogêneo sobre o heterogêneo; do λόγος sobre φήμη. Preeminência, e não ruptura. O que marca a construção de um ideal permeado pela medida, oposto às condutas que figuram os excessos e a desordem.

J-P Vernant indica que alargada neste novo campo de práticas, a transformação se dá na própria conduta do guerreiro no que concerne ao entendimento acerca da formação deste Mesmo. O que antes contava para o herói homérico como a glória das façanhas individuais aonde o valor militar se afirmava sob a forma da *aristeía*, de uma superioridade pessoal⁴⁵, não tem mais valor para o soldado da falange. Pelo contrário, é recusado por ele. Ele diz que o hoplita é o homem do combate ombro a ombro, treinado para manter sua posição, marchar em ordem, cuidar para que a coesão da fileira não seja comprometida. “A virtude guerreira (...) é feita de *sophrosýne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a disciplina comum”⁴⁶. A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros. E mesmo na guerra, “a *Éris*, desejo de triunfar sobre o adversário, de afirmar sua superioridade e seu valor de guerreiro, deve se submeter à φιλία, ao espírito da comunidade”⁴⁷.

No capítulo intitulado “A organização do cosmos humano”, Vernant apresenta a palavra grega *sophrosýne* associada tanto ao homem religioso, quanto ao homem político.⁴⁸ O θεῖος ἄνθρωπος⁴⁹, neste caso, é o Sábio, que tal como o adivinho e o *aedo*, e ainda confundido com eles, define-se originalmente como o ser excepcional que tem o poder de ver e de fazer ver o invisível.⁵⁰ No conjunto, entretanto, lembra que é fora das seitas que a *sophrosýne* adquire uma significação moral e política precisa, confirmando o anteriormente referido acerca da virtude

⁴⁴ Ibid., 288.

⁴⁵ VERNANT, “O Universo Espiritual da Polis” In: op. cit., 2000, pp.50-51.

⁴⁶ No entanto, o próprio autor argumenta que até mesmo na Atenas democrática do século V a.C., os valores aristocráticos de competição pela glória continuam dominantes. A rivalidade se exerce entre cidadãos considerados, no plano político, como iguais. “Cada um é igual, semelhante a todos os outros, por sua plena participação nas questões comuns ao grupo”. Op. cit., 2002, p.185.

⁴⁷ Ibid., 185.

⁴⁸ Vernant se refere à noção religiosa da *sophrosýne* como aquela já elaborada em certos meios religiosos, antes de ser reinterpretada pelos Sábios num contexto político. (op. cit., 2000, p. 71)

⁴⁹ Vernant traduz o θεῖος ἄνθρωπος como um eleito que se beneficia da graça divina; um Sábio. Cf. “Do Mito à Razão”, op. cit., 1990, p. 457.

⁵⁰ Ibid., 456.

coletiva. O autor opta pela análise do modelo espartano de conduta para caracterizá-la:

Já numa instituição como a *agogé* espartana, a *sophrosýne* aparece com um caráter essencialmente social. É um comportamento imposto, regulamentado, marcado pelo ‘comedimento’ que o jovem deve observar em todas as circunstâncias: comedimento em seu andar, em seu olhar, em suas expressões, comedimento diante das mulheres, em face aos mais velhos, na *ágora*, comedimento com respeito aos prazeres, à bebida.⁵¹

A *sophrosýne* submete deste modo, cada indivíduo em suas relações com outros a um modelo comum que a cidade constrói para o “homem político”. Para compreendermos que realidades sociais recobrem o ideal da *sophrosýne*, o autor nos remete às reformas constitucionais como as de Sólon, no VI século. Segundo a sua reflexão, elas criam um espaço para a igualdade, a *isotes*, que aparece como um dos fundamentos para a nova concepção da ordem. “Sem *isotes*, não há *phília*.”⁵² E Vernant reforça, referindo às palavras de Sólon, que o igual não pode engendrar a guerra. Mas, se esta igualdade é hierárquica – e política – excluindo de sua esfera os estrangeiros, as mulheres e os bárbaros, onde ela se encontra? A pergunta é colocada pelo próprio autor, que conclui: “Ela reside no fato de que a lei, agora fixada, é a mesma para todos os *cidadãos* e que todos podem fazer parte dos tribunais como da assembléia”.⁵³

Deste modo, projetando-se conforme o esquema espacial, a cidade constitui o centro deste espaço onde cada tribo é representada. No centro da *pólis*, a *ágora*, - sede da *Boulé* -reorganizada e remodelada, forma um espaço público delimitado por marcos específicos.⁵⁴ O centro possui um significado religioso, vindo de um registro que pertence à ordenação do espaço doméstico, do οἶκος. Deste território, fronteira marcada pela presença de *hestia*, fogo do lar, território da deusa *Hestia*, a lareira comum da cidade, acesa a cada assembléia dos cidadãos, torna-se símbolo político, *Hestia koiné*.⁵⁵ Em sua arquitetura doméstica, expressa na localização da lareira no centro da casa, *Hestia* enraíza a

⁵¹ Ibid., 456.

⁵² Ibid; 72.

⁵³ Ibid; 73.

⁵⁴ VERNANT, op.cit., 1990, p.288.

⁵⁵ Sobre o significado religioso do centro e da fixidez na edificação das lareiras nas casas e na *ágora*, Vernant desenvolve uma rica discussão, que será tema da abordagem desta dissertação no capítulo II. Para o argumento em sua íntegra, ver: “Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos” In: op. cit., 1990, pp. 189-243.

casa humana e conecta as famílias com seus deuses, naquilo que Vernant define como a “qualidade religiosa particular de cada *oikos*”⁵⁶, isolando-o em redor de si mesmo.

Hestia-koiné, neste sentido, edificada em um espaço comum, estendida ao alcance dos cidadãos, exprime para o autor o centro enquanto denominador comum de todas as casas⁵⁷, fixando-lhes numa mesma ordem, ou em um ideal. Do mesmo modo, por seu comedimento, o comportamento do *polítes* afasta-se tanto da negligência quanto da arrogância ativa dos aristocratas.⁵⁸ O autor argumenta que o novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso” e “a justa medida é o melhor”.⁵⁹

Na transcrição de uma citação de Plutarco referida a Sólon, Vernant esclarece essa mudança operada pelo *lógos* e pelo *nómos* (regra): ὑπο λόγου καὶ νόμου μεταβολή⁶⁰. O helenista afirma que para os gregos o Mesmo é a própria identidade social, aparecendo para eles como um modelo. Ele esta figurado no cidadão do sexo masculino, ponto de referência para se pensar os outros seres vivos: os animais – que se devoram entre si e comem cru – e os bárbaros - definidos pelas diferenças que os lançam para fora deste ideal. Ao longo deste trabalho veremos, no entanto, que as mesmas categorias apreendidas e aplicadas para estabelecer uma fixidez do ideal, sofrem alterações ao longo do V século que criam fronteiras, lançando para fora delas os próprios gregos. O *outro*, tema abordado na segunda parte do capítulo, integra a construção deste si mesmo, como uma sombra que lhe acompanha e complementa, operando à sua margem, controlado – ou não – por este ideal.

⁵⁶ Ibid., 288.

⁵⁷ Ibid., 289.

⁵⁸ Vernant ressalta que o desenvolvimento do pensamento moral e da reflexão política prosseguirá também nesta linha; às relações de força tentar-se-á substituir por relações “racionalis”, estabelecendo em todos os domínios uma regra baseada na medida, visando o equilíbrio dos intercâmbios que formam este tecido social. Cf. “A Organização do Cosmos humano”, In: op. cit., 2000, pp.65-79.

⁵⁹ Ibid., 72.

⁶⁰ PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 14, 5. *Apud* Vernant, op. cit., 2000, p. 73.

1.2

O *outro* naquilo que é o excesso: a ὕβρις

*“A ira, Deusa, celebra do Peleio
Aquiles, o irado desvario, que aos
Aqueus tantas penas trouxe, e
incontáveis almas arrojou no Hades
de valentes, de heróis”
(Ilíada, I – 4)*

J-P Vernant lembra que na Grécia, a evolução intelectual que vai de Hesíodo a Aristóteles pareceu seguir duas orientações: “em primeiro lugar, estabelece-se uma distinção clara entre o mundo da natureza, o mundo humano e o das forças sagradas”.⁶¹ Em segundo lugar, o λόγος se afasta de todo modo de raciocínio que proceda do ambíguo, ou seja, de φήμη, em nome do ideal e do ordenado.

Partimos então da afirmação do autor para reforçar o argumento inicial desta dissertação: ao longo dos séculos VI e V a.C. os gregos desenvolveram práticas e reflexões que operam neste par distanciamento/aproximação, “pertinentes à construção do ideal figurado pelo Mesmo”. Seu par diametralmente oposto, o Outro, traduz o excesso, a ὕβρις (*hýbris*). Em busca do ideal anteriormente referido, o homem grego olha para este “outro” em si; “aquele que precisa ser olhado de frente”.⁶² Cair em ὕβρις faz parte desta humanidade estudada por Vernant e a questão do Outro é abordada no presente estudo a partir da experiência religiosa do homem.

Denominamos as grandes divindades do panteão grego de “deuses pessoais”. Esta fórmula não parece ter suscitado objeção. Ela implica, entretanto, que os gregos conheceram a pessoa no sentido que entendemos hoje e que eles organizaram em torno dela toda ou parte da sua experiência religiosa. Um dos traços característicos da religião grega é dar às forças do além uma figura individual e bem delineada e um aspecto plenamente humano. (...) Em suma, é preciso que

⁶¹ Ibid., 17.

⁶² VERNANT, “Visto de Frente” In: op. cit., 2002, pp. 337-341.

nos interroguemos, (...) quais aspectos do “eu”, do homem interior, a religião grega contribuiu para definir e formar (...).⁶³

Entre o mundo dos homens e o dos deuses, como se estabeleceria a relação do homem com a divindade, também formadora, a qual se refere o autor? O próprio Vernant a apresenta afirmando que para os gregos, “como os homens, mas acima deles, os deuses são parte integrante do cosmos”.⁶⁴ Assim, todos fazem parte de uma mesma ordem e a ela tudo implica. Frente aos bens preciosos, o mal que lhe corresponde, seu contrário e seu par; não há vida sem morte, juventude sem velhice, esforço sem cansaço. O autor reforça o argumento lembrando que neste mundo, para o grego, “toda luz tem sua sombra, todo brilho tem seu reverso feito de escuridão”⁶⁵, o que nos leva à fronteira que separa o ideal permeado pela medida, do excesso, acompanhado de impurezas e violência. A fronteira que separa o homem dos deuses, esta que denomina “intransponível”, estabelece uma das regras principais da sabedoria grega relativa à sua relação com os deuses: “que o homem não pode pretender, de forma alguma, igualar-se a eles”⁶⁶.

É através do esboço de análise do *Mito das Raças* de Hesíodo⁶⁷, que J-P Vernant identifica a fronteira entre homens e deuses, reforçando o quadro mental que estabelece os modelos da virtude e dos excessos nessa relação, originados do mito. É válido notar que o autor mergulha nos estudos das narrativas míticas para “perceber como esta cultura particular contou histórias”.⁶⁸ Os *mýthoi*, narrativas contadas pela tradição familiar - sobretudo através das mulheres - e pelos *aedos* (poetas), contribuem, segundo Vernant, para moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo e a pensá-lo.

“Todo rumor, então, encontrava sua fonte no deus soberano do céu chamado *Senhor das vozes*, o Zeus dos presságios conhecido também pelo nome de *Phêmios*”.⁶⁹ E o rumor, quando vem dos deuses, lembra Detienne, exigia um cerimonial adequado. Sobre a tradição religiosa grega, Vernant lembra que ela não

⁶³ VERNANT, “Aspectos da pessoa na religião grega”, In: op. cit., 1990, p 417.

⁶⁴ VERNANT, op.cit., 2002, p.173.

⁶⁵ Ibid., 174.

⁶⁶ Ibid., 174.

⁶⁷ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. 106 -201. Utilizamos neste trabalho a tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. *Os Trabalhos e os Dias*. (São Paulo: Iluminuras, 1991). Demais referências à obra serão citadas apenas como “*Trabalhos*”.

⁶⁸ Idem., “Do Outro ao Mesmo” In: op. cit., 2002, p.59.

⁶⁹ DETIENNE, “O Rumor também é um deus”, In: op. cit., 1991, p.112.

é uniforme, nem estritamente determinada; para quem cumpre os ritos, basta dar crédito a um vasto repertório de narrativas conhecidas.⁷⁰ É neste quadro mental que a crença em relação aos deuses ganha corpo, e que se produz também em relação a eles, as exigências impostas. Segundo o autor, “rejeitar esse fundo de crenças comuns seria, da mesma maneira que deixar de falar grego e deixar de viver ao modo grego, deixar de ser si mesmo”.⁷¹

Acompanhando a análise do autor no capítulo intitulado “Formas de Crença e de Racionalidade na Grécia”⁷², percebemos deste modo que o “crer” para os gregos não é separável do conjunto das relações e das práticas sociais. Para ele a questão da crença constitui-se basicamente de três elementos: os rituais, as imagens, ou ídolos,⁷³ e os mitos. Crer, neste caso, é cumprir certo número de atos durante o dia ou durante o ano, com festas que são fixadas pelo calendário; atos da vida cotidiana. Enfim, tudo aquilo que passa a ser regrado e ordenado. Assim, o não cumprimento das libações, é interpretado como uma falta: “falta que faz parte não só do campo civil, político e jurídico, mas que é também religiosa”.⁷⁴

Vernant diz que é a tradição poética que constitui o “breviário” das crenças; o saber coletivo desse grupo, pois a *paidéia* consiste justamente na repetição dessas narrativas. Da *Justiça*, no mito em questão, indica que Hesíodo tira um ensinamento que dirige mais especialmente ao seu irmão Perses, que havia lhe roubado. O poeta resume-o na seguinte fórmula: “Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies!”.⁷⁵ Com efeito, o mito conta a sucessão das diversas raças de homens que apareceram e depois desapareceram alternadamente. Da Raça de Ouro, passando à de Prata e de Bronze – a qual, segundo Vernant, Hesíodo intercala com a dos Heróis – finalmente chegamos à Raça de Ferro, que representaria o homem no próprio tempo do poeta – o século VII a.C.- suplicando aos deuses pela *dike* (justiça) contra os excessos da *úβρις* (desmedida).

⁷⁰ Essa massa de “saberes” tradicionais se conserva e transmite (no que concerne a linguagem), basicamente de duas maneiras: primeiro, mediante uma tradição oral, passada pelas mulheres; segundo pela narrativa dos poetas, ou *aedos*, cujos maiores expoentes foram Homero e Hesíodo. Cf. VERNANT, J-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁷¹ *Ibid.*, 14.

⁷² VERNANT, op. cit., 2002, p.198.

⁷³ Para a análise do elemento exterior aos ritos (ídolos), ver o capítulo 17, “Formas de crença e racionalidade na Grécia” In: op. cit., 2002, p. 198.

⁷⁴ VERNANT, op.cit., 2002, p.198.

⁷⁵ *Trabalhos*, 213.

O que distingue o plano das duas primeiras raças e o das raças seguintes, conforme a análise do autor é o fato de se relacionarem a funções diferentes, de representarem tipos de agentes humanos, formas de ação, estados sociais e “psicológicos” opostos⁷⁶. No que concerne ao nosso estudo, importa referenciar a análise que Vernant faz das raças de Bronze e da dos Heróis; raças que remetem ao segundo plano, no qual o aspecto da ὕβρις se sobrepõe ao da *Díke* (justiça).

Para ele, a Raça de Bronze introduz-nos em uma esfera de ação específica: a ação guerreira. “Nascida dos freixos, terrível e vigorosa, esta raça não se assemelha em nada à Raça de Prata; ela só pensa nos trabalhos de Ares⁷⁷ e na *Hýbris*”.⁷⁸ Destarte, Vernant explicita a desmedida dos homens de bronze, caracterizados pelo seu aspecto militar, puramente guerreiro. Passamos assim ao plano das manifestações da força brutal, do vigor físico e do terror que a personagem do guerreiro inspira. A palavra grega para vigor, ardor, espírito de violência – sobretudo nas batalhas – é μένος⁷⁹. Os homens de bronze só se dedicam à guerra, e no mito referido não há alusão ao exercício da justiça, nem ao culto em honra dos deuses - piedade ou impiedade. Acerca do metal em questão, complementa:

O bronze aparece intimamente ligado, no pensamento religioso dos gregos, à força com que se revestem as armas defensivas do guerreiro. O brilho metálico do bronze ofuscante, este clarão do metal, que faz resplandecer a planície e que sobe até o céu,⁸⁰ lança o terror na alma do inimigo.⁸¹

Os freixos, dos quais nasceram os homens de bronze, têm função importante em outras narrativas sobre este homem primordial. Entre essas, Vernant ressalta a da origem mítica dos tebanos que, nascidos da terra, conformariam o homem em sua condição de guerreiro. Estes seriam descendentes dos chamados “Semeados”, ou Espartos.⁸² Assim, fundamentada na lança,

⁷⁶ VERNANT, “O mito hesiódico das raças” In: op. cit., 1990, p. 30.

⁷⁷ Deus da guerra.

⁷⁸ *Trabalhos*, 144-6.

⁷⁹ μένος, que significa: alma; princípio vital; princípio da vontade; princípio das paixões, espírito; valor; ardor; violência. Cf. Isidro Pereira S.J.

⁸⁰ *Ilíada*, II, 578; *Ilíada*, XX, 156. *Apud* Vernant, op. cit. 1991, p.41. A menção ao bronze também aparece em outra passagem no canto XIX. Ver: *Ilíada*, XIX, 360. In: VIEIRA, T. (org.) *Ilíada de Homero*. Vol. II. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002, p. 287.

⁸¹ *Ilíada*, XIX, 362. *Apud* Vernant, op. cit., 1990, p. 41.

⁸² Cf. Vernant, fundamentada no mito de Tebas, a estória têm início com a chegada de Cadmo ao local onde deveria fundar a dita cidade. Ao enviar seus companheiros em busca de água na fonte de Ares, descobre-os todos mortos, aniquilados pela serpente do deus que guardava a fonte. O

dedicada a Ares, inteiramente estranha ao plano jurídico e religioso – que conforma o limite da ação humana – a Raça de Bronze projeta no passado a figura do guerreiro votado ao excesso, à ὕβρις, na medida em que desconhece tudo o que ultrapassa sua própria natureza.⁸³

Já a Raça dos Heróis é definida pelo autor, em relação à de bronze, como sua “contrapartida na mesma esfera funcional”. Importa-nos compreender neste ponto da análise do autor, como os heróis, cantados na *Ilíada* de Homero, conformam o ‘outro’ em sua relação com os deuses. Vernant menciona acerca dos heróis que: “são guerreiros; lutam na guerra, morrem na guerra.” A ὕβρις dos homens de bronze afastava-os da Raça de Prata. Inversamente, a *Dike* dos heróis une-os aos homens de bronze, contrapondo-os. Ele faz uma aproximação dos opostos *Dike-Hýbris*, afirmando que a *Dike* do herói situa-se no mesmo plano militar que a ὕβρις dos homens de bronze. Ao guerreiro votado aos excessos, opõe-se o guerreiro justo, que reconhece seus limites e aceita submeter-se à ordem superior da justiça.

Mas ao herói é atribuída a ação por interferência divina. O herói em ὕβρις é aquele que sofreu uma cegueira momentânea, *Ate*, ou seja, que agiu por influência dos deuses. O que nos leva ao argumento anterior de Vernant acerca da desmedida de Aquiles, “que não avalia a *timé* pelo crivo real para quem qualquer ofensa, venha de onde vier, é igualmente insuportável e inexpiável” - mesmo que o rei de Micenas justifique seu erro devido a *ate* que os deuses lhe impuseram.⁸⁴ Deste modo, Aquiles seria avesso ao *aidós*; indignado em sua fúria, afundado na ὕβρις. Já Heitor é para ele – sobretudo no início da *Ilíada* – o herói da lealdade, definido por suas relações com toda a rede dos seus. A serviço da comunidade combate por respeito ao *aidós*, aquilo que Aquiles desconhece.⁸⁵ Mas também

herói, então, mata a serpente, e, a conselho da deusa Atena, semeia os dentes do monstro por toda a planície. Nesse campo, germinam e surgem no mesmo instante homens adultos, completamente armados. São os “Semeados”; guerreiros que, perecendo sob seus próprios golpes, com exceção de cinco sobreviventes, dão origem à aristocracia tebana. (Ibid., 43).

⁸³ Ibid., 39.

⁸⁴ Para o argumento acerca da *Ate*, cegueira, de Agamêmnon – rei de Micenas – ver o capítulo “A Apologia de Agamêmnon” de E.R. Dodds, In: DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta 2002.

⁸⁵ Esta afirmação é controversa, pois cf. Bruno Snell, Aquiles demonstra-o quando Atena lhe interpela para mitigar sua ira. “O sentimento peculiar com que os homens homéricos recebem a divindade, quando esta lhes vem ao encontro, expressa-se na cena de Aquiles: Atena pôs-se atrás dele, agarrou-o pelos cabelos e apenas lhe apareceu a ele. Aquiles espantou-se e, ao virar-se, imediatamente reconheceu Palas Atena – cujos olhos cintilavam de um modo assombroso.”

Heitor é tomado pelo μένος⁸⁶ ao matar Pátroclo, ‘estado’ também atribuído à influência divina que levaria o herói às ações mais violentas durante o combate.

Vernant lembra que sem preencher a intransponível distância que separa os humanos dos deuses, o estatuto heróico, deste modo, parece abrir a perspectiva da promoção de um mortal a um estatuto próximo ao divino. Esta é contrariada, segundo o próprio autor, pelo sistema religioso – sobretudo no período clássico - que alerta para o fato da sabedoria ordenar a guarda dos próprios limites humanos em relação aos deuses.

Retornando à epopéia, o autor aponta que o retrato da *Iliada*, em sua progressão, ilustra o movimento de desorganização e reorganização; o ir e vir entre a ordem aparente da vida e a desordem que nela se dissimula, e entre a desordem assim revelada e uma ordem nova. No decorrer da intriga, o autor atenta para uma espécie de esfacelamento deste mundo heróico, indicando o ultraje ao cadáver de Heitor como uma “perversão do mundo da guerra”⁸⁷. Ele chama este estado violento e selvagem de ‘estado de impureza’. Em outro momento associa a mácula à ordem, e não ao temor.⁸⁸

No que concerne ao estudo aqui desenvolvido, a impureza – remetida aos excessos – torna-se suja na medida em que, nos quadros de uma organização social e intelectual definida, ocupa um lugar que contradiz o sistema de classificação próprio de uma cultura. “É sujo o que só pode ser pensado como anomalia, aquilo cujo estatuto aparece ambíguo, marginal, e que questiona, por não poder ser integrado a ordem da qual o grupo social é solidário e cuja perpetuação deseja garantir”.⁸⁹ Deste modo, Vernant indica os elementos que conformam este Outro: a sujeira, a loucura, enfim, tudo o que é com relação à ordem, o negativo e o outro que deve ser enfrentado e integrado àquilo que o exclui⁹⁰.

Quando voltamos nosso olhar para o período posterior, uma das primeiras coisas que nos chama a atenção é a percepção aguda da insegurança e do

(SNELL, B. “A Fé nos deuses Olímpicos” In: *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.56).

⁸⁶ Para o conceito de μένος, ver a análise de Isaias Pessotti acerca do descontrole da vontade, como impulsos irracionais, agressivos ou heróicos em: PESSOTTI, I. *A Loucura e as Épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

⁸⁷ VERNANT “A Tragédia de Heitor” In: op. cit., 2002, p. 386.

⁸⁸ Idem, “Perigo e Virtude do Maculado” In: op. cit., 2002; p. 281.

⁸⁹ Ibid., 283.

⁹⁰ Ibid., 283.

desamparo humanos; percepção que encontra seu correlato religioso na ‘hostilidade divina’.⁹¹ Em sua releitura do poema de Hesíodo, Vernant apresenta o quadro humano na Idade do Ferro contemplado com as doenças, a velhice e a morte; a ignorância do amanhã e a angústia do futuro.⁹² Desaparecido o ἄναξ que, pela virtude de um poder mais que humano, unificava e ordenava os diversos elementos do reino,⁹³ novos problemas surgem. Como uma vida comum pode apoiar-se em elementos discordantes? A resposta à questão colocada pelo autor retoma o argumento apresentado no início deste capítulo, na fórmula “poder de conflito-poder de união, *Éris-Philía*”.

Em a “Crise da Soberania”, afirma que todo o domínio do período pré-jurídico, que governa as relações entre as famílias, os *gene*, constitui-se numa espécie de *agón*, um combate codificado e sujeito a regras. “Este espírito de ἄγών (*agón*) que anima os *gene* nobiliários se manifesta em todos os domínios”.⁹⁴ Deste modo, também a política toma a forma de combate: uma disputa oratória, cujo teatro é a *ágora*, praça pública. Toda a rivalidade, toda a *éris*, supõe relações de igualdade - estabelecidas pela φιλία, conforme o início deste estudo. Vernant ressalta que acima de todos os iguais, a *Dike*, encarna-se no plano humano, realizada na lei, mas nem por isso deixando de exprimir uma ordem concebida como sagrada.⁹⁵

Notemos que os antigos sacerdócios pertenciam como propriedade particular a certos *gene*, e marcavam seu parentesco especial com um poder divino; sua *arché* (poder), é definida nesta esfera. O advento da *pólis*, “quando ela é constituída, confisca-os em seu proveito e os transforma em cultos oficiais da cidade.”⁹⁶ A relação entre a esfera divina e a humana passa a ser também ordenada; quem diz culto da cidade, diz culto público. A proteção que a divindade reservava outrora a seus favoritos - o quê a epopéia marca bem na relação entre heróis e deuses - vai ser exercida em benefício da comunidade toda.

⁹¹ DODDS, “Da cultura da vergonha à cultura da culpa” In: op. cit., 2002, p 36.

⁹² Vernant, op. cit., 1990; p.41.

⁹³ A repartição dos poderes, recorremos às lendas reais citas, narradas por Heródoto, mostrando um Soberano que se situa fora e acima das diversas classes funcionais. As três classes estariam representadas pelos três tipos de objetos de ouro: a taça das libações, a acha das armas e a charrua. Símbolos das três categorias sociais (sacerdotes, guerreiros e agricultores). Cf. Vernant, “A Crise da Soberania” In: op. cit., 2000, p.38.

⁹⁴ VERNANT, op. cit., 1990; 38.

⁹⁵ Ibid., 44.

⁹⁶ Ibid., 45.

Deste modo, a administração da cidade se dá sempre nesses dois planos: o sagrado e o humano. Vernant lembra que mesmo no plano político, as práticas secretas de governo mantêm, no próprio período clássico, uma forma de poder que opera por vias misteriosas e meios sobrenaturais. A utilização de santuários secretos, de oráculos privados, reservados exclusivamente a certos magistrados são exemplos disso.⁹⁷ Não obstante o racionalismo político que preside às instituições da *pólis* se oponha aos antigos processos religiosos do governo, ele não os exclui de maneira radical.⁹⁸

As atitudes tradicionais da aristocracia, até então tendentes a exaltar o prestígio e a reforçar a *arché* dos indivíduos e dos *gene*, são rejeitadas pela cidade e condenadas como descomedimento, como ὕβρις. “Do mesmo modo que o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória puramente particular”.⁹⁹ Para exemplificá-lo, relembra uma passagem de Heródoto, que ao mencionar, após cada narrativa de batalha, os nomes das cidades e dos indivíduos que se mostraram bravos em Platéia,¹⁰⁰ dá a palma, entre os espartanos, a Aristodamo: um dos trezentos lacedemônios que tinham defendido as Termópilas.

(...) só ele tinha voltado são e salvo; preocupado em lavar o opróbrio que os espartanos ligavam a essa sobrevivência, procurou e encontrou a morte em Platéia ao realizar façanhas admiráveis. Mas não foi a ele que os espartanos concederam, como o prêmio da bravura, as honras fúnebres devidas aos melhores; recusaram-lhe a *aristeia* porque, combatendo furiosamente, como um homem alucinado pela *lýssa*, tinha abandonado seu posto.¹⁰¹

Em contraste com a ὕβρις, delineia-se o ideal do equilíbrio, da justa medida, da *sophrosýne*. Relembramos que todo o esforço do homem grego, até aqui apresentado através da reflexão do autor, parte em busca da construção de um equilíbrio na tentativa de contenção de todos os aspectos que configurem os excessos. Deste modo, a ὕβρις traduz-se no furor, na violência, nas façanhas individuais, na riqueza, no fausto, na ostentação. Vernant indica que antes de ser reinterpretada pelos Sábios para o contexto político, a *sophrosýne* parece ter sido

⁹⁷ “Muitas cidades colocam sua salvação na posse de relíquias secretas: ossadas de heróis, cujo túmulo (...) não deve ser conhecido sob pena de arruinar o Estado” In: VERNANT, op. cit., 2000, pp. 45, 46. Para o complemento do argumento, ver também: Vernant, “Racionalidade e Política: Sobre Clístenes” In: op. cit., 2002, p. 219.

⁹⁸ VERNANT, op. cit., 2000, p. 46.

⁹⁹ Ibid., 52.

¹⁰⁰ Uma das batalhas das Guerras Pérsicas, vencida pelos gregos.

¹⁰¹ HERÓDOTO, IX, 71. *Apud.* Vernant, “O Universo espiritual da *pólis*” In: op. cit., p.51.

elaborada em certos meios religiosos.¹⁰² O domínio de si, de que é feita, parece implicar para o autor, senão um dualismo, pelo menos uma tensão no homem entre dois elementos opostos: o que é da ordem do *thymós*, a afetividade e as emoções, e o que é a ordem de uma “prudência refletida, de um cálculo raciocinado”, do *λόγος*.¹⁰³

Neste sentido, retomamos o argumento inicial no qual questiona em que medida a individualização e a humanização das forças sobrenaturais concernem à categoria da pessoa, quais aspectos deste “eu”, do homem interior que a religião grega contribuiu para formar. Ao nível do culto público e da religião da cidade, a resposta é clara: neste plano a vida religiosa aparece integrada à vida social e política, da qual constitui um aspecto. Destarte, a impiedade, falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social. Neste contexto o autor afirma que o indivíduo estabelece sua relação com o divino pela sua participação em uma comunidade.

Do mesmo modo, se expulso dos altares domésticos, excluído dos templos de sua cidade, o homem acha-se desligado do mundo divino. Ele perde ao mesmo tempo seu ser social e sua essência religiosa. Para voltar a ser o homem - neste sentido, o homem político, o cidadão, que pertence a uma comunidade - deverá apresentar-se como suplicante em outros altares, restabelecendo seus cultos, sentando-se diante de outraslareiras. A integração social de um culto cívico tem como função a sacralização da ordem, tanto humana quanto natural. Permite ao homem reintegrar-se, ajustando-se ao ideal da ordem. A este aspecto Vernant contrapõe um outro, complementar: aquele aspecto religioso que não se ‘enquadra’ inteiramente na organização institucional da *pólis*, inverso a ela; o dionisismo.

Mas, para entendermos o dionisismo é preciso um mergulho mais profundo na relação do homem grego com o divino. E é Marcel Detienne, o outro autor selecionado para compor este estudo, quem mapeia este solo de saberes que é a Grécia arcaica, dentro de uma perspectiva estrutural da vida social e espiritual dos gregos. Sua reflexão é o tema do segundo capítulo desta dissertação.

¹⁰² Ele indica no capítulo “A Organização do Cosmos Humano”, uma série de referências às curas de heróis como Hércules e Orestes, dos estados de fúria, ira e loucuras (*ménos, lýssa, mantai*). Para o argumento, ver: Vernant, op.cit., 2000, p 69.

¹⁰³Ibid., 70.