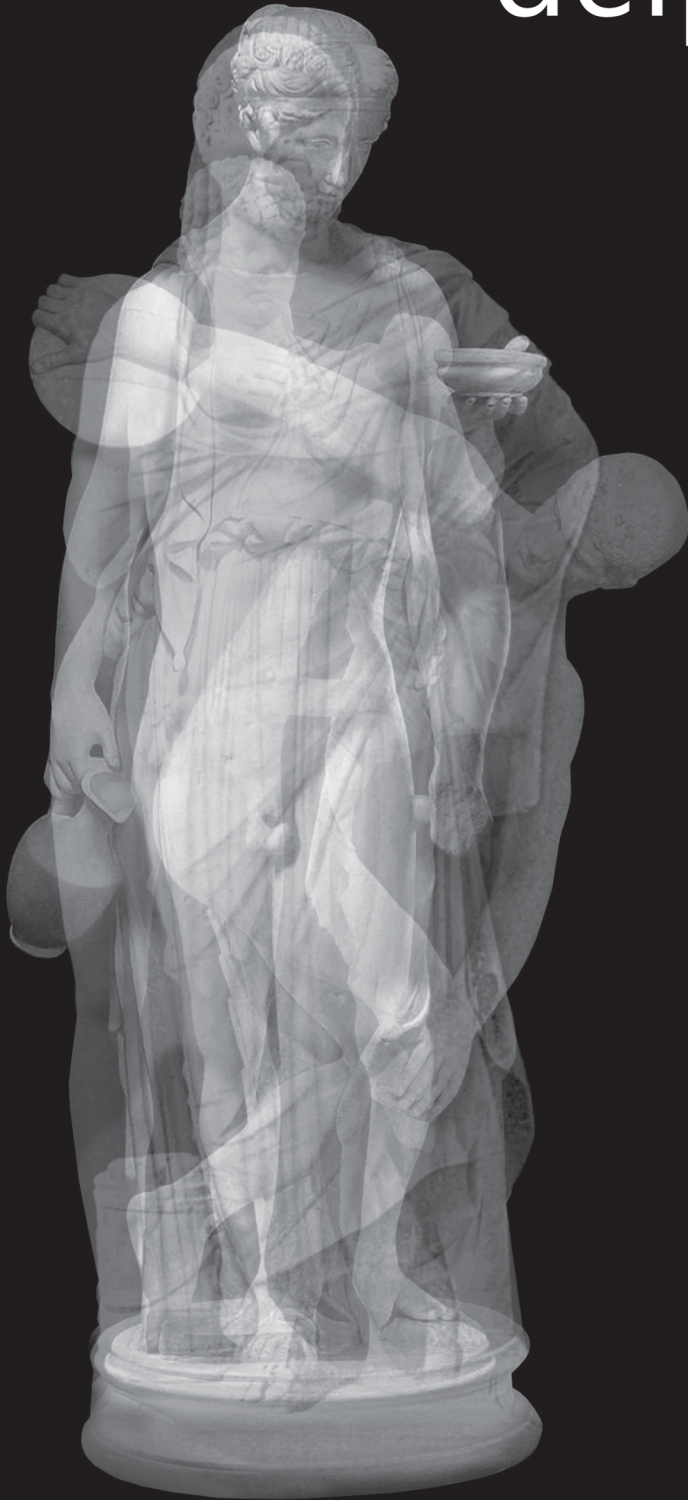


delphica

letras & artes



número **um**
2013

PORQUÊ A GRÉCIA?

A pergunta adotada para servir de mote a estas breves notas sobre o legado helénico decalca, de forma deliberada, o título de um livro justamente célebre — *Pourquoi la Grèce?* (Paris, Éditions de Fallois, 1992) — de uma das maiores helenistas do séc. XX: a estudiosa francesa Jacqueline de Romilly, falecida em 2010, quando lhe faltavam escassos três anos para completar um centenário de existência. A resposta a essa pergunta encontrava-a a insigne filóloga no convívio direto com alguns dos autores e dos temas da sua eleição, como Homero e Píndaro, Heródoto e Tucídides, a teorização política, a tragédia e filosofia gregas. Ao ler as reflexões de quem tão profundamente privou com os grandes Clássicos, fica-se com a clara sensação de que a resposta é, afinal, bastante simples, estando somente à distância da nossa disponibilidade para nos deixarmos tocar pelos grandes monumentos produzidos pela Grécia antiga, seja no domínio artístico seja no do pensamento. Deles se alimenta o mundo ocidental, com uma vitalidade profunda e intensa, mesmo quando dela não tem ou não deseja ter consciência. A Grécia existe e persiste, mesmo quando sobre si concentra boa parte das atenções da atual crise financeira — afinal também uma palavra grega, que, ao ato

dilacerante de ‘separação, dissentimento, cisão’, faz brotar, do seu íntimo e do seu étimo, o rasto luminoso de ‘decisão, discernimento, escolha’.

Nas páginas que se seguem, não se pretende (nem tal operação seria viável) responder cabalmente à questão levantada no título deste breve ensaio, mas tão somente evocar, com a cadência regular de um apelo que nos interpela do passado, alguns desses momentos que ajudam a dar forma ao ‘milagre grego’ — muito mais perene e profundo que qualquer um dos efémeros (também aqui uma palavra grega, para designar tudo aquilo que ‘dura um dia apenas’) milagres ou perdições financeiras com que o mundo anda, agora, ofuscado em demasia. Perceber a Grécia exige tempo, capacidade de espera, reflexão. Exige demorada ausência do facebook, raras mensagens no twitter, longas noites sem televisão. Mas não é uma missão impossível, nem desprovida de grande emoção¹.

¹Para uma abordagem mais desenvolvida destes aspetos e de outros aqui não abordados, ver D. F. Leão, *A globalização no mundo antigo. Do polites ao kosmopolites* (Coimbra, Imprensa da Universidade, 2012). Todas as datas referidas ao longo desta exposição são anteriores à Era cristã.

I. O nascimento da reflexão política e o berço da democracia

Quando Simónides, o grande cantor da resistência grega às invasões persas, afirmava que ‘a pólis é mestra do homem’ (frg. 15 West), estava também a sintetizar, com a sua reconhecida habilidade para construir frases lapidares, o essencial da existência da Hélade ao longo das épocas arcaica e clássica. Neste período, a Grécia desenvolveu e apurou o sistema da pólis, como a forma ideal de se organizar em sociedade, uma opção que, na perspetiva helénica, era muito superior à autocracia bárbara, a qual apenas reconhecia a liberdade total do monarca — tanto mais absoluta e caprichosa quanto menor fosse o espaço de atuação dos respetivos súbditos. À dependência destes, o espírito grego contrapunha a soberania da lei, que ora vinculava o cidadão anónimo e indigente, ora o magistrado mais zeloso das suas funções. É certo que nem todas as pólis tiveram capacidade (ou ensejo) de cumprir, de forma igualmente isenta e eficaz, este ideal de orgulhosa autonomia, embora ele fosse partilhado, em termos gerais, por todas as cidades-estado. Não surpreende, por isso, que este princípio surja, a cada passo, nas obras literárias e constitua, em particular, a fonte perene que alimenta o caudal de grandes emoções retratadas no teatro, especialmente na tragédia.

A educação pela pólis e para a pólis (isto é, para o exercício empenhado e

consciente da cidadania) exige de cada cidadão (*polites*) um envolvimento direto nos interesses da cidade, tarefa que representava, ao mesmo tempo, uma regalia e uma obrigação. Antes de mais, um privilégio, em relação a todos quantos se encontravam excluídos, em maior ou menor grau, do uso pleno daquele estatuto (estrangeiros, metecos, escravos, mulheres e crianças), quer uma tal situação fosse definitiva ou apenas temporária (como aconteceria com uma criança filha de pais cidadãos, que não houvesse atingido ainda a maioridade). Mas o exercício da cidadania constituía também uma obrigação, à qual alguns poderiam sentir a tentação de fugir. Ao cidadão comum, mesmo que não fosse particularmente ambicioso, o estado exigia, em particular, o envolvimento nas atividades militares, na administração da pólis e na aplicação da justiça. Estes domínios constituíam, de início, um rigoroso exclusivo da aristocracia dominante, pois estavam intimamente ligados à nobreza de nascimento e à riqueza individual disponível. Por tal motivo, o alargamento da base de acesso a estas prerrogativas resultaria apenas de um longo processo de lutas intensas, relacionadas com fatores como a colonização, o desenvolvimento do comércio e da indústria, a introdução da moeda e o acelerado surgimento de plutocratas, a alteração das táticas de combate (como o predomínio da infantaria ligeira), que tornavam menos dispendiosa e mais acessível a participação em campanhas militares. Para responder à pressão destes

poderosos fatores de mudança, a Grécia irá assistir ao movimento generalizado dos legisladores (cujos códigos de normas escritas visavam tornar mais clara e imparcial a aplicação da lei), bem como ao estabelecimento de numerosas tiranias, cujo colapso, após duas ou três gerações de governo, conduziu, em geral, à implantação de oligarquias ou de regimes democráticos mais ou menos evoluídos.

Característico, porém, do sistema da pólis era o seu particularismo e a forte determinação de manter uma autonomia e identidade próprias. E assim, da mesma forma que a Hélade representava para os Gregos um espaço cultural e ideológico comum, que lhes permitia cultivar, em relação aos que não partilhavam esse mesmo universo de valores, uma orgulhosa consciência de superioridade moral, sofria igualmente de uma incapacidade congénita para se agregar numa grande nação. Para isso acontecer, cada cidade teria de abdicar da pretensão de ser um estado autónomo e soberano (com leis e constituição próprias), capaz de promover uma política interna e externa independente — e perder estas características equivalia a negar a própria essência do sistema.

Não é, no fundo, muito diferente (a não ser na escala e nas consequências para milhões de pessoas) o drama que vivem os estados de uma Europa que hesita entre o federalismo e a desagregação. Encontrarão os estados europeus energia identitária bastante para contrariar a

desconfiança e crispação que a falência do *Eldorado* financeiro finalmente instalou, fazendo reaparecer velhos demónios civilizacionais?

Com efeito, a Grécia antiga não deixou, apesar do particularismo da pólis, de experimentar as vantagens da união helénica, motivada porém não pelo desejo natural de agregação, mas pela urgência premente de resistir a um adversário comum: o tradicional inimigo persa. A oposição grega, liderada em Maratona (490) e Salamina (480) por Atenas, granjeou um sucesso tão estrondoso quanto surpreendente, como ilustra o facto de até o oráculo de Apolo em Delfos ter ‘medizado’ (como então se dizia), ao prever a vitória medo-persa. Para as cidades gregas aliadas, este sucesso abria uma oportunidade única de se afirmarem enquanto modelos de organização política e militar. De facto, entre a retirada persa e o início da Guerra do Peloponeso (431) estende-se um período de quase meio século, ao qual, por isso mesmo, se atribui usualmente o nome de *Pentekontaetia*. Valerá a pena recordar alguns dos aspetos que fazem com que esta época seja tão especial, sobretudo no caso da Ática, pois ilustram de forma paradigmática o sucesso do sistema da pólis na sua realização mais perfeita: o regime democrático.

Em 477, ainda no rescaldo das Guerras Medo-persas, era criada a Simaquia de Delos de forma a defender os interesses gregos e a manter as forças persas à

distância. Essa confederação vai permitir à cidade de Atenas estabelecer um verdadeiro império tributário, baseado no poder e na eficácia da frota, e alargar a influência política, favorecendo a instauração de democracias nas pólis aliadas. Estas contribuía para o esforço conjunto de prevenção ora com navios ora com dinheiro. As cotizações monetárias passavam a integrar um tesouro comum, que ficara depositado, inicialmente, na sede da Simaquia, em Delos, sendo mais tarde (em 454) transferido para Atenas e usado para reconstruir os templos, sobretudo os da Acrópole, que tinham ficado à mercê do saque persa. Esta decisão, vista como abusiva pelos aliados, vai ainda assim criar condições para levar a cabo obras monumentais, que, além de constituírem uma importante fonte de emprego, são igualmente a face visível da grandeza de Atenas. No domínio político, as reformas de Clístenes eram aperfeiçoadas por Efiltes e Péricles, de forma que, em meados do séc. V, o equilíbrio e harmonia entre as diversas instituições permitiram atenuar grandemente o conflito de classes, concedendo possibilidades idênticas a todos os cidadãos. Era, portanto, a conjugação destes fatores que elevava Atenas a um pedestal de quase perfeição, permitindo a Péricles, o grande guia dos destinos da cidade, considerá-la a verdadeira ‘Escola da Hélade’, para usar a expressão lapidar registada pelo historiador Tucídides.

2. Teatro e cidadania

Embora as origens do teatro grego continuem a suscitar dúvidas e discussões, há um dado que marcará de forma indelével a experiência dramática grega, no que à tragédia e à comédia antiga diz respeito: a sua natureza ‘política’, isto é, a relação viva e empenhada com a realidade da pólis democrática ateniense, de que constitui simultaneamente reflexo, apologia e ponderação crítica. É portanto legítimo esperar que, embora sem perder de vista a realidade intemporal do universo dramático plasmado em cada peça e válido por si mesmo, as circunstâncias históricas que rodearam a criação e representação do teatro grego, no seu contexto original de produção, possam ter tido algum peso na forma como as obras terão sido entendidas pelos espetadores atenienses. Assim poderá ter acontecido, por exemplo, com a *Oresteia* de Ésquilo e as reformas de Efiltes, que reduziram os poderes do conselho do Areópago, ou então com a *Medeia* de Eurípides e a lei da cidadania apresentada por Péricles, que vinha limitar o acesso ao estatuto de cidadão.

Ainda assim, se é correto falar de um horizonte legal que sirva de referente para o teatro grego, importa não confundir essa manifestação da energia vital da pólis com a mera expressão artística de uma eventual ideologia política. Uma operação dessa natureza estaria exposta a um duplo erro: por um lado, sugerir que o teatro grego estava ao

serviço da propaganda ideológica; por outro e em consequência do primeiro, reduzir a mundividência do poderoso fenómeno dramático a um afloramento circunstancial de agendas políticas. Com efeito, nem os traços dessa ideologia propagandística são detetáveis de forma clara (mesmo na comédia antiga, que cultiva, pela própria natureza do género, uma relação mais direta e assumida com a realidade política do momento), nem o teatro grego alcançaria a perenidade e importância que o caracterizam se fosse entendido como simples manifestação artística ao serviço de determinado regime ou governante. A consideração do horizonte legal e político do drama antigo expande os níveis de interpretação do fenómeno teatral, mas não pode ser usada a ponto de adular ou manietar a liberdade criativa e crítica dos dramaturgos atenienses. A dimensão política do drama grego deve, pelo contrário, ser entendida como expressão do envolvimento do indivíduo nos interesses e assuntos da coletividade, da pólis, sem ignorar as tensões decorrentes da própria evolução na forma de entender a pertinência desse mesmo envolvimento. É certo que o teatro possui uma dimensão intemporal, ao colocar em cena questões que têm que ver com os próprios dramas da existência humana, que são de todos os povos e de todos os tempos. Há, no entanto, que olhar também para o contexto original de representação, o qual, deixando embora vestígios mais efémeros, não deve ser descurado, por comportar informações que, ponderadas

na devida proporção, fornecem interessantes chaves interpretativas. Com efeito e à imagem de outras formas de expressão artística, também o teatro possui diferentes públicos e distintos níveis de leitura.

Em termos globais, estes vários elementos contribuem todos, na verdade, para entender a essência do que era colocado em cena: a experiência da vida em democracia. Mostra-o de forma clara a comédia de Aristófanes, por exemplo, não apenas na intensidade com que se atreve a atacar as figuras políticas do momento, como ainda na forma como procura encontrar (no plano da utopia ou no campo da iniciativa privada) soluções para um conflito fratricida e ruinoso, como acontecia com a Guerra do Peloponeso, no último quartel do séc. V. Ilustra-o igualmente a tragédia, como atrás se dizia a propósito da *Oresteia* e da *Medeia*, mesmo quando o assunto remete para um passado mítico ou protohistórico, pois o mito possui, precisamente, a vantagem inegável de estimular a reflexão crítica sobre problemas atuais através de um efeito de distanciamento, visível apesar de tudo mais em aspetos acessórios do drama do que no âmago das grandes questões evocadas.

Ainda assim, convém não esquecer que a dimensão cívica do teatro se prendia também com opções muito mais práticas, que tinham de ser tomadas bastante antes de surgir a magia do espetáculo. Iniciava-se com o próprio momento

escolhido para as representações — os festivais dionisíacos —, que Atenas soube integrar nas manifestações de religião oficial, retirando, por esta via, a um culto potencialmente perigoso e perturbador da ordem pública, o risco do descontrolo. Por outro lado, os festivais dramáticos eram ainda, em si mesmos, um *spectaculum* da própria cidade, que o berço da democracia facultava aos milhares de estrangeiros que a visitavam, em particular por altura das Grandes Dionísias. Portanto, não será descabido afirmar que o teatro constituía também uma poderosa arma diplomática e negocial, enquanto prova de desenvolvimento civilizacional e exibição pública do nível de apuramento artístico atingido por Atenas.

Político era, igualmente, o processo de financiamento dos festivais. Com efeito, apesar de os espetadores pagarem bilhete e de o teatro constituir, na época clássica, um verdadeiro fenómeno de massas (comparável aos modernos torneios de futebol), não deixava de ser uma forma de expressão artística cara e deficitária. Ainda assim, não era ao erário público que caberia custear o grosso das despesas, mas antes aos cidadãos privados mais ricos, através de um serviço cívico que o estado lhes impunha: a liturgia. É certo que este ministério poderia reverter a favor da projecção do seu patrocinador involuntário, enquanto figura pública, sobretudo se a pessoa em questão alimentasse ambições políticas, mas não deixava, ainda assim, de

ser um encargo pesado, que nem todos cumpririam de bom grado. Em todo o caso, espelhava igualmente a estreita união entre o exercício ativo da cidadania e a *mimesis* dramática, a ponto de Plutarco, um autor grego da época imperial romana, afirmar, no pequeno tratado *Sobre a glória de Atenas*, que esta pólis gastou mais em representações teatrais do que a manter a sua supremacia militar.

Por certo que muitos se levantariam, no séc. XXI, para prontamente denunciar uma tão má aplicação de fundos e a falta de estratégia política que a essa gestão conduzira. Porém, o que marca todos os impérios é a sua anunciada finitude, enquanto que o teatro grego continua a infundir esperança e a denunciar injustiças, com a mesma pujança de há vinte e cinco séculos atrás. A escolha de Atenas foi acertada e, por isso, do enorme investimento civilizacional então feito, pode o mundo atual continuar a usufruir.

3. *Polites e idiotas*

Conforme atrás se comentava, o exercício empenhado e consciente da cidadania exigia de cada cidadão um envolvimento direto nos interesses da cidade, desígnio que representava um privilégio em relação a todos quantos se encontravam excluídos, em maior ou menor grau, do uso pleno daquele estatuto, mas que constituía também uma obrigação, à qual alguns poderiam

sentir a tentação de fugir, para evitar, por exemplo, o risco de participar em campanhas militares ou de colocar meios próprios ao serviço de iniciativas comuns. Esta natural expectativa de envolvimento nas atividades da pólis está patente, de resto, na própria cunhagem do termo mais usual para designar o estatuto de ‘cidadão’ — *polites* —, precisamente pela estreita ligação que pressupõe com o conceito de cidade-estado. Tal facto não implica, necessariamente, que um cidadão não pudesse acompanhar de perto os seus interesses privados (*idia*), pois esse era também um direito que lhe assistia. De resto as fontes mostram, com alguma frequência, que a noção de *polites* e a de *idiotas* (enquanto ‘cidadão privado’) podem conviver de forma relativamente pacífica e até ser mesmo tomadas como quase sinónimas, na altura de designar o cidadão comum, enquanto ‘átomo’ central do corpo cívico, cuja agregação num grupo mais vasto dá origem à coletividade (*koinon*, *demosion*) ou simplesmente pólis.

Com efeito, o florescimento da cidade-estado, sendo um bem para toda a comunidade, é também uma situação que traz benefícios diretos a cada um dos seus elementos ‘privados’ ou *idiotas*. É isso mesmo que Péricles procura sublinhar numa das suas intervenções, tal como aparece registada em Tucídides (2.60.2-3):

De facto, eu acho que uma pólis que funcione bem como um todo traz mais

vantagens aos particulares (*idiotas*), do que quando floresce com a sorte de cada um dos cidadãos (*politai*), mas falha no seu conjunto. Na verdade, se um homem goza de boa situação, no que lhe diz respeito, ainda assim nada o protege da destruição, se a pátria entrar em ruína; pelo contrário, se cai em desgraça numa cidade que é próspera, pode salvar-se com maior facilidade.

As considerações de Péricles, feitas num momento em que os Atenenses punham em causa os primeiros resultados da estratégia seguida na fase inicial da Guerra do Peloponeso, diluem, de maneira muito clara, o risco de confronto entre interesses públicos e privados. Na realidade, é mais benéfico para os *idiotas* que a cidade viva em prosperidade como um todo, beneficiando assim todos os *politai* e fortalecendo a ideia de estado. Com efeito, se a pólis estiver a viver um período de florescimento, pode ajudar cada cidadão em particular a descobrir igualmente o caminho da prosperidade; pelo contrário, se um grupo de *idiotas* estiver bem, mas a cidade como um todo for destruída, também esse grupo acabará por ser arrastado para a desgraça coletiva. Por outras palavras: o conceito de *idiotas* convive bem com o de *polites*, enquanto a preocupação com o conforto privado não se sobrepuja aos imperativos da comunidade.

Esse equilíbrio não é posto em causa mesmo quando os cidadãos mostram um nível diferente de envolvimento na condução dos assuntos da pólis. Com

efeito, seria de esperar do cidadão comum que participasse nas reuniões da assembleia, do conselho e dos tribunais populares, embora nem todos tivessem igual disponibilidade para vir a ocupar cargos de topo, como acontecia, por exemplo, com as funções de arconte ou de estrategista. O *idiotes* daria preferência a uma atividade cívica mais conotada com aqueles órgãos amplos, onde a sua intervenção ficaria um tanto diluída no meio da coletividade plural. Isso não impedia, obviamente, que o mesmo *idiotes*, voluntariamente e no uso pleno das suas funções cívicas, tomasse a iniciativa de instaurar um processo ou de acusar alguém diante dos magistrados competentes. O seu estrato sociológico tornava-o, no entanto, menos disponível para planejar as políticas da cidade-estado e para assumir uma posição de relevo ex-officio, isto é, através do desempenho de cargos formais. É esta pequena nuance que o distingue do *polites*, conceito que se coaduna mais com o tipo de cidadão empenhado e, por conseguinte, mais apto para assumir a dianteira da pólis. Esta maior disponibilidade cívica revelada pelo *polites* abre caminho também a um primeiro grau de certa especialização, que, nas fontes, se traduz no recurso a expressões como *hoi politeuomenoi* ('os que administram a *polis*') e, em especial, ao termo *rhetores*, para designar cidadãos mais interventivos, colocando igualmente a tónica na capacidade para convencer

um auditório, através do uso eficaz da palavra.

Ainda assim, durante o séc. V e também no IV, estas esferas de atuação cívica encontravam-se próximas o bastante para que a ação de *idiotai* e de *politai* pudesse coincidir no mesmo tipo de obrigações, sem risco de tensão. Isso mesmo decorre, de forma clara, da afirmação feita num discurso atribuído, embora com dúvidas, a Demóstenes. Trata-se do *Contra Aristogíton II* (26.5):

Tal como pensam que os *idiotai* lhes devem obedecer quando se encontram no governo, da mesma forma devem eles obedecer com justiça às leis que governam a pólis, quando eles mesmos se tornam de novo *idiotai*.

Apesar de estabelecer uma hierarquia entre as pessoas que estão a exercer um cargo formal por indicação da pólis e o cidadão comum (*idiotes*) que deve obedecer ao seu governo, o passo deixa evidente que o exercício de funções é efémero e que a real soberania cabe à lei, pelo que idênticas obrigações de obediência vincularão essas pessoas, assim que recuperarem o papel mais anónimo de *idiotai*.

Porém, este equilíbrio essencial viria a ser perturbado, de forma crescente, pelo esmorecimento da dinâmica da pólis, que abriria caminho à profissionalização a nível político e ao concomitante alheamento do cidadão comum em relação aos assuntos da cidade-estado. Essa evolução seria, no entanto, marcada

também por intensos conflitos armados e ideológicos, que haveriam de deixar marcas profundas na sociedade. Com efeito, na sequência do desfecho do conflito fratricida conhecido por Guerra do Peloponeso (431-404), a passagem para o séc. IV é acompanhada, na Grécia, por um período de predominância de Esparta, a grande rival de Atenas, mas também esse domínio espartano será no entanto relativamente breve. Esta incapacidade — tanto de Atenas como de Esparta — para se manterem como centros de bipolarização política ditaria o fim de um modelo de diplomacia externa e de relacionamento entre cidades-estado que marcará grande parte do mundo grego no tempo de Péricles. Além disso, iria permitir a ascensão de outras póleis (como Corinto e Tebas) e em particular a supremacia da Macedónia que, de região marginal da Hélade, considerada por muitos Gregos como antecâmara da própria barbárie, se transformaria no grande centro de comando.

Assim desaparecia a energia cívica que alimentara uma das mais

emblemáticas póleis da Hélade, sem que isso significasse o seu desaparecimento, pois Atenas (e a Grécia em geral) voltaria a eclodir, reinventada, na cultura refinada do universo cosmopolita da época helenística. Com efeito, o império de Alexandre Magno implicou o fim da pólis (no que respeita à dinâmica descrita anteriormente), mas provocou também a criação de uma nova ordem, onde a tradicional oposição entre Gregos e bárbaros perderia terreno face a um processo de fusão étnica e cultural.

Perante este cenário do passado, será legítimo inquirir se o mundo ocidental — e em especial a Europa — está a viver uma experiência de finitude, da qual se conseguirá apesar de tudo libertar, ou se se encontra, pelo contrário, condenado a uma irrecuperável decadência. É também altura de retomar a pergunta inicial: *porquê a Grécia?* Porque se não soubermos dar uma resposta inequívoca a esta indagação matricial, não conseguiremos, por certo, reagir com energia bastante ao abismo hiante do caos do egoísmo individual.