

# Rumor (Φήμη) Razão (Λόγος) em Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne: considerações sobre a tragédia ática<sup>1</sup>

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social pela Universidade de São Paulo, tendo como foco de estudo a Grécia Antiga.

**Resumo:** O que queremos dizer quando falamos do homem grego? O singular cria um impasse diante da diversidade de situações, modos de vida e dos regimes políticos da história grega antiga. Este grego seria o herói homérico, o polites, ou o homem trágico do século V a.C.? Através das reflexões e pesquisas dos helenistas Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, o  $\alpha \nu \eta \rho$  (homem grego) é apresentado no presente artigo em sua multiplicidade de facetas, fruto de suas relações com o divino, com a natureza, com os outros e consigo mesmo. Ao longo do VI e do V século os gregos desenvolveram práticas e reflexões acerca de sua identidade, práticas essas, pertinentes à construção do ideal de uma ordem fixada em suas edificações, calendários e cultos. Seu par diametralmente oposto, o Outro, traduz os excessos. Em busca do ideal de conduta e virtude, o homem grego olha para este “outro” em si; aquele que precisa ser olhado de frente. Da leitura de Vernant e Detienne, numa construção reflexiva que compõe este sujeito trágico em constante tensão, delinea-se neste estudo, não o grego como foi em si, mas o grego tal como aparece para estes dois helenistas, neste incessante ir e vir da alteridade.

**Palavras-chave:** Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, alteridade, sacrifício, política, tragédia

**Abstract:** What does one mean when speaking of the Greek man? Singularity brings an obstacle due to the diversity of situations, ways of life and the politics along Greek ancient history. Would that be the man from Homer's heroic references, the polites, or the tragic man of the fifth century b.C? Through the reflexions and researches of both Hellenists, Jean-Pierre Vernant and Marcel Detienne, the  $\alpha \nu \eta \rho$  (Greek man) is presented in this article in its multiplicity of facets, the result of its relations with the divine, the nature, with others and within itself. Along the sixth and fifth centuries Greeks developed practices and reflexions about their identity, practices concerned to the construction of an ideal, figured in its constructions, calendars and cults. Its opposite, the Other, figures the excess. In search for the ideal of behavior and virtue, the Greek man looks for this “other” within itself; the one who needs to be faced. In both authors' readings through a constructive reflexion which composes this tragic subject under constant tension, one presents in this study, not the Greek like he used to be, but the one how it appears to be to both Hellenists, in this constant come and go of alterity.

**Keywords:** Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, alterity, sacrifice, politics, tragedy

Como a razão grega podia suportar as contradições de sua tragédia? A pergunta, colocada por Schelling em uma interpretação do *Édipo Rei* de Sófocles, dava início à sua argumentação acerca de uma teoria da história do *trágico*.<sup>2</sup> Respondendo-a, concluía que a tragédia grega honrava a liberdade humana ao fazer seus heróis lutarem contra o poder superior da *môira* (destino). No entanto, respeitando os limites da arte, tinha de fazê-lo sucumbir e também expiar sua falha (a *hamartía* do herói).<sup>3</sup> A proposta deste artigo é a de uma construção da ‘identidade trágica’ e não do conceito de trágico. Para tal, optamos por acompanhar a reflexão da composição deste ‘sujeito’ trágico partindo da própria origem do gênero na Grécia do século V a.C.; este, fruto do encontro entre a tradição e o chamado ‘advento’ da razão.<sup>4</sup>

O presente estudo é o resultado do diálogo entre duas reflexões: as dos helenistas Jean-Pierre Vernant<sup>5</sup> e Marcel Detienne.<sup>6</sup> Vernant tendo iniciado seus estudos em filosofia, foi membro da Resistência francesa na Segunda Guerra Mundial; sua entrada no Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) marca também o início da influência de Louis Gernet sobre seus estudos. Já Marcel Detienne, historiador belga, teve sua trajetória acompanhada pelo interesse na antropologia, tema este em constante discussão e abordagem em suas obras. Juntamente com helenistas como Pierre Vidal-Naquet e o próprio Vernant, Detienne marca em seus estudos a forte influência do estruturalismo de Lévis-Strauss, motivo pelo qual o grupo acabou sendo reconhecido como o dos ‘estruturalistas’.

Mesmo com diferentes abordagens no seu campo de estudos ambos fizeram, no entanto, uma escolha comum ao elegerem a Grécia antiga como “território”. Apesar de não encontrarmos nenhuma obra específica de Marcel Detienne acerca do conceito referido – ou mesmo um esboço analítico de qualquer obra trágica – sua pesquisa aborda conceitos que constituem um material pertinente e essencial às tragédias. A discussão proposta neste artigo não contempla a argumentação de outras abordagens e estudos acerca do tema referido, mas refere-se a algumas dessas discussões reconhecendo sua importância para o enriquecimento do debate. Entre estas, as pesquisas de Susan Guettel Cole, Mogens H. Hansen e de Ruth Padel constam como referências de alguns contrapontos.

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”<sup>7</sup>, surgindo em meio ao burburinho sonoro das criaturas humanas: homens, mulheres, velhos e poetas. O *lógos*, 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 *phéme* e *lógos*, estabelece-se uma tensão, a qual o homem esforça-se para equilibrar.

Em sua pesquisa sobre J. G. Frazer e os *Ritualistas de Cambridge*,<sup>8</sup> R. Ackerman inicia sua argumentação atestando o interesse do século XVIII no mito, e neste possuir suas raízes no próprio interesse de seus representantes pelo passado da humanidade. O grupo conhecido como os Ritualistas de Cambridge era composto por Jane E. Harrison, Gilbert Murray, Francis MacDonalld Cornford e Arthur Bernard Cook, que entre 1900 e 1915 trabalharam juntos acerca do tema das origens da religião e do drama gregos, entre outros.

Partindo de uma longa análise dos ritos sacrificiais desenvolvida na obra de Jane E. Harrison, Ackerman identifica as origens das abordagens e dos estudos de Gilbert Murray e Cornford. Conclui, a partir das leituras, que os festivais atenienses parecem ter sido versões do que o grupo referiu serem os “seasonal dromenon”. Deste modo, os festivais da primavera, os cultos e ritos de fertilidade, aos quais estavam atreladas as narrativas míticas de morte/renascimento estariam profundamente ligados.<sup>9</sup> Dos festivais da primavera (*dromena*) surgiram duas instituições importantes na Grécia: os Jogos Olímpicos e o drama Ático (cujo nome teria para os Ritualistas, derivado de sua raiz na palavra *dromena*-drama).<sup>10</sup>

Ao longo do desenvolvimento argumentativo dos autores aqui contemplados, 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 *mýthos* nasce com *phéme*, e neste estudo abordaremos seu estatuto de existência com relação àquilo que o afasta, mas não o nega: o *lógos*.

Sacrifício, rito e culto constituem a vida cívica grega e seus aspectos são abordados pela via da partilha, do que é destinado aos homens e aos deuses. Atravessada pelas guerras, as cidades gregas partilham entre os 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, os autores delineiam não só os modos de fundar, mas associam-nos ao estabelecimento das diferenças entre o que atende à fixidez de uma ordem, e ao que escapa dela.

Para abordar a questão da autoctonia e da partilha do território, Susan Guettel Cole utiliza como referência a metáfora da boneca russa *matriuschka*, que contém em si uma série de outras bonecas, aludindo assim à rede de combinações de um indivíduo frente às relações com o *outro*. Em sua obra intitulada *Landscapes, Gender and Ritual Space*, aponta que a concepção de terra ligada ao pertencimento, às fronteiras reconhecidas e aos territórios a defender era a de terra pátria, ligada a linhagem masculina e às referências de cada *polis* aos seus heróis fundadores. Daí o termo ‘colônia’ para os gregos: *apoikia*, ou lar longe do lar.<sup>11</sup> Em seu estudo remete a Heródoto a lista dos quatro elementos que determinavam o que se chama de ‘fator helenístico’: o mesmo sangue, a mesma língua, rituais comuns e santuários compartilhados, e finalmente os mesmos hábitos de vida.<sup>12</sup>

A tragédia, na discussão que nos concerne, 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.

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.<sup>13</sup> A proposta inicial é discutir como na experiência social grega, *lógos*, 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*.<sup>14</sup> No que nos concerne, a fórmula mais adequada é: mito e razão. “Nos mitólogos, depositários do rumor 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”<sup>15</sup>; 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 *lógos*, para entendermos o universo no qual a tragédia estava inscrita. Por meio desta, 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.

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 epopeia os traços que conformam o modelo fundador dessas práticas sociais, doravante expressas na ordenação do espaço. Desde o *áristos*<sup>16</sup> – homem por excelência dos registros da poesia épica – ao cidadão dos séculos VI e V. Neste caminho, adota a *philia* (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*”<sup>17</sup> que o que implica este sistema é primeiramente uma preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. A palavra “torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem”.<sup>18</sup> Deste modo, dois aspectos são assinalados para caracterizar este universo espiritual: o prestígio da palavra e o desenvolvimento das práticas públicas; aos quais Vernant acrescenta um terceiro aspecto: a *philia*.

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”<sup>19</sup>. Para os gregos, só os semelhantes encontram-se mutuamente unidos pela *philia*. 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, “todos os que participam do Estado” – isto é, da vida política da cidade – “vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes”<sup>20</sup>. Notemos que Vernant associa a *timé* (o valor), ao reconhecimento do homem como parte desta comunidade de pares.

Em sua pesquisa, Mogens H. Hansen afirma que todas as áreas comuns

(*koinon*) eram de domínio público, assim usadas para a construção de muralhas, ruas, torres, portos, templos, edifícios administrativos e ginásios. No período clássico um considerável número de *poleis* adquiriu planejamento com ângulos corretos entre as ruas. O arquiteto Hippodamos de Mileto usou um plano retangular ao projetar o Pireu em meados do século V a.C.; destarte nomeando este tipo de projeto como ‘hippodamiano’.<sup>21</sup> Assim, o grau de racionalidade aplicado no planejamento do sistema referido é testemunho da característica divisão grega de sua própria organização política e da divisão do corpo dos cidadãos em agrupamentos como os *demos*, as *fratrias* e *hekatostyes*.<sup>22</sup>

Através da personagem de *Clístenes, o Atenense*<sup>23</sup> – 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”.<sup>24</sup> Deste modo, 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 *oikos* para o da *polis*; do domínio da economia da casa ao das instituições.<sup>25</sup>

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*.

Da epopeia homérica à obra de Hesíodo<sup>26</sup>, o helenista afirma que aos semelhantes, *Hómoioi*, impor-se-ão os iguais, os *Isói*. 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”<sup>27</sup>.

O que na *polis* faz coincidir o soldado com o cidadão é que tem seu lugar na formação militar da cidade do mesmo modo que em sua participação política. Assiste-se 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 *koinón* (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.<sup>28</sup>

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. Nestes novos quadros, nota-se a preeminência do espaço sobre o gentílico<sup>29</sup>; de uma ordem fixa sobre o movimento; do homogêneo sobre o heterogêneo; do *lógos* sobre *phéme*. 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.

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 pessoal<sup>30</sup>, não tem mais valor para o soldado da falange. Pelo contrário, é recusado por ele. Vernant 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”<sup>31</sup>. 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 *phília*, ao espírito da comunidade”<sup>32</sup>.

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 *philia*.”<sup>33</sup> 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 assembleia”.<sup>34</sup>

Deste modo, projetando-se conforme o esquema espacial, a cidade constitui o centro deste espaço onde cada tribo é representada. No centro da *polis*, a *ágora*, - sede da *Boulé* - reorganizada e remodelada, forma um espaço público delimitado por marcos específicos.<sup>35</sup> O centro possui um significado religioso, vindo de um registro que pertence à ordenação do espaço doméstico, do *oikos*. Deste território, fronteira marcada pela presença de *hestia*, fogo do lar, território da deusa *Hestia*, a lareira comum da cidade, acesa a cada assembleia dos cidadãos, torna-se símbolo político, *Hestia-koiné*.<sup>36</sup> Em sua arquitetura doméstica, expressa na localização da lareira no centro da casa, *Hestia* enraíza a casa humana e conecta as famílias com seus deuses, naquilo que Vernant define como a “qualidade religiosa particular de cada *oikos*”<sup>37</sup>, 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 casas<sup>38</sup>, 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.<sup>39</sup> 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”.<sup>40</sup>

Na transcrição de uma citação de Plutarco referida a Sólon, Vernant esclarece essa mudança operada pelo *lógos* e pelo *nómos* (regra): *hypò lógou kai vómou metabolé*<sup>41</sup>. O helenista afirma que para os gregos o *Mesmo* é a própria identidade social, aparecendo



para eles como um modelo. Ele está 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* integra a construção deste si mesmo, como uma sombra que lhe acompanha e complementa, operando à sua margem, controlado – ou não – por este ideal.

Na organização do espaço comum, *koinón* ou daquele que é comum a todos os iguais, os gregos organizam seus ritos, suas cerimônias e estabelecem calendários. As *hierá*<sup>42</sup>, coisas sagradas, são levadas ao centro das discussões na *ágora*. Hestia é a deusa do fogo comum; presente nos debates e na lareira das casas.

Conforme vimos anteriormente em relação às duas orientações que a evolução do pensamento grego pareceu seguir, retomamos que primeiramente, estabelece-se uma distinção entre natureza, o mundo humano e o divino; e em segundo lugar, afasta-se todo modo de raciocínio que proceda do ambíguo do *lógos*, em nome do ideal e do ordenado.

O *mýthos* nasce do rumor. Desenvolve-se, segundo Detienne, com os relatos enganosos, com as palavras desviadoras que seduzem e violentam a verdade.<sup>43</sup> Sua realidade é inseparável, no entanto, do movimento que o rejeita; ele é a sombra projetada pelo discurso, pelo *lógos*.<sup>44</sup> Argumento que reforça, citando Xenófanes<sup>45</sup> e também Heródoto, autores cujo afastamento das narrativas míticas é marca desta passagem. Deste modo, relaciona os elementos fantásticos do mito ao escândalo. A ruptura derradeira é para ele produzida com a atividade historiadora de Tucídides, cuja obra *História da Guerra do Peloponeso*, delimita o domínio do saber histórico e recorta seu território conceitual, “enclausurando o fabuloso”.<sup>46</sup> Contudo, é importante ressaltarmos que a tradição está presente em sua obra, lembrando que a epopeia homérica faz parte da *paideia* grega, constando destarte, na obra do ateniense.<sup>47</sup>

“Que os deuses sejam bons objetos não é uma descoberta da Antropologia contemporânea”.<sup>48</sup> No campo da reflexão sobre a religião grega Detienne reforça sua escolha afirmando que, “é no espelho de Homero que o Olimpo se descobre”.<sup>49</sup> Em sua obra escrita com Giulia Sissa, inaugura o primeiro capítulo com Homero. O poeta é a referência para abordar a vida cotidiana dos deuses; as fontes são a *Iliada* e a

*Odisseia*. O helenista denota que nas cidades da Grécia clássica quando as obras referidas são cantadas todos os anos, para todos, “é uma ideia deste cotidiano que se oferece aos ouvidos”<sup>50</sup>, como uma larga porção dos tempos habitados pelos deuses que se revela aos homens em “récitas e imagens literárias”.<sup>51</sup>

Em sua obra *Comparar o Incomparável*, Detienne oferece uma ampla rede de possibilidades para o trabalho com o politeísmo grego. Este é lido na Grécia, sobre o chão, sobre os altares, nos templos, nos regulamentos sacrificiais e nas representações figuradas. Os gregos vivem o religioso como parte integrante de sua experiência política e social. Para o autor, os panteões gregos são cheios de agrupamentos de deuses, cada qual com suas funções e territórios, os quais – para ele – Homero já explicitava. Detienne nos propõe uma perspectiva comparativa entre as potências; um estudo que reflita sobre as relações (complementares ou não, entre dois ou mais deuses), estabelecendo, desta maneira, as relações de complementaridade que permeiam a própria ordenação da comunidade dos homens traduzida na *polis*.

O fazer cívico não se separa do fazer religioso, do qual fazem parte os sacrifícios, as libações e os calendários. À margem da ordenação na qual o sagrado repousa na *polis*, os rumores, os boatos, os cultos “de fora” da cidade compõem o “outro” deste ideal. Detienne apresenta assim a deusa Hestia, em sua função nas lareiras das casas, e o deus Hermes, como a fixidez da ordem e o movimento que lhe complementa; e Dioniso, como aquele que vem de fora, alterando as fronteiras da autoctonia.

A partir da preeminência de *phéme* sobre o *lógos* - e da partilha - notemos o que o autor define como a marca do mito: o avesso; o outro do discurso. Tudo o que faz parte da esfera do que “se ouviu dizer”, dos sussurros, da oralidade.<sup>52</sup> Ou seja, o que se inscreve numa tradição oral que atribui à memória coletiva a tarefa de conservá-los, transmitindo-os de geração em geração; àquilo que Platão chama, para o melhor e o pior, de *Phéme*, boato. O deus dos sussurros é Hermes (também mensageiro); é aquele que vaga entre os dois mundos – o humano e o dos deuses; é o deus do movimento. “*Phêmios*”, o *aedo*, “traz em seu nome, como um presságio seguro, a potência da voz, una e múltipla que dá o renome e a glória.”<sup>53</sup> Detienne vai à *Odisseia* de Homero buscar as origens desta tensão na qual o rumor remete tanto os sussurros e burburinhos sonoros entre os homens, quanto à *kléos*, a glória cantada pelo poeta.

A ideia é referir-se ao rumor como uma potência, “brisa que sopra de regiões salubres; eflúvio, hálito da terra e das águas, que penetra nos seres vivos pelos olhos e pelos ouvidos”<sup>54</sup>, na qual se aloja o segredo da unanimidade profunda e das crenças mudas partilhadas em comum. A esta adesão unânime de uma cidade às narrativas fundadoras, relembra Detienne, Platão chamou de “mitologia”.<sup>55</sup>

À partilha da palavra, complementa-se a partilha dos limites da própria cidade. A autonomia da *polis* é associada por Marcel Detienne à figura da deusa Hestia; deusa das lareiras; do fogo comum. O autor, adotando uma visão panorâmica do mundo grego, estabelece para a identificação de “formas elementares” desta partilha, os gestos de consumir a carne – o que trataremos como a partilha do alimento – e os de oferecer em sacrifício. Importa, em ambos, compreender e situar a paisagem institucional no meio da qual a partilha surge, mas, sobretudo, compreender o que excede a partilha: seu horizonte político, prolongamento exato da ideia de comunitário, do *koinón*.

“É precisamente a ordem do dia da assembleia, as ‘coisas sagradas’, as *hierá*: no coração do político”.<sup>56</sup> Já determinadas as fronteiras entre ordem e movimento na *koiné*, a reflexão do autor nos leva ao tema da autoctonia. Sua afirmação exprime a direção que o estudo opta por tomar neste ponto da argumentação. Quando no século VI os gregos, (com Sólon) decidem colocar aos olhos de todos as regras fundamentais da cidade, fazem-no na forma escrita. Regras que prescrevem sacrifícios e estabelecem calendários, além de atores e beneficiários das cerimônias sacrificiais.

A legislação de Sólon engloba as *hierá*, e os *bósiói*, assuntos civis, apontando para o fato de que todo o esforço do homem grego até aqui apresentado indica a busca da construção de um ideal. O ideal é a medida; o conhecimento dos limites, que no que concerne ao presente artigo, são os limites da própria fronteira que separa o homem dos deuses, fronteira esta denominada “intransponível” por Vernant, à qual se estabelece uma das regras principais da sabedoria grega relativa à sua relação com os deuses: o homem não pode pretender, de forma alguma, igualar-se a eles.

Ao nível do culto público e da religião da cidade 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, Detienne afirma que o indivíduo estabelece sua relação com o divino pela sua

participação em uma comunidade. “Achar seu lugar”, diz Detienne, “possui suas virtudes para quem pretende comparar e pôr em perspectiva aquilo que identifica o ateniense, que se autoproclama autóctone”.<sup>57</sup>

O objetivo é trabalhar o pertencimento e o não pertencimento no sentido grego. O autor afirma que no grego de Atenas, a palavra “autóctone” surge tardiamente, por volta de 460 a.C..<sup>58</sup> Ser *athenaíos*, ateniense, assim como *spartiátes*, espartano, implica em uma série de compromissos cívicos. Assim, ser cidadão de uma *polis* significa participar não só das discussões da *ágora*, mas, sobretudo, participar da partilha do alimento nos banquetes, e dos sacrifícios determinados pelo calendário cívico de cada comunidade. Detienne lembra que em torno de um primogênito na mitologia exangue, os atenienses assumem a postura de autóctones puros, certos de nunca terem mesclado o seu sangue com o de um *ksénos*, estrangeiro.<sup>59</sup> É válido lembrar que o período em questão se refere ao das Guerras Médicas (490 a 448 a.C.), no qual ao sentido de grego conforma-se seu par antônimo, o não-grego. Neste caso, o bárbaro, mas ao longo do referido século também o estrangeiro.

Neste ponto, acompanhamos a digressão realizada pelo autor em direção à mitologia. “Fundação e autoctonia se entrelaçam em uma poça de sangue, sob os pés de Cadmo, e no sítio de Tebas”<sup>60</sup>, narrativa que remete ao homem primordial; ao primogênito que funda a cidade de Tebas.<sup>61</sup> Na cidade de Cadmo e Édipo, diz Detienne, autoctonia e fundação misturam-se para originar uma história cheia de mortes, de mácula e de dívida insaciável. À mácula, associa-se a ordem; ordem esta que os homens buscam estabelecer no espaço reservado ao político.

Assim, se expulso dos altares domésticos, excluído dos templos de sua cidade, o homem acha-se desligado do mundo divino. 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. 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.

Sua contra face complementar é apresentada por Detienne como aquele aspecto inverso a *polis*, mas necessário: o dionisismo. Através do estudo realizado pelo autor acerca da figura do “deus estrangeiro”, este trabalho acompanha aquilo que Detienne chama de “pulsão epidêmica de Dioniso”, o que o afasta dos outros deuses de epifanias regulares.<sup>62</sup> Divindade sempre em movimento, forma em perpétua

mudança, Dioniso nunca sabe se será reconhecido. O helenista o define, “o divino diferente do que é próprio dos deuses helênicos”; diferente na medida em que subsiste em sua face algo estranho e algo estrangeiro.<sup>63</sup> Se a impiedade - falta em relação aos deuses - é também um atentado ao grupo social, Dioniso, por suas virtudes epifânicas, conhece intimamente as afinidades da presença e da ausência. Para o autor, o deus se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. “É o deus que vem de fora; ele vem de Outro lugar”.<sup>64</sup>

No ponto de encontro das reflexões de Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne apresenta-se o homem grego partido em dois registros: o do herói homérico, títere dos deuses; e o do modelo cívico, homem do direito grego, cuja responsabilidade é discutida e medida pela lei da *polis*. Para exprimi-lo, contraditório e enigmático, a tragédia Ática desvela-o. “O teatro é, no mundo grego, uma forma de se tornar o *outro*”, diz Vernant.<sup>65</sup>

Na pesquisa realizada pela autora Ruth Padel, a ‘mentalidade grega’ – por ela assim referida – via algo de divino, com todos os riscos e exatidões do referido conceito, no ato de adentrar e de sair.<sup>66</sup> Em sua obra utiliza-se das tragédias para explorar alguns aspectos do que os atenienses – seus autores e espectadores – acreditavam estar fora e dentro dos homens. Para a helenista as tragédias indicam as ideias gregas acerca de como a natureza humana trabalha sob condições ditas ‘normais’ e o que acontece quando este sistema entra em colapso. Padel, destarte legitima o que denomina a vida imaginativa experimentada e ilustrada pela tragédia, afirmando que as evidências encontrar-se-iam também nos cultos, assim como nos registros da história, na comédia, na lírica, na filosofia e mesmo na ciência.<sup>67</sup>

As tragédias têm relações complexas com muitas outras manifestações da cultura grega, como a filosofia, a ciência, os cultos e, sobretudo, a política. Tanto para Vernant quanto para Detienne (assim como para outros helenistas)<sup>68</sup>, o material das tragédias deve interagir com a antropologia, a psicologia e a história, e para aquele que penetra em um sistema mental como o dos gregos, com suas coerências e tensões, ambiguidades, dissonâncias e interrogações, “a tragédia Ática oferece um terreno de pesquisa cuja virtude heurística não tem igual”.<sup>69</sup> Pautados nas considerações e pesquisas de Vernant e Detienne, inquirindo, sobretudo, acerca da interferência e das relações entre o humano e o divino, a tragédia grega funciona como uma espécie de ‘lente’, através da qual os autores vêem o homem grego do período.<sup>70</sup>

Cada aspecto da existência humana corresponde a um sagrado particular. Assim, para os gregos do V século conforme constatamos, o sagrado se fazia presente em seus corpos, mentes, casas e cidades.<sup>71</sup> É Vernant quem afirma que no limite deste limiar, o conhecimento de si e do outro, no contexto cultural referido, opera segundo uma dupla reação.

Em primeiro lugar, de reciprocidade: eu me vejo nos olhos do outro que está na minha frente, assim como ele se vê no espelho dos meus; em segundo, de reflexividade: do espelho em que olho para mim, vejo a mim mesmo como rosto e olho que me vê.<sup>72</sup>

Vernant refere-se ao dionisismo como um elemento central à Grécia, mas que caminha numa direção diferente. De fato, tanto ele quanto Detienne tratam o fenômeno religioso do dionisismo como ‘contra face complementar’ dos demais cultos cívicos, sendo ele próprio parte dos calendários religiosos das cidades.

A corrente dionisíaca, a despeito disso, oferecia um quadro de acolhimento aos que se achavam à margem da ordem social reconhecida. Para Vernant, o dionisismo é por predileção, uma religião de mulheres, como tais, excluídas da vida política. Como Bacantes, são qualificadas com a virtude de representarem um papel na religião dionisíaca. Enfim, os termos *thíasoi* e *orgéones*, que Vernant define como os colégios de fiéis associados nas orgias, retêm a lembrança de grupos campestres relacionados ao *dêmos* primitivo, que tiveram que aderir a certas fratrias quando a religião cívica instaurou uma ordem para os cultos. Alguns dos epítetos do deus, *Eleuthérios*, *Lýsios*,<sup>73</sup> conotam a mistura entre o social e o religioso em uma aspiração à liberdade.<sup>74</sup>

Descreve que em Atenas as festas invernais de Dioniso, Oscofórias, Dionísias rurais, Leneanas, Anestérias e Dionísias urbanas não formam como em Elêusis, um circuito fechado, mas uma série descontínua, distribuída pelo calendário ao lado das festas e cultos de outros deuses.<sup>75</sup> Sobre sua originalidade, complementar ao caráter oficial, repousa o fato de que seu culto escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a.

O culto cívico, permeado pelo ideal da *sophrosýne*, feita de autocontrole, de domínio de si mesmo, situa cada ser em seu lugar nos limites que lhe são consignados. Seu Outro é o dionisismo. Contrário, aparece como uma cultura do delírio e da loucura; a *manía* divina; pela qual o homem se libera da ordem que

constituía, do ponto de vista da religião oficial e do domínio do próprio *hierón*.<sup>76</sup> O autor afirma que mesmo controlado pelo Estado, como no período clássico, o dionisismo é uma experiência religiosa oposta ao culto oficial:

Não mais a sacralização de uma ordem à qual precisa integrar-se, mas a libertação dessa ordem, das opressões que faz pressupor em certos casos. Busca de uma expatriação radical, (...) esforço para abolir todos os limites, para derrubar todas as barreiras pelas quais se define um mundo organizado: entre o homem e o deus; o natural e o sobrenatural; entre o humano, o animal, o vegetal; barreiras sociais, fronteiras do *eu*.<sup>77</sup>

Dioniso questiona a ordem, fazendo-a despedaçar-se ao revelar o outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. Vernant refere-o como ubiqüitário; aquele que nunca está ali onde está sempre presente; ao mesmo tempo aqui, alhures, em lugar algum.<sup>78</sup>

Marcel Detienne refere-se a ele como um deus epidêmico. Para o autor, o dionisismo se apresenta na forma de uma epidemia, lembrando que o referido conceito é um termo técnico quando se trata dos deuses. São sacrifícios oferecidos às potências divinas que respondem às apodemias (*thysías* de despedida).<sup>79</sup> Isto se deve ao fato de que entre os deuses há movimento, como, diante da hospitalidade oferecida por uma cidade a uma ou mais divindades, por exemplo. São os deuses migrantes, afirma, que tem direito às epidemias; possuem suas estações e são evocados por hinos.<sup>80</sup> Estes são os chamados Dioscuros, como Ártemis e Apolo.<sup>81</sup>

Detienne afirma que assim, Dioniso segue em suas caminhadas um roteiro traçado por sua condição de estrangeiro portador da estranheza, difundida pelo não reconhecimento, o qual define como o “duplo sentido de *ksénos*”: àquele que não se refere ao não grego, ou bárbaro de fala ininteligível, mas ao cidadão de uma comunidade vizinha. O termo deriva da distância que separa duas cidades, marcada pelas suas assembleias, seus tribunais e seus sacrifícios. Para ser chamado como tal, o estrangeiro deve, pois, pertencer ao mundo helênico, idealmente constituído pelo conjunto de homens que “têm o mesmo sangue, mesma língua, santuários e sacrifícios comuns”.<sup>82</sup>

Sobre a origem grega de Dioniso, diz que em lugar algum o deus é qualificado de deus bárbaro, mesmo quando as violências parecem exilá-lo na barbárie. Neste sentido, contrasta-o com a potência de quem se aproxima em mais de um aspecto: Ártemis, divindade essa que o autor nomeia *bárbara*, segundo sua origem táurica.<sup>83</sup> Já

Vernant, quando analisa o estatuto e as funções de Ártemis, de Dioniso e da Gorgó, na qual afirma estar fazendo uma pesquisa sobre a cidade grega, seus modos de funcionamento e seus quadros mentais, sugere serem estas as divindades que representam a maneira dos gregos de abordarem a questão do Outro.<sup>84</sup> A discussão sobre o estatuto bárbaro ou estrangeiro do deus, será discutida quando nos debruçarmos mais detidamente sobre o mito fundador de Tebas, origem do ciclo tebano das tragédias.<sup>85</sup>

Dos quatro tipos de loucura divina descritas por Sócrates no *Fedro*, segundo descreve Dodds, a loucura ritual é aquela cujo deus responsável é Dioniso. Produzida “por uma mudança em nossas costumeiras normas sociais, forjada de maneira divina”<sup>86</sup>, a segunda *maní* divina não impõe nenhum limite de idade, estatuto social ou de gênero. Como o deus que confunde as fronteiras, ele é justamente aquele que embaralha todas as categorias que a religião e as instituições sociais e políticas estabelecem rigorosamente como a ordem. Para Vernant, Dioniso instaura na religião grega uma dimensão que a ultrapassa escapando-lhe;<sup>87</sup> para Detienne, é o deus louco, “trazendo consigo em suas aparições a força eminentemente vulcânica do delírio, da *manía*, da demência, irrompendo subitamente, jorrando da maneira mais imprevisível”.<sup>88</sup> Resistir a Dioniso seria reprimir o que há de elementar na nossa própria natureza, e o castigo é o repentino colapso das represas internas, quando o elementar rompe a compulsão fazendo desaparecer a ordem e o mesmo.<sup>89</sup>

Esta consciência de uma ameaça animada, não humana, inscrita no próprio ser e pronta para penetrá-lo, é abertamente mostrada como espetáculo pela tragédia, na figura do personagem atravessado por emoções, presentes nele ao mesmo tempo na forma de animais selvagens e de potências divinas. É a expressão de um *daemon* que age através dele.<sup>90</sup> Como homem duplo, dilacerado e problemático, lembra Vernant, “entregue dentro de si e no mais íntimo de si àquilo que, diferente de si, o move e limita, o herói, como estranho ao que é e ao que faz, torna-se sua própria negação durante o drama”.<sup>91</sup>

As tragédias têm relações complexas com muitas outras manifestações da cultura grega, como a filosofia, a ciência, os cultos e, sobretudo, a política. Tanto para Vernant quanto para Detienne (assim como para outros helenistas)<sup>92</sup>, o material destas deve interagir com a antropologia, a psicologia e a história, e para aquele que penetra em um sistema mental como o dos gregos, com suas coerências e tensões, ambiguidades, dissonâncias e interrogações.



Esta consciência de uma ameaça animada, não humana, inscrita no próprio ser e pronta para penetrá-lo, é abertamente mostrada como espetáculo pela tragédia, na figura do personagem atravessado por emoções, presentes nele ao mesmo tempo na forma de animais selvagens e de potências divinas. É a expressão de um *daemon* que age através dele.<sup>93</sup> Como homem duplo, dilacerado e problemático, lembra Vernant, “entregue dentro de si e no mais íntimo de si àquilo que, diferente de si, o move e limita, o herói, como estranho ao que é e ao que faz, torna-se sua própria negação durante o drama”.<sup>94</sup>

No entanto, para compreendermos a ‘mola’ trágica é preciso considerar o seu momento, o contexto no qual surge; aquilo que Vernant e Pierre Vidal-Naquet interrogaram em sua obra *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*: as origens da tragédia. O termo “mola trágica” está ligado ao que referimos ser o momento da tragédia. Vernant utiliza o termo em questão para se referir àquilo que o trágico provocava na platéia terror e piedade, resultado de uma engrenagem que funcionava assim: um homem, simples mortal, ultrapassava o *métron*, a medida de cada um; esta desmedida é uma violência feita a si próprio e, conseqüentemente, uma ofensa aos deuses, a *hýbris*, o que provoca o castigo divino, a *némesis*; contra o herói é lançada a *áte*, cegueira da razão que o leva a cumprir a *moira* (destino).<sup>95</sup> Tal efeito estaria rompido no seu entendimento quando o ‘momento’ da tragédia chegasse ao seu termo. O autor fixa sua florescência entre duas datas que definem duas atitudes em relação ao espetáculo trágico: a cólera de Sólon, que abandona indignado uma das primeiras apresentações teatrais, e a indicação de Aristóteles relativa ao tragediógrafo Agatão.

Segundo o que nos revela a fonte, para apontar os ardis utilizados por Pisístrato, que tentava convocar a multidão a seu favor, Sólon o teria comparado àquele que representa, que engana, dizendo-o: “Filho de Hipócrates, estás representando mal o papel de Ulisses em Homero; usas para enganar concidadãos o ardil com que ele iludiu inimigos, infligindo maus tratos a si mesmo.”.<sup>96</sup> Quanto à segunda data, Vernant indica que a crítica de Aristóteles ao tragediógrafo mencionado se devia ao fato de que ele criava suas próprias tramas, sem o liame da tradição; isto para Vernant é o indicativo de uma ruptura com aspectos específicos deste gênero.<sup>97</sup>

A tragédia Ática comporta dois aspectos para Vernant. Primeiramente, ela toma como objeto o homem, que em si mesmo vive um conflito, coagido a fazer uma escolha definitiva.<sup>98</sup> Este homem é uma representação; o herói trágico. Em segundo

lugar, seu enraizamento na tradição, nas narrativas míticas, explica que, sob muitos aspectos se encontre mais arcaísmo nos trágicos do que em Homero. A tragédia, no entanto, assume uma distância em relação aos mitos de heróis: questiona-os. Para o helenista,

o domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticaram e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa.<sup>99</sup>

Isto porque a tragédia põe em cena um confronto entre os valores heróicos e representações religiosas antigas com os novos modos de pensamento que marcam o advento do direito no quadro da cidade. É válido lembrar que os planos humano e divino não estão separados, mas são colocados em planos distintos no qual podem se opor diante do que é problematizado pela tragédia de imediato: a responsabilidade deste elemento humano, no caso do herói, em relação às suas escolhas. Responsabilidades essas, medidas pelas suas ações. Neste sentido, o enfrentamento das diferenças, a aproximação das semelhanças, enfim, todo o jogo que implica na alteridade, é posto em evidência na trama.

Neste sentido, o contexto é fundamental. Este é especificamente o contexto mental, de um universo humano de significações, homólogo ao próprio texto. Ou seja, o conjunto de instrumentos verbais e intelectuais, as categorias de pensamento, o sistema de representações, de crenças, de valores. Poder-se-ia falar de um mundo espiritual próprio dos gregos do século V, se a fórmula não comportasse um grave risco de erro.<sup>100</sup> E certamente comporta, já que na própria questão relativa às práticas sociais, nestas o sacrifício, a participação na assembleia, a participação nos ritos do calendário religioso, existiam diferenças e aproximações que nos permitem (ou não) identificar um ateniense, diferente de um espartano, mas aproximado à ele por uma prática específica e assim por diante.

Destarte, salientemos que não há universo espiritual em si, mas – como Vernant faz questão de alertar – em estreita conexão com as práticas que o homem desenvolve e renova continuamente no campo da vida social. Ora, nesta chave argumentativa seria válido notar que o universo espiritual da religião está plenamente nos ritos, nos mitos nas representações figuradas do divino (quando nos referimos à deusa Hestia e ao deus Hermes, por exemplo), e no político.

A tragédia não é diferente. Para Vernant ela não poderia refletir uma realidade que lhe fosse estranha. O autor aconselha assim, uma leitura da tragédia que tente decifrar na própria espessura da obra “um duplo movimento, uma caminhada de idas e vindas”.<sup>101</sup>

Como uma instituição social e uma necessidade da democracia, a tragédia é colocada ao lado de seus órgãos políticos e judiciários.<sup>102</sup> Foi o dramaturgo Téspis – diretor de ditirambos – o primeiro a receber um prêmio neste mesmo ano. Para Junito Brandão a tragédia nasce do culto ao deus. Para Vernant, quando se começa a olhar o mito com os olhos de cidadão. Em relação a isso, Werner Jaeger atesta que desde que o Estado organizou as festas dionisíacas, a tragédia se tornou cada vez mais popular, afirmando, no entanto, que era escassa a ligação entre o conteúdo do drama e o culto do deus para cuja glorificação se representava.<sup>103</sup>

É, pois, a tragédia imitação de uma ação séria e completa, dotada de extensão, em linguagem condimentada para cada uma das partes, por meio de atores e não mediante narrativa e que opera, graças ao terror e a piedade, a purificação de tais emoções.<sup>104</sup>

Para Aristóteles a imitação é um impulso natural ao homem. Na *Poética* o “não ser” do real, ocupa-se da ficção na medida em que imita o real. Falar-se-á então da mimesis que traz em seu bojo a comunicação de um discurso ou a imitação de ações que vêm para informar, anunciando o que não é como possibilidade de sê-lo. Vernant atenta que neste sentido, não deixa de ser interessante que no período no qual a tragédia nasceu e floresceu, também surgem na língua os termos aparentados a *mimos*: “*mímema, mimeísthai, mimesis*”.<sup>105</sup> O objetivo é mostrar como é necessário ou extremamente verossímil que aconteça o que aconteceu a um determinado personagem, a um determinado tipo de indivíduo definido: o herói. E assim como os heróis do drama, conduzidos pela dinâmica das forças que eles mesmos contribuem para deslanchar, não são homens maus ou indignos até na *hamartía*<sup>106</sup> que os perde; o erro que lhes é imputável e que os leva a seu fim ganha, aos olhos dos espectadores, o valor de um exemplo daquilo que de fato poderia acontecer com cada um deles.<sup>107</sup>

Como a composição das mais belas tragédias não é simples, mas complexa, e, além disso, deve imitar casos que suscitem terror e piedade, porque este é o fim próprio desta imitação, evidentemente se segue que não devem ser representados nem homens muito bons que passem da boa para a má fortuna, nem homens muito maus que passem da má para a boa fortuna.”<sup>108</sup>

Vernant conclui que na perspectiva trágica, portanto, agir tem um duplo caráter: de um lado é deliberar consigo mesmo, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins; de outro é contar com o desconhecido e com o incompreensível, aventurar num terreno que nos é inacessível, “entrar num jogo de forças sobrenaturais”<sup>109</sup> sobre as quais não se sabe. Destarte, toda tragédia desenvolve-se em dois planos; duas ordens de realidades heterogêneas: a natureza humana, tal qual Tucídides a define, e a potência religiosa que é a *tykbe*. Em um trecho da tragédia de Eurípides *As Bacantes*, proferido pelo coro das mulheres lídias podemos reconhecê-lo:

CORO  
 Ao língua solta,  
 à insensatez do antilei,  
 o fim é a má fortuna.  
 A placidez vital de Bios,  
 a lucidez,  
 sustém,  
 mantêm  
 imperturbada a morada.  
 Residentes no Éter,  
 longínquos,  
 os Uranidas vêem o afã humano.<sup>110</sup>

Para ambos os autores o drama exposto na referida tragédia de Eurípides traz para a arena do teatro grego – lugar onde a *polis* toda se encontrava durante os concursos trágicos - um questionamento que repousa na chave trágica do “poderia ser”, no tocante à incapacidade da cidade tebana de estabelecer o vínculo entre autóctone e estrangeiro, entre sedentário e viajante, entre, por um lado sua fixidez, sua vontade de ser a *mesma* negando-se à mudança, e por outro, o do movimento, do diferente, do *outro*.

Enquanto não há possibilidade de uma combinação dos contrários, produz-se o aterrador. Diante do imutável e da afirmação de valores que atestem para a superioridade de uns em detrimento de outros, daquilo que se lança na alteridade absoluta, no monstruoso e no terrível, as tragédias projetariam na face daquele *mesmo* que não soube reconhecer o lugar deste *outro*, o horror.

Κ Α .  
 ε μ ἄ ν η τ ε π α σ α τ ' ε ξ ε β α κ χ ε ὕ θ η π ό λ ι ς .

CADMO  
 Loucura; a polis toda dionisou-se.<sup>111</sup>

## NOTAS

1. Este artigo é uma readaptação da Dissertação de Mestrado intitulada *Rumor* (Φήμη) e *Razão* (Λόγος) em Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, defendida pela autora em dezembro de 2008 no Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
2. O referido texto provém da última das *Cartas Filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* que Schelling redigiu em 1795, aos 20 anos. Cf. SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. trad. de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
3. Ibidem, p. 29.
4. Refiro-me aqui ao que seria desenvolvido por Jean-Pierre Vernant como o advento do pensamento racional na Grécia. A discussão é analisada na obra intitulada *As Origens do Pensamento Grego*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
5. 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.
6. 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 codirige o Centro Louis-Marins de estudos comparativos. É diretor de estudos na École des Hautes Études em Sciences Sociales.
7. DETIENNE, Marcel. “O Rumor também é um deus”. In: *A Escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 109.
8. ACKERMAN, R. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. London: Routledge, 2002.
9. Entre as narrativas míticas de morte/ renascimento está a do deus Dioniso, a de Orfeu e das deusas Deméter e Perséfone.
10. Para o opositor de Harrison e do grupo, Prof. Ridgeway, o ritual do qual a tragédia Ática derivara era aquele realizado ao redor das tumbas dos heróis nos cultos de seus ancestrais. Ackerman indica como prova do referido a passagem de Heródoto, utilizada por Ridgeway: “tragic dances alluding to his sorrows, not honouring Dionysus, but rather Adrastus”. (Her. 5:67-68). *Apud RIDGEWAY. The Origin of Tragedy*, 1910.
11. COLE, Susan Guettel. *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley: University of California Press, 2004.
12. HERÓDOTO. *Historias*. 8, 144.
13. DETIENNE, M. “O Rumor também é um deus”. In: Op. cit., pp. 107; 109.
14. VERNANT, J-P. Op. cit., 1990.
15. DETIENNE, M. Op. cit., 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: ἄριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza”. JAEGER, Werner. *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. Idem, p. 41.
19. Ibidem, p. 49.
20. Ibidem.
21. HANSEN, M.H. “The Greek Conception of Polis as a city with a hinterland”. In: *Polis. An introduction to the Ancient Greek city-state*. Oxford: Oxford University Press, 2006, Chapter XVI, p. 101.

22. Idem.
23. LÉVÊQUE, P. e VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Paris: Les Belles Lettres, 1964, V. 65.
24. VERNANT, J-P. “Espaço e Organização Política na Grécia antiga”. In: op. cit., 1990, p. 286.
25. Ibidem.
26. 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.
27. VERNANT, J-P. Op. cit., 2000, p. 50.
28. VERNANT, J-P. Op. cit., 1990, p. 288.
29. Ibidem.
30. VERNANT, J-P. “O Universo espiritual da polis”. In: Op. cit., 2000, pp. 50-51.
31. 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.
32. Ibidem, p. 185.
33. VERNANT, J-P. Op. cit., 2000, p. 72.
34. Ibidem, pp. 72-73.
35. VERNANT, J-P. Op. cit., 1990, p. 288.
36. Sobre o significado religioso do centro e da fixidez na edificação daslareiras nas casas e na *ágora*, Vernant desenvolve uma rica discussão. 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.
37. Idem, p. 288.
38. Ibidem, p. 289.
39. 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 “racionais”, 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.
40. Ibidem, p. 72.
41. PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 14, 5. *Apud* VERNANT, J-P. Op. cit., 2000, p. 73.
42. *Hierá*: coisas sagradas; da ordem do sagrado.
43. DETIENNE, M. Op. cit., 2008, p. 41.
44. VERNANT, J-P. Op. cit., 2002, p. 291.
45. Cf. DETIENNE, M. “Por volta de 530 a.C., Xenófanes, em nome da filosofia primeira, condena brutalmente o conjunto dos relatos sobre os Titãs, os gigantes, os centauros, aí compreendidos os de Homero e Hesíodo. Seriam, no duplo estatuto atribuído, invenções, *plasmata*, e relatos bárbaros”. Para o argumento completo, ver: Ibidem, pp. 40-41.
46. Idem, pp. 42-43.
47. Refiro-me à passagem do Livro I: “Quem melhor comprova isso é Homero: ele que viveu já muito tempo depois da guerra de Troia, em nenhuma passagem deu esse nome à totalidade, nem a outro, senão aos companheiros de Aquiles, originários da Ftíótida, que justamente foram os primeiros helenos, mas no seu poema, emprega os nomes de dânaos, argivos e aqueus.” TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Livro I, III, 3. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly; tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
48. DETIENNE, M. *Comparar o Incomparável*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004, p. 94.
49. DETIENNE, M. e SISSA, G. “Une Littérature ? Une Anthropologie”. In: *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris : Hachette, 1989, I, pp. 25-40.
50. Ibidem, p. 27.
51. Idem.

52. DETIENNE, M. “O rumor também é um deus”. In: Op. cit., 1991, pp. 107-114.
53. Ibidem, p. 110.
54. Ibidem, p. 113.
55. Idem.
56. DETIENNE, M. “C’est exactement l’ordre du jour de l’assemblée des ‘choses sacrées’, des *hierá* : au coeur du politique”. In: Op. cit., 1989, p. 226.
57. DETIENNE, M. “Achar seu lugar, entre o Édipo de Tebas e nossas identidades nacionais”. In: Op. cit., 2008, pp. 99-125.
58. Ibidem, p. 99.
59. Ibidem, p. 103.
60. Ibidem, p. 104.
61. Cf. a análise do *Mito das Raças* de Hesíodo realizada por Jean-Pierre Vernant, 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. Segundo afirma, os tebanos seriam descendentes dos chamados “Semeados”, ou Espartos. Ver capítulo I, nota 70.
62. DETIENNE, M. “Esse deus epidêmico”. In: *Dioniso a Céu Aberto*. Tradução Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 11-49.
63. Ibidem, p. 21.
64. Ibidem, pp. 18-19.
65. VERNANT, J-P. “Um Teatro da cidade”. In: Op. cit., 2002, 36, p. 354.
66. PADEL, Ruth. *In and Out of the Mind. Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
67. Idem, p. 3.
68. Refiro-me tanto a helenista Ruth Padel e à sua tese intitulada *In and Out of the Mind. Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1992, quanto a Christian Meier e sua *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Paris : Les Belles Lettres, 1991.
69. VERNANT, J-P. “A Identidade Trágica”. In: Op. cit., 2002, 41, p. 397.
70. Apesar de readaptado do texto original da Dissertação, o presente artigo não estabeleceu como horizonte a discussão de uma tragédia específica. No entanto, os exemplos referidos ao longo da narrativa remetem à obra trágica de Eurípides *As Bacantes*.
71. PADEL, Ruth. “The Divinity of inside and outside”. In: Op. cit., 1992, I, p. 3.
72. VERNANT, J-P. Op. cit., 2002, p. 337.
73. Dioniso pertence tanto ao mundo do deus olímpico por excelência (onde aparece do lado do Parnaso, das grutas “corícias” e das fontes de “Castália”) como também às profundezas insondáveis dos mistérios de Elêusis. Ele parece realmente ser irmão de Apolo, mas também fruto da terra “onde brotou a semente do dragão”. A tensão é bastante nítida entre as imagens enaltecedoras e aviltantes, entre o crescimento e a destruição. Cf. ROSENFELD, Kathrin H. *Antígona. De Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 316.
74. VERNANT, J-P. “Aspectos da pessoa na religião grega”. In: Op. cit., 1990, 6, pp. 419-421.
75. VERNANT, J-P. Op.cit., 2006, pp. 76-77.
76. Ibidem, p. 422.
77. Idem.
78. VERNANT, J-P. Op. cit., 2006, p. 77.
79. Ibidem, p. 13.
80. Os chamados *Hinos Homéricos* constituem uma coletânea de 33 poemas de variadas dimensões, dirigidos a um deus e escritos em hexâmetros. A maioria provém do século VIII a.C.; seus autores denominam-se aedos, continuadores da atividade lírica dos aedos mencionados por Homero. Para o *Hino Homérico a Apolo*, ver a edição bilíngue de Luiz Alberto Machado Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004; para o *Hino Homérico a Hermes*, ver a de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora,

2006.

81. Na obra anteriormente referida, Marcel Detienne descreve as viagens de Apolo, de um santuário para outro, entre Delos, Mileto e Delfos, referindo-o como um deus com epifanias ordenadas. DETIENNE, M. Op. cit, 1988, p. 14.

82. DETIENNE, M. Op. cit. 1988, p. 21.

83. Ibidem, p. 22.

84. Para o argumento ver: VERNANT, J-P. *A Morte nos Olhos. Figurações do Outro na Grécia Antiga. Artemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

85. A Tragédia Ática aborda basicamente duas correntes dos *mythói*, as quais os três tragediógrafos (Ésquilo, Sófocles e Eurípides) compõem como pano de fundo de suas tramas: uma que se refere à maldição do *genos* Atrida, dos ancestrais de Agamêmnon e Menelau, dando origem ao ciclo Troiano; a outra se refere à maldição dos Labdácidas, descendentes de Cadmo, fundador lendário de Tebas, dando origem ao ciclo Tebano.

86. PLATÃO, *Fedro*, 265A, *apud* DODDS, E. R. Op. cit., 2002, III, p. 71.

87. VERNANT, J-P. “Do Outro ao Mesmo”. In: Op. cit., 2002, 5, p. 60.

88. DETIENNE, M. “O Poder do Jorro”. In: Op. cit., 1991, II, 1, p. 53.

89. DODDS, E. R. “Menadismo” (Apêndice I). In: Op. cit., 2002, p. 274.

90. VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. “Tensões e ambigüidades na tragédia grega”. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, 2, p. 23.

91. VERNANT, J-P. “A identidade trágica”. In: Op. cit., 2002, 41, p. 402.

92. Refiro-me a helenista Ruth Padel e à sua tese intitulada *In and Out of the Mind. Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1992, e a Christian Meier e sua *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Paris : Les Belles Lettres, 1991.

93. VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. “Tensões e ambigüidades na tragédia grega”. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, 2, p. 23.

94. VERNANT, J-P. “A identidade trágica”. In: Op. cit., 2002, 41, p. 402.

95. Ibidem, pp. 10-11.

96. Ibidem, pp. 30 e 69.

97. VERNANT, J-P. “O Momento histórico da tragédia na Grécia”. In: Op. cit., 1977, p. 15.

98. VERNANT, J-P. Op. cit., 1977, I, p. 13.

99. Ibidem, p. 14.

100. Ibidem, p. 18.

101. Ibidem, p. 19.

102. Ibidem, p. 20.

103. “Poucas vezes o mito de Dioniso entrou na Orquestra, o que sucedeu na *Licúrgia* de Ésquilo e nas *Bacantes* de Eurípides”. JAEGER, W. “O drama de Ésquilo”. In: *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, II, pp. 293-4.

104. ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b. Porto Alegre: Edit. Globo, 1966.

105. VERNANT, J-P. “Atualidade da tragédia?”. In: Op. cit., 2002, 40, p. 395.

106. A falha do herói.

107. VERNANT, J-P. “Atualidade da tragédia?”. In: Op. cit., 2002, 40, p. 395.

108. *Poética*, 1452b.

109. VERNANT, J-P. Op. cit., 1977, p. 28.

110. EURÍPIDES. *As Bacantes*, 386-95. Utilizou-se neste trabalho a tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

111. *As Bacantes*, 1295.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.

\_\_\_\_\_. *A Retórica das Paixões*, pref. Michel Meyer, trad. Isis Borges da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Teogonia*. Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de H. de Campos. São Paulo: Arx, 2002-2003. (2v.).

\_\_\_\_\_. *Hino Homérico a Apolo*. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLUTARCO. *Vidas*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. With an English translation by Charles Forster Smith. In: four Volumes. London: William Heineman Ltd., 1919.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1982.

### FONTES SECUNDÁRIAS

ACKERMAN, R. *The Myth and Ritual School*. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists. London: Routledge, 2002.

CORNFORD, Francis MacDonald. *Thucydides Mythistoricus*. London, 1907.

DETIENNE, M. *Os Gregos e Nós. Uma Antropologia comparada da Grécia Antiga*. Tradução Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Invenção da Mitologia*. Tradução André Telles. 2.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Escrita de Orfeu*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

\_\_\_\_\_. *Dioniso a Céu Aberto*. Tradução Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. *Les Maîtres de vérité em Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1980.

\_\_\_\_\_. *Comparer l'incomparable*. Paris: Le Seuil, 2000.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Publication du Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes. Paris: Editions Gallimard, 1979.

DETIENNE, M.; SISSA, G. *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette, 1989.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

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

MEIER, C. *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

\_\_\_\_\_. *Política e Graça*. Brasília: UNB, 1997.

\_\_\_\_\_. "... demander pourquoi les citoyens athéniens avaient besoin de la tragédie". In: *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

PADEL, R. *In and Out of the Mind. Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

PIRES, Francisco Murari. *Modernidades Tucidideanas: Kema es Aei*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mithistoria*, São Paulo, FFLCH-Humanitas, 2003.

REINHARDT, Karl. *Eschyle Euripide*. Traduit de L' Allemand et Préfacé par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1972.

RIDGEWAY. *The Origin of Tragedy*, 1910.

ROSENFELD, Kathrin H. *Antígona. De Sófocles a Hölderlin. Por uma filosofia trágica da literatura*. Porto Alegre: L &PM, 2000.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

VERNANT, J-P. "A Bela Morte e o cadáver ultrajado". *Revista Discurso* nº 9. São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_. "La Guerre des cites". In: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*.

Mouton, Paris et la Haye, 1968.

\_\_\_\_\_. *Entre Mito e Política*. Tradução Cristina Murachco. 2ªed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Universo. Os Deuses Os Homens*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *L' homme grec*. Paris, 1993.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

\_\_\_\_\_ ; \_\_\_\_\_. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga II*. Tradução Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VIDAL-NAQUET, P. *Le miroir brisé : tragédie athénienne et politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

### **OBRAS DE REFERÊNCIA**

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. 8ª ed. Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.