



## LITERATURA Y CULTURA EN LA GRECIA ANTIGUA

*Graciela C. Zecchin de Fasano*

*Fábio de Souza Lessa*

*(compiladores)*

# LITERATURA Y CULTURA EN LA GRECIA ANTIGUA

*Graciela C. Zecchin de Fasano*  
*Fábio de Souza Lessa*  
*(compiladores)*



2019

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Edición: Libros FaHCE

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Editora por la Prosecretaría de Gestión Editorial y Difusión:

Natalia Corbellini

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2019 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1744-7

Colección Estudios/Investigaciones, 70

---

**Cita sugerida:** Zecchin de Fasano, G. C. y Souza Lessa, F. de (Comp.). (2019). *Literatura y Cultura en la Grecia Antigua*. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 70). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/144>

---



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional  
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

**Universidad Nacional de La Plata**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

*Decana*

**Dra. Ana Julia Ramírez**

*Vicedecano*

**Dr. Mauricio Chama**

*Secretario de Asuntos Académicos*

**Prof. Hernán Sorgentini**

*Secretario de Posgrado*

**Dr. Fabio Espósito**

*Secretaria de Investigación*

**Dra. Laura Rovelli**

*Secretario de Extensión Universitaria*

**Dr. Jerónimo Pinedo**

*Prosecretario de Gestión Editorial y Difusión*

**Dr. Guillermo Banzato**

# Índice

<u>Presentación.....</u>	<u>7</u>
<u>Las mujeres y sus voces: Los discursos femeninos en el canto VI de <i>Ilíada</i> .....</u>	<u>9</u>
<u>Un Treno no convencional: El fragmento 531 de Simónides .....</u>	<u>27</u>
<u>Cartografías míticas. El mito o cómo se traban “las palabras y las cosas”. Un enfoque arqueo-antropológico .....</u>	<u>45</u>
<u>Ser mujeres, estar subordinadas. El mapa de coordenadas masculinas en <i>Suplicantes</i> de Esquilo.....</u>	<u>61</u>
<u>Pensar en el límite: identidad y representación social en <i>Persas</i> de Esquilo.....</u>	<u>85</u>
<u><i>Aves e República: A invenção da cidade</i>.....</u>	<u>101</u>
<u>Os Agônes atléticos no <i>Ginástico</i> de Filóstrato .....</u>	<u>141</u>
<u>Los autores.....</u>	<u>157</u>



## Presentación

Este libro es uno de los resultados del proyecto colectivo ***Red argentino-brasileña de cooperación académica e intercambio en Literatura y Sociedad en la Antigua Grecia*** (Código SPU Redes IX 46-147-151) y cuenta con la participación de investigadores portugueses, brasileños y argentinos que, en conjunto, hacen una reflexión acerca de la relación entre la Literatura y la cultura en la sociedad griega arcaica (VIII-VI a.C.) y clásica (V-IV a.C.) y sobre su proyección en Filóstrato (II-III a. C.), de modo que podamos leer las marcas de esa sociedad y su cultura en su producción literaria para comprender cabalmente el significado de la misma dentro de esa sociedad.

El proyecto, como parte del Programa de Promoción de la Universidad Argentina, permitió la consolidación exitosa de vínculos académicos entre la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad de Morón y la Universidade Federal do Rio de Janeiro. También se sumaron la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad de Coimbra.

En concordancia con el proyecto, el libro propone una reflexión en los varios aspectos en que la literatura expresa una cultura y resulta icónica de una sociedad. De manera que los campos disciplinares de la historia, la literatura, la filosofía, el arte teatral, entre otros, se intersecan en la lectura de la Grecia Antigua aquí desplegada. Si, como sostiene I. Jablonka, *La historia es una literatura contemporánea* (2016) y el reto pendiente de las ciencias sociales de la actualidad es “experimentar colectivamente”; entonces los enfoques históricos deberían ser más literarios por encima de lo que se aspira, y la literatura más real

de lo que se cree. De este modo en los diferentes géneros discursivos de la literatura podemos leer una “cultura”, no sólo a través de la absorción de las relaciones de poder en la narrativa épica o en las voces marginalizadas de las mujeres homéricas, sino también en el modo en que el mito permite una cartografía del poder en la narrativa hesiódica. Además de ello, la poesía puede proponer la muerte de los ciudadanos como victoria ritual y remedio social, la discusión de las instituciones de la ciudadanía y del rol de la poesía como constructora de esa ciudadanía, cuando ella “literariza” un ritual funeral y abre potencialidades a la expresión de otras crisis de la Grecia Antigua. Cada crisis de poder revela las tensiones íntimas de la cultura en relación con los límites entre lo público y lo privado, en relación con la inclusión o exclusión del “otro” diferente y en relación con la autodefinición de la identidad griega frente a oriente. Para ello, las definiciones que las figuras paternas o de alteridad- como los extranjeros- imponen, ya sea a través de la subordinación femenina, ya sea en la construcción de un límite con el otro, resultan ingrediente fundamental para la interpretación de la tragedia griega, en particular, la de Esquilo. La interpelación al ritual en honor de los dioses, como práctica social, realizada en la parodia de la comedia *Aves* de Aristófanes y en el proyecto político de la *República* de Platón expone cómo dos géneros discursivos diferentes como la comedia y el diálogo filosófico expresan el desencanto con la ciudad histórica. Finalmente, a pesar de las diferencias de soporte literario, una reflexión liminar sobre otro contenido cultural, el agón atlético textualizado por Filóstrato, en el marco de la segunda sofística, nos acerca a la recepción posterior de esta experiencia nuclear de la cultura griega.

De tal manera, el libro procura ofrecer tanto a los estudiosos de la Grecia Antigua como al público en general un itinerario amplio en que se discuten manifestaciones culturales que “informan” y “conforman” la literatura, en diversos géneros discursivos y en distintas temporalidades.

Graciela C. Zecchin de Fasano y Fábio de Souza Lessa



# *Aves e República: A invenção da cidade*

*Maria das Graças de Moraes Augusto*

*Maria de Fátima Silva*

Em *Aves e Mulheres na Assembleia*, duas das peças de Aristófanes em que a crítica da vida política ateniense predomina, o tema da *pólis* é objeto de duas hipóteses suportadas pela funcionalidade do *lógos*, de onde decorrem dois moldes de cidade, e de certo modo, de *politeía*, que pretendem expressar a concepção do poeta cômico de uma ‘cidade feliz’.

A atividade do poeta, com todos os recursos literários e instrumentais da cena dramática, exprime-se muitas vezes através de uma metalinguagem, outras através de um projeto que mimetiza tanto o processo de ‘emergência’ de uma *pólis*, quanto sua estrutura ‘política’, isto é, a *politeía*, em que ela se conforma e se estabiliza; já aí, poderemos encontrar na ‘narrativa dramática’ os fundamentos do ‘gênero e do modo utópicos’ que seriam, em seguida, reconformados pelo diálogo platônico<sup>1</sup>. Ou seja, deparamo-nos com a divisão da narrativa em

---

<sup>1</sup> Ao longo de nosso texto utilizaremos o termo ‘utopia’ e seus derivados em sentido amplo, sem preocupação imediata em atribuir-lhes uma definição unívoca ou discutir tal possibilidade gnosiológica. Nesse sentido, tomamos o termo atribuído por Thomas Morus à sua indeterminada ilha Utopia –*De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus Vere Aureus*– como elo hermenêutico entre a Antiguidade e a Modernidade, instaurado pelo Renascimento, uma vez que as relações de Morus com os antigos, e em especial com Platão, estão claramente demarcadas em diferentes níveis de seu “livro de ouro”. A ilha de Utopia é, portanto, uma primeira

---

compreensão moderna dos antigos, que tanto os recupera em um ponto nevrálgico – aquele em que encontramos a *politeía* como um gênero e um modo do *lógos*–, quanto faz nascer dessa releitura um novo modo de abordagem da vida política, que, retirada de sua determinação ontológica –a *pólis* grega–, passa à indeterminação topológica que, desprovida de um *tópos* –a ilha moreana é “*ou-tópos*”–, parece colocar-se fora da história, inaugurando e justificando a crítica política ‘moderna’ acerca do bom exercício da cidadania.

Por outro lado, vale observar ainda que a ‘construção política’, a qual Morus chamou de *Optimo Reipublicae Statu*, é algo que os antigos, sob várias modalidades, haviam largamente exercitado, seja como gênero, seja como modo narrativo, envolvendo tanto a descrição de lugares ‘não-históricos’ – como, por exemplo, a descrição do Olimpo, da Terra dos Feaces, da ilha dos Ciclopes, na *Odisséia* de Homero, e a Idade do Ouro nos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo–, quanto a crítica e a projeção de regimes políticos –como nas *Aves* e nas *Mulheres na Assembléia*, de Aristófanes, na prosa constitucional do Pseudo-Xenofonte, em sua *Constituição dos Atenienses*, e na prosa dialogal de Platão, na *República*–, que foram estruturados a partir da experiência da *pólis* grega e de suas espécies de *politeíai*.

Desse modo, a afirmativa de Aristóteles, em *Política*, 1267b-25, referindo-se a Hipodamo de Mileto como tendo sido o primeiro que, sem ser um político, havia percorrido acerca da “melhor forma de constituição política” (... πρώτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης), parece dar conta de uma ‘tradição reflexiva’ cuja história é por ele explicitada e que ganha corpo filosófico com Platão (Cf. Aristóteles, *Política*, 1260b26-1274b29). A longa discussão acerca das diferentes *politeíai* – tanto aquelas que foram ‘projetadas’, quanto as historicamente constituídas –no Livro II, da *Política*, estruturam, a nosso ver, o enquadramento dessa tradição reflexiva– a tentativa de ‘projetar’ a melhor *politeía* –, no contexto posteriormente denominado pela filosofia política moderna por «utopia».

É, pois, nesta extensão de significado, que utilizamos aqui o substantivo ‘utopia’, bem como sua conformação como um gênero do *lógos*, cujos *modos* estão claramente determinados no âmbito do pensamento antigo.

Para uma discussão sobre o ‘conceito de utopia’, veja-se Szacki (1972, pp.1-18); Manuel (1982, pp. 9-30); Shklar (1982, pp. 139-145); Manuel, F. E. e Manuel, F. P. (1980, p. 1-29); Davis (1981, p.1-40); Levitas (1990); Minerva (1992); Marin (1993, pp. 403-11); Vieira (2010, pp. 3-29), e ainda Mannheim, K. (1968); Cioran (1960); Doxiadis (1966).

Quanto à discussão acerca dos gêneros e modos utópicos, veja-se: Trousson (1979); Ruyer (1950); sobre o ‘pensamento utópico’ antigo e as discussões envolvendo as relações com as utopias modernas e contemporâneas, cf. Baldry (1952); Hansot (1974); Ferguson (1975); White (1976, pp. 635-675); Manuel, E. F. e Manuel, F. P.

três modos: a *haplè diégesis*, a *mímesis* e a narrativa mista –esta última resultando da mescla das duas primeiras–, exemplificadas, respectivamente, pelo ditirambo, pela comédia e tragédia, e pela épica, onde situamos as *Aves*, em sua forma cômica, e a *República*, em sua forma mista (Platão. *República*, 392d-394c). Sob essa ótica, teríamos, então, uma primeira abordagem da questão do ‘gênero e do modo utópicos’, buscando compreender o que há de comum (e algumas vezes de divergente), entre as estratégias aristofânica e platônica, na ‘ação’ de fundação de uma *pólis*, para demonstrar o que deve ser uma “cidade feliz”.

## **1 O contexto da *eukhé* na comédia e no diálogo: *Aves e República***

*Aves* e *Mulheres na Assembléia* são, em Aristófanés, exemplos do estabelecimento do que, em consonância com uma certa tradição<sup>2</sup>, chamaremos aqui de uma ‘cidade utópica’, criada sobre o modelo de Atenas – *Nephelokokkygia* –, ou sobre uma reforma profunda da própria *pólis*, com o governo das mulheres. O incentivo para essa ousadia reside no descontentamento de alguém, que empreende um projeto arriscado e inimaginável de recriação da cidade, algum cidadão desgostoso que se decide ao exílio, ou as mulheres, eternas exiladas dentro da própria cidade, dispostas a reivindicar a sua vez de assumir o governo, de acordo com critérios sobre os quais a gestão doméstica as tornou competentes.

Em *Aves* essa missão está atribuída a dois indivíduos, Pisetero e Evélpides, descontentes com aquilo que constitui a causa principal da

---

(1980, p. 33-180); Dawson (1992); Moraes Augusto (1990, pp. 45-66); Jacono (1996, pp. 883-900); Moraes Augusto (2012/2013, pp.103-150); Silva (2009); Silva (2007, pp. 81-95).

<sup>2</sup> Sobre os estreitos elos entre a utopia e a projeção de cidades como dado essencial na construção de uma ‘tradição utópica’, veja-se, entre outros, os clássicos de Mumford (1959); Mumford (1982, pp. 31-54); Doxiadis (1966); e também, Choay (1980); Marin (1975).

decadência de Atenas: a obsessão por litígios judiciais. É a fuga desse mal o que os aconselha a procurar um outro universo, que, por princípio, seja o antípoda de Atenas, um lugar *aprágmon*, vazio de questões públicas, por oposição à cidade *polyprágmon* que até aí conheciam. O destino previsto para o seu exílio é o mundo das aves, onde podem contar com a informação de Tereu, antigo rei da Trácia, um exemplo de metamorfose de homem em ave. Por ele ficam a conhecer a fase embrionária em que se encontra essa outra comunidade, privada ainda daquelas características que marcam o perfil de uma cidade ‘avançada’ em civilização: em primeiro lugar, as aves não conhecem o dinheiro, além de praticarem uma dieta simples e de terem uma vida nômade, o que as mantém errantes e, por isso, privadas de uma verdadeira *pólis* e de uma *politeía*.

É perante essa realidade que a Pisetero sobrevém a ideia de fundação de uma nova urbe, que as aves merecem por serem as criaturas mais antigas do universo. Essa prioridade justifica que, reorganizada a sua vida coletiva dentro das muralhas de uma cidade das nuvens e dos cucos, elas tenham o direito a reivindicar as suas vantagens ancestrais sobre deuses e homens e a recuperar uma ascendência legítima sobre o *kósmos*. No papel de ‘cérebro’ de um projeto ousado, Pisetero está disposto a assumi-lo desde que as aves aceitem abdicar da animosidade que se instalou entre elas e a espécie humana. Um discurso persuasivo que os alados aceitam escutar e ponderar motiva-os para os benefícios de fundar uma cidade que, afinal, se mostrará inspirada por Atenas e, nas vantagens e inconvenientes, a sua réplica.

No contexto da *República* de Platão, por seu lado, a cena dramática na qual a ‘*pólis lógicoi*’ está inserida é, sob vários aspectos, resultado de uma estratégia narrativa na qual o ‘diálogo filosófico’ exerce sua dimensão dialética, não somente entre Sócrates, seus interlocutores e os temas que serão definidos como próprios ao ‘*lógos filosófico*’, mas em uma dialógica com os demais gêneros do *lógos*.

É, assim, que Sócrates narra a um interlocutor anônimo os acontecimentos do dia anterior quando desceu ao Pireu, na companhia

de Gláucon, para ver as Bendidéias, e foram, então, persuadidos por Polemarco e Adimanto a não voltarem a Atenas e a permanecerem no Pireu, para contemplarem a preparação de uma nova festa noturna em homenagem à deusa. Na espera da chegada da noite, foram até à casa de Polemarco e lá encontraram-se com Céfalo, os seus outros filhos –Lísias e Eutidemo–, e outros convidados –Trasímaco da Calcedônia, Carmantidas de Paianieu e Clitofonte (Platão. *República*, 328b4-8).

O encontro com Céfalo foi marcado por um diálogo em torno do tema da velhice e do percurso de vida pelo qual os homens devem passar até lá chegarem: se o caminho é fácil e transitável (ῥαδία καὶ εὖπορος) ou se é rude e hostil (τραχεῖα καὶ χαλεπή, Platão. *República*, 328e3-4); donde derivou a indagação socrática acerca do que é “a justiça” e a “ação justa”, conformando-se nesta busca a modelagem de uma *pólis*, feita de e com o *lógos*, como condição de conhecimento do ‘ser’ da justiça, seja na cidade, seja no homem.

### ***1.1 O retrato das cidades e seus requisitos fundacionais***

Depois de assimilados no mundo das aves e de consumada a respectiva metamorfose, Pisetero e Evélpides dão início à concretização do seu projeto de fundação de uma nova cidade. Como primeiros trâmites ambos reconhecem como necessário encontrar para a nova urbe um nome, definir-lhe o deus padroeiro, estabelecer-lhe, pela construção de muralhas, uma fronteira e fazer aos deuses um sacrifício propiciatório. Todos estes elementos condicionam, de certa forma, a identidade da urbe que se propõem fundar.

#### *1.1.1 O nome da cidade: nomen omen*

A escolha do nome da cidade exige uma conformidade com o ambiente que a rodeia e com o futuro que para ela se pressagia; por isso, Evélpides sugere um nome “retirado das nuvens e do espaço celeste” e que detenha uma tonalidade “bem pomposa” (Aristófanés. *Aves*, 817-818). *Nephekokkygia* parece cumprir, pela solenidade da extensão

da palavra e pelos elementos que constroem o composto – nuvens e cucos – esse objetivo. Daí o entusiasmo com que a proposta é saudada pelo Coro; com um *iou iou* de surpresa e aplauso e com o reconhecimento da efetiva propriedade da escolha: “Simplesmente fantástico esse nome que encontre! Imponente!” [...] “Coisa brilhante, esta cidade!” (Aristófanes. *Aves*, 820 e 826)<sup>3</sup>.

Em Aristófanes, na construção da sua ‘cidade utópica’, o nome encontrado para a designar valoriza, sobretudo, a sua configuração dramática, integrando os que são os elementos centrais do cenário, nuvens e cucos, e, por extensão, as alturas celestes e a galáxia das aves.

Quando nos voltamos para a ‘cidade utópica’ fabricada na *República*, vemos que a sua denominação –*pólis lógoi*– se dá em um contexto dramático, que se estrutura de modo semelhante ao de *Aves*. O Pireu e a casa de Polemarco como cena dramática delimitam muito bem a perspectiva filosófica em que as ‘cidades’ e suas ‘*politeiai*’ serão projetadas na *República* e o enquadramento do *lógos* como ‘personagem’ vital em todas as espécies de cidades e de constituições lá descritas e narradas.

Após descrever o encontro, no Pireu, de Sócrates e Gláucon com Polemarco e Adimanto, e já sublinhando os modos de persuasão – pelo *lógos* ou pela força (*βία*, Platão. *República*, 327c)–, propostos por Polemarco para que Sócrates e Gláucon permanecessem no Pireu, a chegada de Sócrates à casa de Polemarco e sua recepção pelo velho meteco já nos dá a dimensão do valor dramático que Platão, neste diálogo, atribuirá ao *lógos*. A hospitalidade de Céfalo, contida nas palavras por ele dirigidas a Sócrates, expressará o papel fundamental que este cumprirá na trama filosófica para ‘definir’ a justiça e determinar a filosofia como um ‘gênero do *lógos*’:

---

<sup>3</sup> Λιπαρόν, “brilhante”, aqui aplicado à nova cidade, coincide com o epíteto que, em *Acarnenses*, 637-640 e *Cavaleiros*, 1329, é aplicado a Atenas por todos aqueles que pretendem elogiá-la, numa citação de Píndaro, frag. 76.

*Ó Sócrates, tu também não vens lá muitas vezes ao Pireu para nos veres. Mas devias fazê-lo, porque se eu ainda tivesse forças [δύναμις] para ir facilmente até à cidade, não seria preciso tu vires cá, mas nós é que íamos visitar-te. Agora, porém, tu é que deves aparecer cá mais vezes. Fica a sabê-lo bem: para mim, quanto mais murcham os outros prazeres do corpo, tanto mais crescem os desejos e os prazeres do λόγος. Não deixes de estar na companhia destes jovens, mas vem também aqui a nossa casa, não só como hóspede [φίλους], mas, também, como familiar [οἰκείους]. (Platão, República, 328c5-7-d1-4).<sup>4</sup>*

Se admitirmos, assim, a função dramática do λόγος, fácil será, também, reconhecer que ele, enquanto responsável pelo ‘diálogo’ e pela ‘dialética’, permitirá a Sócrates utilizá-lo segundo as regras filosóficas, regras estas que, determinando a coalescência entre o λόγος *pseudés* e o λόγος *alethés* – que estarão combinados na República, a partir de três sentidos, a fala, a escuta e a visão, os mesmos que, no *Mênon*, caracterizam o “λόγος *dialektikós*” como condição para retamente definirmos algo<sup>5</sup> –, vão possibilitar a ‘definição’ da justiça e da injustiça que serão os fundamentos da fabricação de uma *pólis* com o λόγος:

*Ora pois, disse eu, se a gênese de uma cidade fosse contemplada no λόγος, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela? Em breve o veríamos, respondeu ele.*

---

<sup>4</sup> Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações; grifos nossos.

<sup>5</sup> Sobre essa questão vale recordar aqui a definição do “λόγος *dialektikós*” no *Mênon*, 75d3-5-76a6, como sendo distinto dos λόγος *eristikós* e λόγος *agonistikós*, porque supõe, para ser enunciado, duas condições: [i] que os interlocutores sejam *phíloi* e [ii] que tenham uma *homología* acerca do sentido (εἰδέναι) das palavras. No caso da República, o conteúdo da fala de Céfalo ao recepcionar Sócrates no Pireu envolve o mesmo contexto do λόγος *dialektikós*, descrito no *Mênon*: a *philía* e o λόγος como base do conhecimento. Para uma análise dessa questão veja-se, Moraes Augusto (1997, pp. 211-230).

*Portanto, se assim sucedesse, havia esperança de mais facilmente ver (εὐπετέστερον ἰδεῖν) o que buscamos? (Platão. República, 369a-6-10).*

Por outro lado, o contexto teórico no qual se expressa a insatisfação dos interlocutores de Sócrates com o significado e a determinação da justiça e da ação justa na ‘cidade histórica’ exige a demonstração de que a justiça é um bem em si e por suas consequências. Para empreender tal tarefa, Sócrates não só assinalará a sua incapacidade para o ‘elogio’ (ἐπαινός/ἐγκώμιον) da justiça, tal como é sugerido por Gláucôn e Adimanto, mas também a necessidade de ‘defendê-la’ de modo a não ser acusado de impiedade. Essa defesa, implicando nos limites da sua *dýnamis*, será formulada em termos de uma *zétēsis*, de uma ‘busca’, onde o *lógos* cumprirá uma função diversa daquela que é própria do ‘elogio’: a do seu valor analógico na conformação da cidade –no manuscrito grafado em maiúsculas– e do homem –no manuscrito grafado em minúsculas– que, para serem bem lidos por alguém que tenha vistas deficitárias, suporão que o manuscrito maior é mais fácil de ser lido do que aquele grafado em minúsculas. Portanto, o modo mais exequível de começarmos a buscar a justiça através do *lógos* consiste em fundarmos uma cidade para, em seguida, verificarmos qual homem lhe corresponde, confirmando assim a identidade de conteúdo entre os dois manuscritos.

Desse modo, reconhecendo a justiça como o conteúdo comum dos dois manuscritos, Sócrates indagará se ela é a mesma na cidade e no homem e se, em sendo a cidade maior do que o homem, não seria ‘mais fácil’ começar pela cidade e ver como nela nascem a justiça e a injustiça. Será, então, para fundamentar a sua *zétēsis*, que Sócrates proporá a seus interlocutores a fabricação de uma *pólis lógoi*, para nela encontrar o que são a justiça e a injustiça.

Nesse sentido, o processo de designação da cidade como expressão da cena dramática, estruturada de modo semelhante ao que faz



Aristófanes em *Aves*, comporta a configuração dialógica da *zétēsis* do filósofo, centrando a funcionalidade do *lógos* em seu aspecto visual e auditivo, de onde se faz derivar o caráter dialético dessa busca.

### 1.1.2 A determinação do deus protetor da cidade e suas muralhas

A segunda exigência na definição da nova cidade diz respeito ao deus protetor (θεὸς πολιούχος, Aristófanes, *Aves*, 826-827) que deverá corresponder ao seu *êthos*. Assim, Evélpides propõe, à imitação de Atenas, que a escolha incida na deusa Atena, cognominada de Políada, em consonância com a sua função. A divergência de opinião que esta proposta sugere em Pisetero obedece ao mesmo critério da compatibilidade que deve existir entre a índole da cidade e o deus que ela ‘cria’ para seu protetor<sup>6</sup>. Daí provém a indagação acerca da ordem que adviria em uma cidade tendo por protetora uma deusa que, sendo ‘mulher’, exhibe a armadura e a imponência do guerreiro; acolhendo, ao mesmo tempo, um ‘homem’, “Clístenes armado de roca”, que deveria evidenciar a ‘ordem política’ e não a ‘ordem privada feminina’<sup>7</sup>. Perante tal paradoxo, o Coro, no verso 832, pode legitimamente interrogar-se sobre qual o deus a quem caberá a proteção do Muro Pelárgico da Acrópole. A resposta de Pisetero, por sua vez, parece introduzir um paralelo ‘masculino’ com a figura de Atena, quando afirma que a proteção do Muro Pelárgico será dada a uma “ave pérsica”, que “em toda a parte é considerada a mais terrível, o galo de Ares” (Aristófanes, *Aves*, 834). E acrescentando à observação irônica de Evélpides – de

---

<sup>6</sup> Vide Eurípides, *Ifigênia entre os Tauros*, 389-391, em que se afirma que cada povo cria os seus deuses à sua medida.

<sup>7</sup> Aristófanes, *Aves*, 831. Aqui vale observar o valor ambíguo de ‘Clístenes’: ou se trata de uma referência ao famoso efeminado, fiel amigo do sexo fraco, vítima predileta dos comediógrafos, armado de roca, insígnia do trabalho feminino (cf. *Acarnenses*, 117-121; *Cavaleiros*, 1374; *Nuvens*, 355; *Tesmofórias*, 574-654; *Rãs*, 48-57; *Éupolis*, fr. 454. 6 K.-A.); ou, a fazer o contraponto da deusa Atena, o nome de Clístenes pode também trazer à memória a figura do político ‘ordenador’ da *pólis*.

que temos “novo galo déspota” –, a ênfase na correspondência entre o *êthos* e o deus protetor, Pisetero lembrará que ele é “um deus talhadinho para habitar nos rochedos” (Aristófanes, *Aves*, 835 e 836).

Portanto, os deuses protetores da nova cidade serão Atena e Ares, ambos guerreiros, que, na *Ilíada*, conforme observa W. Burkert, estão sempre contrastados, estando Ares do lado que é derrotado, os troianos, e Atena expressando sempre o “esplendor da vitória” dos gregos (Burkert, 1993, p. 331-333). O valor guerreiro de Ares<sup>8</sup> contrapõe-se à arte guerreira de Atena que, mediada pela *sophía* que também caracteriza a deusa (Platão. *Crítias*, 109a-112b), protege os artesãos, aí incluídos os trabalhos das mulheres com o tear e o fuso<sup>9</sup>.

Desse modo, a atividade dos cidadãos estará protegida e legitimada por Atena, bem como a guarda da cidade estará circunscrita à ação essencialmente guerreira do deus Ares, que protegerá os habitantes de *Nephelokokkygia* da intervenção de estrangeiros, tanto do mundo dos homens, quanto do mundo divino.

---

<sup>8</sup> O nome de Ares atestado em seu sentido antigo, “um velho substantivo abstrato com o significado de ‘tumulto na guerra’, ‘guerra’”, é utilizado em Homero para designar a ‘batalha’, expresso nas atribuições articuladas a um guerreiro, indica não só que ele é um guerreiro com armadura de bronze, mas cujo “carro de combate foi aparelhado pelo ‘medo e o pavor’, *Phóbos* e *Deímos*”. Cf. Burkert (1993, p. 331).

<sup>9</sup> Ao analisar as esferas de ação de Atena – a atividade guerreira através da égide orlada de cobras; a proteção dos artesãos e a tecitura do péplo para as Panatenéias; e o cuidado com as oliveiras – Burkert afirma: “A articulação destas esferas de competência divergentes não é algo elementar, mas antes produto de um processo civilizacional, que leva à justa fixação da distribuição dos papéis entre as mulheres, os artesãos e os guerreiros, e da lucidez organizacional que alcança este resultado. A dádiva de Atena não é a oliveira selvagem de Olímpia, mas a oliveira cultivada. Posídon cria violentamente o cavalo, Atena põe-lhe os arreios e constrói o carro. Posídon provoca as ondas, Atena constrói o barco. Hermes multiplica os rebanhos de ovelhas, Atena ensina a utilizar a lã. Até mesmo a guerra conduzida por Atena não é puro e simples arrojo – isto foi antes cristalizado na imagem de Ares –, mas enobrecida de modo peculiar com a dança, a tática, a privação: quando Ulisses, astuto e controlado como era, consegue que o exército dos aqueus, apesar do desgaste da guerra e da nostalgia, avance para a batalha, isso é obra de Atena”. Burkert (1993, pp. 281-282).

Se tomarmos por base o argumento acima, e com ele nos voltarmos para a *pólis lógoi*, veremos que a definição do deus padroeiro está igualmente circunscrita ao critério de compatibilidade em relação ao *êthos* da cidade. Ao escolher Apolo como protetor, Sócrates enfatizará seu ‘valor pátrio’, pois cabe a esse deus ser o “intérprete nacional” (Platão. *República*, 427c), para todos os homens, das coisas relativas à pátria – isto é, não só o conjunto de todas as cidades numa perspectiva especificamente grega, ‘a pátria helênica’, como também, a ‘ideia’ de pátria. Ora, dada a menção de que tal escolha está fundada no *noûs*<sup>10</sup>, isto é, em um certo modo de conhecimento que será posteriormente descrito como “inteligível” (νοητόν, cf. Platão. *República*, 509d), a ‘interpretação’ que compete ao deus abarca tanto a ordem política, quanto a ordem cósmica, visto que é para todos os homens que Apolo profetiza sentado no *ômphalos*, no centro da terra (Platão. *República*, 427c4).

É, pois, a polarização entre a *pólis* e a *patría* – a deusa guerreira e o deus intérprete – o que sobretudo diferencia a perspectiva cômica da filosófica: em Aristófanes a ‘utopia’ concentra-se na visibilidade do espetáculo dramático, enquanto a do filósofo necessita do aparato invisível da *nóesis*; além disso, torna-se evidente que a prioridade da fundação de *Nephelokokygia* em *Aves* é, a partir da ‘cidade utópica’, a visibilidade dramática da crítica a uma cidade concreta, Atenas; enquanto, na ‘utopia’ platônica, a fundação da *pólis lógoi* – sem deixar, entretanto, de também evidenciar sua crítica à Atenas histórica – tem por objetivo a constante visibilidade do justo e do injusto em qualquer cidade, à revelia de sua forma política.

Assim, à semelhança de Atenas, em *Nephelokokygia* a definição de uma fronteira depende das muralhas que delimitam o espaço urbano da Acrópole. Ao adiantar os pormenores da construção, Pisetero enuncia simultaneamente as funções que essa fronteira cumpre: de

---

<sup>10</sup> Cf. Platão. *República*, 427b9-c1: τὰ γὰρ δὴ τοιαῦτα οὐτ’ ἐπιστάμεθα ἡμεῖς οἰκίζοντες τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρῆσόμεθα οὐδὲ χρῆσόμεθα ἐξηγητῇ ἄλλ’ ἢ τῷ πατρίῳ· (Grifo nosso).

proteção de um núcleo citadino que, por ela, ganha identidade, em relação com as comunidades extramuros que assumem a diferença, no caso a comunidade das aves agora distinta daquela dos deuses e daquela dos homens (Aristófan. *Aves*, 837-844). A definição de fronteiras é também essencial como base de uma hierarquia no *kósmos*, pois só após terem sido estabelecidos os limites de jurisdição das aves, elas podem efetivamente exercer a sua autoridade universal.

Por outro lado, sem fazer a crítica da tradição geométrica, ligada a Hipodamo de Mileto, de um plano urbanístico ortogonal, aludido por Aristófan. na figura de Méton e na crítica indireta ao filósofo Tales (Aristófan. *Aves*, 1010), Platão irá pensar os limites da *pólis lógoi* a partir da boa conformação da *politeía* que se alargará como um círculo, de modo a garantir que a multiplicidade aí contida seja expressão radical da unidade da cidade. Portanto, a sua defesa constitui-se pela manutenção da *paideía* e da *trophé* definidas na *politeía*, que impedirão a divisão da cidade e determinarão a sua estrutura legislativa (Platão. *República*, 424a-425c). Também, nesse aspecto, a interlocução entre os dois textos comporta elementos equivalentes, ainda que considerados de modo diverso; enquanto, em *Nephelokokygia*, o estabelecimento de fronteiras busca garantir às aves um relacionamento externo marcadamente ‘imperialista’, fundado na cobrança de taxas e nas exigências impostas às comunidades vizinhas, na *pólis lógoi*, guardada pela circularidade de forma e pela comunidade de bens, a convivência com outras cidades implica que, em caso de conflitos, o ouro e a prata revertam em favor dos aliados; pois efetivamente importante é a manutenção da unidade da *pólis*.

### 1.1.3 O sacrifício e a *eukhé*

O remate do processo de instituição da nova cidade consuma-se com um sacrifício propiciatório que lhe garanta o favor divino, reclamado pelo coro (Platão. *República*, 424a-425c). Pisetero propõe-se então homenagear “os novos deuses” – tão ‘novos’ quanto a ‘nova

cidade’ – com a colaboração do Coro disposto a entoar “cantos longos e solenes” (Aristófanes. *Aves*, 851), em honra dessas divindades. Mas, quais são, antes de mais, as divindades de que a nova urbe deve cativar as graças? No início, a ‘prece’ (εὐχή) é formulada em termos que reproduzem uma prática da cidade histórica; além do verbo introdutório εὔχεσθε (Aristófanes. *Aves*, 865), “supliquemos”, que marca o tom que é próprio do ritual, todo o texto, como Dunbar (1995, p. 510. ) sublinha, é redigido em prosa, quebrando, como uma infiltração voluntária, a cadência geral da peça. O apelo inicial é dirigido, em nome da tradição ritual, a Héstia, a deusa da família, seguida de um elenco de novas divindades gregas e orientais – ou não sejam as aves ecumênicas no seu voejar – cuja escolha parece obedecer, por um lado, à convenção, e por outro, à sua compatibilidade com o universo dos alados. Múltiplas fórmulas e epítetos, estabelecendo uma relação entre o formalismo tradicional da prece e a novidade dos seus destinatários, produzem a metamorfose de uma convenção à medida do universo ‘utópico’ das aves<sup>11</sup>. Mas sobretudo expressivo é o que, dos novos deuses, os cidadãos da *pólis* recém-fundada imploram como benefícios: a dádiva da ‘saúde e salvação’ (διδόναι Νεφελοκοκκυγιεῦσιν ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν), seguindo, de resto, uma formulação tradicional (Aristófanes. *Aves*, 878)<sup>12</sup>.

Esta súplica inicial, conduzida pelo Sacerdote em uníssono com o próprio fundador da cidade, Pisetero, atinge um ponto de ruptura quando se instala a discordância entre um e outro sobre as aves a invocar; então Pisetero assume, sozinho, a realização do sacrifício e,

---

<sup>11</sup> A ideia de que um universo desconhecido cria, sobre a prece como os Atenien-ses a conheciam, a necessidade de uma reformulação adequada, é usada por Aristófanes em *Nuvens* dentro da mesma estratégia cômica; no Pensatório, um mundo novo dentro da velha cidade, Zeus e os deuses do Olimpo tradicional cedem lugar ao Ar, ao Éter e às Nuvens (264, 266), ou ao Caos e à Língua (423-424, 627) como novas divindades a homenagear.

<sup>12</sup> Cf. Xenofonte, *Económico* 11. 8, Iseu, 8. 16.

enquanto lava as mãos como uma exigência posta ao sacrificador, o coro, no que Dunbar (1995, p. 518) identifica como a antístrofe do seu primeiro apelo à prece, apoia a continuação do ritual (Aristófanes. *Aves*, 895-902; 851-858). Nesta segunda intervenção, o coro de aves parece reduzir parodicamente a amplitude da prece que sugere: porque, em vez de múltiplos deuses, dirige-se agora a um único destinatário, “um só deus, não mais do que um” (ἕνα τινα μόνον, Aristófanes. *Aves*, 899), e em vez de uma ambiciosa ‘saúde e salvação’, não aspira a mais do que “comida que chegue” (ικάνον ... ὄψον, Aristófanes. *Aves*, 900).

Entretanto, o sacrifício que parecia iminente, é de novo interrompido pela chegada inoportuna de diversos visitantes: o Poeta, o Intérprete de Oráculos, Méton, o geômetra urbanista, o Inspector e o Vendedor de Decretos. E quando, expulsos todos eles, Pisetero sai de cena para concretizar o seu propósito ritual, o coro tem uma última intervenção (Aristófanes. *Aves*, 1060-1070), que parece especificar quem é afinal essa divindade única, capaz de garantir, na sua totalidade, todas as benesses antes enunciadas. Passando da condição de suplicantes para a de concessoras de benesses, não têm as aves dúvidas em se proclamar como detentoras de atributos antes prerrogativa de Zeus - “eu que tudo vejo e tudo reço” (παντόπτα καὶ παντάρχα, Aristófanes. *Aves*, 1058-1059) – e de, nessa qualidade, prometerem abundância de frutos e de animais, que satisfaçam as necessidades primárias da nova comunidade. Parece, portanto, que a prece, alongada por múltiplas interrupções, vai construindo, em *Nephelokokygia*, uma transformação essencial: a das aves em deusas e senhoras do universo. Por fim, após uma segunda parábase, o coro remata o seu canto com a proclamação do que parece o sucesso obtido pelo ritual:

*Daqui em diante, é a mim que tudo vejo (ἴμοι τῶ παντόπτα)  
e tudo reço (καὶ παντάρχα), que os mortais, todos eles,  
com votos e preces (εὐκταίαις εὐχαῖς), vão fazer sacrifícios.  
Porque a terra inteira está sob a minha vigilância:*

*Sou eu que protejo e faço medrar os frutos,  
liquidando os animais de todo o gênero,  
que, na terra  
e sobre as árvores, com boca voraz,  
comem o fruto em botão.  
Extermino quantos, nos jardins perfumados,  
são elementos de destruição e odiosa razia:  
reptéis e roedores, quantos existem  
morrem esmagados sob as minhas asas.*  
(Aristófan. *Aves*, 1057-1070).

Desse modo, na nova urbe, elas assumem a competência antes atribuída aos deuses, a de garantir “saúde e salvação” à cidade sua protegida. Com isso assumem também a expulsão de todos aqueles que se mostram nefastos na nova ordem. E esses não são apenas os visitantes paradigmáticos de tipos citadinos que acabaram de desfilarem, mas também figuras conhecidas da Atenas concreta – Diágoras de Melos, Filócrates, por exemplo (Aristófan. *Aves*, 1073 e 1077). À simples expulsão sucede-se a promessa de morte (ἀποκτεῖν, Aristófan. *Aves*, 1073, 1076, 1077). Este é um processo que consuma a purificação da ‘cidade histórica’, salvando-a e convertendo-a em uma ‘cidade saudável’.

Ora, se nos voltarmos para a *República*, veremos que lá também o tema da ‘cidade saudável’, como resultado de um processo de purificação, manifesta-se em um confronto no qual a *pólis lógoi* será o resultado da conformação de modelos diversos de cidade. Ao decidir fabricar com o *lógos* uma *pólis*, para ver como aí nascem a justiça e a injustiça, Sócrates parte do princípio de que as cidades têm a sua gênese no fato de os homens não serem autárquicos mas necessitados de muitas coisas –calçado, vestuário, habitação e alimentação–, que os fazem reunir-se em uma associação (συνοικίαι), à qual atribuímos o nome de cidade (πόλις, Platão. *República*, 369c-4).

À primeira narrativa acerca do modo de ser dessa cidade produzida com o *lógos*, aquela que Sócrates denomina “pacífica e saudável”, Gláucon, contrariamente, chamará de “cidade de porcos”, uma vez que ela é desprovida do costume (νομίζειν, Platão. *República*, 372d4-7). Todavia, afirmando que compreende o argumento de Gláucon, embora aquela primeiramente descrita seja a “cidade verdadeira e saudável” (ἀληθινὴ πόλις (...) ὡσπερ ὑγιής, Platão. *República*, 372e-6), Sócrates não verá inconvenientes em alargá-la – introduzindo uma “multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenhos e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores” –, tornando-a “luxuosa” (τροφῶσαν πόλιν) e “flegmática” (φλεγμαίνουσαν πόλιν, Platão. *República*, 427b6-8), o que facilitaria a visão da justiça e da injustiça, motivo que ensejou a produção de uma *pólis lógoi* (Platão. *República*, 372e-373a).

Assim, será então a cidade “*thyphôsa*” e “*phlegmaínousa*” a que deverá ser purificada pela *paideía* e pela *trophé* a aplicar aos seus cidadãos, que tendo em conta o seu axioma fundante –que os homens são naturalmente diferentes, cada um para a *prâxis* do seu *érgon*–, exercerão funções para as quais são por natureza dotados; daí a divisão da cidade em artesãos e guardiões. Ou seja, os que produzem e os que a guardam, estes últimos, por sua vez, divididos em auxiliares (ἐπίκουροι) e governantes (ἄρχοντες). Será, então, desse axioma e da estrutura política daí resultante que derivarão, efetivamente, a *pólis* e a *politeía* boa e reta, resultado final do processo de fabricação da *pólis lógoi*, cuja legislação será sancionada por Apolo de Delfos – em todas as coisas que dizem respeito à edificação de templos, sacrifícios e outros atos de culto, divindades e heróis; como também toda a assistência a ser prestada aos mortos (a sepultura e os modos de lhes garantir o bom acolhimento no além) –, e a quem a cidade deverá obedecer.



## 1.2 A cidade em movimento

### 1.2.1 O substrato da *eukhé* : a *eudaimonía* na cidade

Expulsos então, em *Aves*, os visitantes indesejáveis da nova urbe, o Coro, assumindo a sua função reguladora, demarcará o substrato dos votos e preces, legitimando os sacrifícios que lhe serão feitos pelos mortais, e dará a dimensão ‘utópica’ de *Nephelokokkygía* que, livre dos males da ‘cidade histórica’ –impiedade, tirania, prisões, negócios corruptos, violências e injustiças–, fará das aves uma raça feliz:

*Feliz a raça alada*

*das aves (εὐδαίμων φύλον πτηνῶν οἰωνῶν); no inverno*

*não se envolvem em casacos;*

*nem no verão quando o calor aperta,*

*o raio de sol que brilha ao longe, nos esquentam.*

*É nos prados floridos*

*e na sombra da folhagem que eu habito,*

*no tempo em que a cigarra divina, louca de sol,*

*no calor escaldante do meio-dia, entoam o seu canto estridente.*

*O inverno passo-o no côncavo das grutas,*

*em festa com as Ninfas das montanhas.*

*Na primavera comemos as bagas virginais*

*do mirto branco e os frutos do jardim das Graças.*

(Aristófanes. *Aves*, 1087-1101)

Logo, o conteúdo da *eukhé* do Coro, ao visar a *eudaimonía* da ‘cidade das aves’, determinará o ‘estatuto utópico’ do discurso do poeta cômico que, em uma metalinguagem, justificará ao júri por que lhe deve atribuir o primeiro prêmio<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Se em cena se impõe o projeto de uma ‘cidade feliz’, o aplauso que ela deve merecer do júri como primeiro árbitro dos seus méritos é conseguido pelos meios a que a ‘cidade histórica’ está acostumada, ou seja, a corrupção pelo dinheiro e a compra do voto. Acrescentando-se ainda à promessa uma ameaça: a de vingar com as armas das aves – os dejetos – a possível preferência do júri por um poeta rival.

Para o Coro, a libertação da cidade recém-fundada dos defeitos da ‘cidade histórica’ é condição para uma verdadeira *eudaimonía*, que obedece aos critérios estabelecidos pelos historiadores e geógrafos na avaliação contrastiva das comunidades humanas, gregas e bárbaras: vestuário, habitação, dieta (Melero Bellido, 2001, p. 7-25). Sob todos esses aspectos essenciais, *Nephelokokygia* passa a beneficiar da proteção da natureza, que dará ‘automaticamente’ aos habitantes da nova cidade tudo o que lhes for necessário. Avaliado pelo ritmo das estações do ano, o curso da vida receberá, em cada momento, as condições naturais que se lhe adequam: a roupa é desnecessária, porque frio e calor serão moderados; em vez de casas, árvores e grutas vão oferecer a sua proteção; e, como dieta, os frutos genuínos vão garantir a satisfação de todos.

Mas, se em *Nephelokokygia*, a *eudaimonía* resulta da libertação dos males da ‘cidade histórica’ e da interação das aves com a *phýsis*, na *pólis lógoi* será a *phýsis* a legitimadora da felicidade de todos os seus habitantes, de tal modo que cada um participe da felicidade de acordo com a sua natureza. Portanto, o que Sócrates compreende por ‘cidade feliz’ é aquela em que não apenas um pequeno número é elevado a esse estado, mas a totalidade de seus cidadãos (Platão. *República*, 420b-c). À crítica de Adimanto, na abertura do Livro IV, de que os habitantes da *pólis lógoi* não serão felizes porque lhes faltará tudo aquilo que tradicionalmente faz os homens felizes –propriedade privada, casas, campos, ouro e prata (Platão. *República*, 419a)–, Sócrates acrescentará, ainda, que “ganham o seu sustento mas não recebem salário nenhum além da alimentação, como os restantes, de tal modo que não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efetuar, em qualquer outro lado que lhes apeteça, aquelas despesas feitas pelos homens que são considerados felizes” (Platão. *República*, 420a). E retomando o axioma fundante da *pólis lógoi*, Sócrates enfatizará, para que homens e cidade sejam felizes, o aspecto complementar de cada parte para que se obtenha

um ‘todo’ justo e belo, pois não se trata da felicidade de uma parte da cidade, mas da cidade inteira:

*Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que uma etnia, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça; observando-as determinaríamos o que há muito estamos a procurar. Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira. (Platão. República, 420b)*

O que importa portanto é que, na *pólis lógoi*, a *eudaimonía* se conforme de tal modo que a *phýsis* seja preservada em toda a sua determinação justa, e estabeleça assim a *eudaimonía* como base da consolidação da vida política.

### 1.2.2 Os fundadores da cidade

Tendo já descrito a cidade desde a sua fundação até à definição de um modelo *eudaímon*, Aristófanes passa a considerar a personagem do fundador de *Nephelokokkygia*. A ele é atribuída, em superlativo, a qualidade de *sophós* (Aristófanes. *Aves*, 1272-1273), bem como a coroa de ouro sinal de reconhecimento da sua *sophía*, o que de certa forma reitera a reivindicação expressa pelo Coro de que o prêmio seja dado ao poeta. Mas em que consiste a *sophía* de Pisetero? Cabe ao arauto defini-la como a capacidade de fundar “a mais gloriosa das cidades do firmamento” (Aristófanes. *Aves*, 1277), aquela a que não falta, tal como a Atenas, “Sabedoria, Amor, as Graças divinas e, da doce Tranquilidade, o rosto sereno” (Σοφία, Πόθος, ἀμβροσία Χάριτες τό τε τῆς ἀγανόφρονος Ήουχίας εὐήμερον πρόσωπον, Aristófanes. *Aves*, 1320-1322).

Ora, não parece ocasional que ao contexto ambivalente da *Sophía* de Pisetero – demarcado entre o ‘lógos’ e o ‘érgon’ da cidade –, seja acrescentado um valor imagético que determina não somente a ordem subjetiva do *Póthos*, mas, também, a dimensão estética que a cidade assume, através do patrocínio das *Khárites* e de uma face capaz de tornar visível a *Hesykhía*. Indiferente não parece também a aplicação de epítetos que vêm precisar o caráter das *Graças* e da *Tranquilidade*, referente ao apoio divino o primeiro (*ambrósiai*) e aos fatores da *eudaimonía* humana, aqueles que caracterizam a tranquilidade: *agnóphronos* que, ao sentido de ‘doce, suave’, acrescenta a menção de *phrén*, e *euémeron* que põe a nota da felicidade no cotidiano.

Por outro lado, no Livro II da *República*, Sócrates, contrapondo-se à função do *poietés*, dirá que ele e seus interlocutores “não são poetas, mas fundadores de uma cidade”<sup>14</sup> e que lhes convém conhecer os moldes (*týpoi*) a partir dos quais os poetas devem mitologar (Platão. *República*, 379a). Nesse sentido, nenhuma ‘qualidade’ própria do fundador está claramente enunciada; todavia, se nos ativermos às analogias demarcadas anteriormente –entre as vidas justa e injusta com os *deinoi demiourgoi*, 361e–, poderemos supor que essa atividade está limitada pela *dýnamis* socrática, que conforma a sua defesa da justiça na fabricação de uma *pólis lógoi*, sem que esse processo de produção implique em uma *deinótes* específica. Isto é, ao afirmar, em *República*, 368d-1 que nem ele nem seus interlocutores são *deinoi*, Sócrates não eludirá sua condição de *demiourgós*, que será confirmada, posteriormente, quando definir o filósofo como um “*politeiôn zográphos*” (Platão. *República*, 501c6-7). Nesta definição, portanto, a condição de *demiourgós* parece-nos implicar o conhecimento de uma *tékhne* –a filosofia– que, circunscrita à atividade de fundação de uma cidade,

---

<sup>14</sup> Formulada em termos gerais, a referência aos ‘filósofos como fundadores de cidades’ (*oikistai*), parece conter uma menção subentendida aos poetas que, antes de Platão, teriam, com o *lógos*, também ‘fundado cidades’, como é o caso do Aristófanes de Aves.

abarca dois contextos, o da *pólis* e o da *politeía*, subsumindo, assim, a ação do filósofo na *República*.

Mas aqui há ainda uma observação que nos parece oportuna: embora a condição de *sophós* não esteja diretamente vinculada aos fundadores da *pólis lógoi*, ela já foi dada, na discussão com Trasímaco, como uma das qualidades do homem justo, a de ser *sophós* e *agathós*. Portanto, se a cidade for justa, talvez nos seja lícito inferir que não só os seus governantes e os seus cidadãos serão justos, mas, também, os seus fundadores, o que demarcaria o estatuto do *sophós* nesta cidade, isto é, o de ser *agathós*. Nesse sentido, é não ser *agathós* o que diferencia Pisetero de Sócrates.

### 1.2.3 A conformação da cidadania

#### 1.2.3.1 Na ordem humana: a purificação da vida política

Depois de definida a cidade das aves e o seu fundador de acordo com um desenho que, criado à imagem de Atenas, a depura dos seus principais defeitos, é previsível para Pisetero que muitos imigrantes se apresentem desejosos de nela se integrarem. Para os que o pretendam é preparado, como elemento emblemático, um par de asas, que o Coro organiza em diferentes grupos, de acordo com o *êthos* de cada homem: asas musicais, mânticas e marinhas. Por outro lado, as asas, assim classificadas em três tipos básicos, pressupõem os vários componentes da cidade refletindo também uma hierarquia: as asas musicais referem o elemento educacional, as mânticas o religioso e as marinhas são aquelas que tornam acessível a cidade ao mundo exterior. A partir daí cabe a Pisetero distribuí-las de forma sensata, atendendo à copertinência com cada modo de ser.

Ao contrário, na cidade fundada por Sócrates na *República*, a gênese dos cidadãos será estabelecida a partir da *paideía* dos guardiões –aquela que se vale da *mousiké* e da *gymnastiké*, e dos *týpoi* que conformam a sua execução, a *andreía* e a *sophrosýne* –, que imporá provas rígidas para saber se estes podem efetivamente manter-se neste

quadro; àqueles que as vencerem será atribuída a função de guardião. Para evitar os efeitos migratórios de tal escolha e para persuadir a todos os cidadãos de sua legitimidade, Sócrates recorrerá a uma “nobre mentira” –o mito da autoctonia– para garantir a integridade da *pólis* e o governo dos guardiões: que os homens dessa cidade foram moldados e criados no interior da terra, tanto eles como as suas armas e o restante equipamento, e que depois de estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe, os deu à luz; agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra. Acrescentando ainda, que sob essa ótica, o deus que os modelou misturou ouro na composição daqueles que deveriam governar; prata na de seus auxiliares; e ferro e bronze na dos agricultores e artesãos, fazendo com que, com tal nascimento, sejam todos “semelhantes”(ὁμοίους, Platão. *República*, 414d-415a). A possibilidade da imigração parece assim ser impossível na *pólis lógoi*.

Em contrapartida, Pisetero, apesar de se propor a abrir *Nephelokokkygia* à admissão dos que pretenderem nela integrar-se –milhares de acordo com o aviso do arauto (Aristófanes. *Aves*, 1305-1307)–, impõe-lhes regras que, estando em conflito com as suas pretensões individuais, os desestimulam e afastam<sup>15</sup>.

Em *Nephelokokkygia* os preparativos para o acolhimento dos visitantes irão ser postos à prova com o primeiro a chegar, o Parricida, que se afirma um verdadeiro entusiasta dos *nómoi* das aves (Ἐρῶ δ' ἔγωγε τῶν ἐν ὄρνισιν νόμων./Ὀρνιθομανῶ γὰρ καὶ πέτομαι καὶ βούλομαι/οἰκεῖν μεθ' ὑμῶν κάπιθυμῶ τῶν νόμων, Aristófanes. *Aves*, 1343-1345.

---

<sup>15</sup> A imagem de autoctonia que parece resultar dessa atitude de Pisetero –que excluídos os imigrantes, apenas as aves autóctones povoem a cidade– é contrariada pelo fato de todo o processo de fundação contar já com humanos metamorfoseados em aves; é esse o caso de Tereu, vítima de um castigo divino, do seu criado-pássaro (71-73), bem como dos dois atenienses, Pisetero e Evélpides, que obtiveram esse efeito comendo uma simples raiz (654-655).

Grifos nossos.). Em diálogo com Pisetero ambos definem a natureza dessas leis, os seus méritos e o modo como são aplicadas na comunidade alada (Aristófanes. *Aves*, 1343, 1345-1347, 1349, 1353, 1367). O que primeiro as caracteriza é a abundância, são “muitas” as leis das aves (Aristófanes. *Aves*, 1347), seguida da qualidade (*καλόν*, Aristófanes. *Aves*, 1347), que identifica em particular algumas e, por fim, da sua antiguidade que as legitima no presente.

Entretanto, quando o Parricida opta pela imigração para a cidade das aves, vem atraído pela lei que lá permite às crias sovar o pai como modo de expressar masculinidade; mas ao ser informado por Pisetero de que a sova não deve ser seguida da posse dos bens paternos –pois uma antiga lei das cegonhas prescrevia que, quando o pai cegonha tivesse alimentado os filhos até os tornar capazes de voar, estes deveriam então alimentá-lo–, o Parricida reconhece que na cidade das aves não há lugar para os seus intentos<sup>16</sup>.

Com o afastamento do Parricida, como também do ditirambógrafo Cinésias, outro imigrante indesejável, é a vez de o Sicofanta reclamar o seu par de asas. Todavia, a concessão de asas por Pisetero exige a clarificação dos motivos que legitimam o seu uso pelo Sicofanta. Nesse sentido, o diálogo entre ambos irá sublinhar as relações entre a *tékhnē* (Aristófanes. *Aves*, 1423), a *sophía* (Aristófanes. *Aves*, 1426), o *érgon* (Aristófanes. *Aves*, 1430 e 1433) e o modo *díkaion* (Aristófanes. *Aves*, 1435) de exercício de uma função. Ora, ao apresentar-se como *kletér* (Aristófanes. *Aves*, 1422), isto é, aquele que notifica alguém de um processo, o Sicofanta permitirá a Pisetero reconhecer ironicamente que essa “bem aventurada arte” (*ᾧ μακάριε τῆς τέχνης*, Aristófanes.

---

<sup>16</sup> David Konstan sublinha que, na verdade, a excelência da lei entre as aves resulta da conjugação feliz entre a capacidade de legislar bem, associada a um espírito de respeito pelos *nómoi* ancestrais. Dos tempos antigos, os Atenienses reconheciam a tendência para uma espécie de respeito natural pelos bons princípios, que dão uma garantia imediata à lei, princípios esses que as sociedades posteriores foram estabelecendo de um modo mais institucional. Cf. Konstan (1995, p. 13).

*Aves*, 1423) é mais sabiamente (σοφώτερον, Aristófanes. *Aves*, 1426) exercida com asas, como proteção contra os perigos do mar e garantia de eficiência na profissão do delator; está, por isso mesmo, contra os seus princípios fornecer-lhe asas para tão nefanda missão.

Ainda assim, Pisetero, insistindo em seu argumento, indagará sobre a dignidade de tal “trabalho”(ἐργάζει ... τοῦργον, Aristófanes. *Aves*, 1430) –“sicofantar estrangeiros” (συκοφαντεῖς τοὺς ξένους, Aristófanes. *Aves*, 1431)– ser compatível com um jovem, já que não faltam, na sua idade, “funções respeitáveis”(ἔργα σώφρονα, Aristófanes. *Aves*, 1433) em que se pode ganhar a vida de modo justo (ἐκ τοῦ δικαίου, Aristófanes. *Aves*, 1435). Porém, para o Sicofanta a justificativa de sua escolha está em sua incapacidade para “cavar” (σκάπτειν, Aristófanes. *Aves*, 1433) a terra, pelo que persiste na sua pretensão (μη νουθέτει μ’, ἀλλὰ πτέρου, Aristófanes. *Aves*, 1437-1438).

Aqui parece-nos oportuno mencionar o aspecto metapoético que permeia o diálogo entre as duas personagens: ao declarar-se incapaz de cavar a terra, o Sicofanta está demarcando a impossibilidade de ser ele o herói da comédia, visto que, em algumas das peças conservadas de Aristófanes – *Acarnenses*, *Nuvens*, *Paz* –, o herói, sendo um agricultor, tem os seus princípios políticos e morais atrelados à sua atividade agrícola. Apesar de não ser um agricultor, Pisetero, o protagonista das *Aves*, partilha com esse tipo cômico os valores habituais que ele representa<sup>17</sup>.

Por outro lado, o descompasso entre os argumentos de Pisetero e os do Sicofanta irá, a partir do verso 1436 –“o que estou a fazer é, por palavras, dar-te asas” (Νῦν τοι λέγων πτερῶ σε)–, assumir uma nova variante no âmbito do significado de ‘ter asas’: o paralelo entre asas e

---

<sup>17</sup> Diceópolis, o ‘cidadão justo’ de *Acarnenses*, é talvez o melhor paradigma desse tipo de figura. Trigeu, na *Paz*, tem características que o familiarizam em particular com Diceópolis, enquanto Estrepsiades é já o velho lavrador, exilado do seu campo por força das invasões inimigas, que adotou comportamentos claramente citadinos. Vide Edmunds (1980, pp. 1-41); Bowie (1988, pp. 183-185); Olson (1991, pp. 200-203).



*lógos*. A aproximação entre ‘dar asas’ (πτέρου) e o ‘discurso’ (λόγος) é sublinhada por sucessivas repetições, que estabelecem uma espécie de mote para o episódio (Aristófanes. *Aves*, 1436-1438 e 1445). A expressão repetida com ligeiras variantes de ‘dar asas pelo discurso’ parece provir de uma utilização popular vulgarizada nas conversas descomprometidas em lugares públicos, nomeadamente nas barbearias tidas como espaços de conversas banais (Aristófanes. *Aves*, 1441-1420); é sobre ela que Aristófanes redimensiona novos e mais profundos sentidos.

*Ptérô* (“dar asas”), na sua aceção figurada de “elevar o pensamento”, alterna, neste passo de *Aves*, com *anapterô*, “estimular alguém a fazer alguma coisa” (Aristófanes. *Aves*, 1438, 1443, 1450), que parece ter com as capacidades ou os talentos humanos uma relação mais marcada. Das conversas das barbearias resulta a ideia de que podem ser os mais velhos a exercer sobre os mais novos um papel ‘estimulante’ das suas capacidades, pelo poder educativo do *lógos*, ‘dando-lhes asas’ para uma competência como a equitação; ou que, da sua própria *physis*, um jovem retira o talento para, sem qualquer interferência, “ter asas” para a tragédia e para “lançar em vôo o seu pensamento” (Aristófanes. *Aves*, 1440-1445). Os exemplos retirados do cotidiano da barbearia são, de certa forma, uma extensão, à experiência da cidade histórica, da intervenção que Pisetero pretende ter sobre o Sicofanta, na ficção dramática, em que também ele, ‘pelo discurso’, se propõe ‘dar asas’ ao seu jovem visitante.

Desse modo, à indagação surpreendida do Sicofanta acerca do poder alado do discurso, segue-se a afirmação categórica de Pisetero de que é exatamente isto que ele diz:

*É pelo discurso que a inteligência sob aos céus  
e a humanidade se eleva. Assim também eu, a ti,  
depois de dar umas asas, quero com discursos úteis,  
desviar-te para um trabalho legítimo.*

(Aristófanes. *Aves*, 1440-1445)

Todavia, o Sicofanta, rejeitando a proposta de Pisetero, persiste em não deshonrar o seu *génos* e em, tal como seu avô, viver em consonância com o “*bíos sikophanteîn*” (Aristófan. *Aves*, 1452); por isso, Pisetero deverá dar-lhe um par de asas, velozes e leves, para que ele possa realizar o seu objetivo de sempre: processar os estrangeiros e confiscar-lhes os bens com eficiência. Mas, as asas que ele merece, segundo Pisetero, são as de Corcira, um bom chicote que o ponha a voar dali para fora, pois se assim não o fizer aprenderá o quanto custa a habilidade de torcer a justiça. Portanto, na cidade das aves não há lugar para a sicofantia, cujos malefícios provindos da cidade histórica entram em confronto com o que Pisetero propõe para a nova cidade.

Esse mesmo confronto personaliza-se em figuras concretas na fala do Coro que se segue. De olhos postos em Atenas, as aves denunciam como *deiná*, “terríveis, extraordinárias”, as novidades e maravilhas que viram nos seus vôos. A surpresa, que as aves manifestam pelo que Atenas lhes revelou da sua experiência, assemelha-se ao espanto produzido em Pisetero e Evélpides pelo mundo alado.

Desse modo, purificada das ações injustas e pouco virtuosas, *Nephe-lokokkygía* estará pronta para exercer a cidadania, dentro de um ‘molde’ político capaz de estabelecer entre seus cidadãos a *eudamonía* na vida política e na vida privada.

### 1.2.3.2 Na ordem divina: a persuasão e a conquista do poder de Zeus por Pisetero

Prometeu, cumprindo o seu habitual papel de aliado dos homens (ἀεί ποτ’ ἀνθρώποις γὰρ εὖνους εἴμ’ ἐγώ, Aristófan. *Aves*, 1545) e inimigo dos deuses (Μισῶ δ’ ἅπαντας τοὺς θεούς, Aristófan. *Aves*, 1547) na distribuição das prerrogativas universais, traz a *Nephe-lokokkygía* a chave da organização do poder. Com todas as cautelas –ocultando o nome e escondendo-se à proteção de uma sombrinha, para que Zeus não perceba a sua nova traição–, o Titã anuncia a vinda da embaixada divina e previne Pisetero das reivindicações a fazer. A

crise que desencadeia a negociação está relacionada com a colonização dos ares (ὠκίσσατε τὸν ἄερα, Aristófanes. *Aves*, 1515), e com os inconvenientes que ela representa para o abastecimento do Olimpo com o fumo dos sacrifícios.

Na embaixada divina, integram-se dois representantes de Zeus –o seu irmão Poseídon, encarnação da mesma mentalidade conservadora do próprio Zeus, e um filho bastardo, Hércules, que irá opor uma outra reivindicação como herdeiro do poder do pai dos olímpicos– e um dos deuses bárbaros, que, como na terra, marcam fronteiras polêmicas entre o que é grego e o ‘outro’. Além disso, cabe ainda a Prometeu enunciar o teor das conversações iminentes: deve Pisetero confrontar o poder estabelecido com uma dupla reivindicação, o cetro, símbolo do poder divino, e *Basileía*, a encarnação dos valores que definem esse mesmo poder.

Na sua beleza bem feminina (Καλλίστη κόρη, Aristófanes. *Aves*, 1537), *Basileía* representa a autoridade sobre deuses e homens, os primeiros referenciados pelo próprio Zeus e o seu raio, e os mortais por dois níveis de elementos: os princípios relativos aos modos da ação humana –a *euboulía*, a *eunomía* e a *sophrosýnē* (Aristófanes. *Aves*, 1539-1540)–, e aqueles que caracterizam os modos de ação da cidade, inspirados no modelo ateniense – o poder marítimo, a liberdade do discurso e a cobrança de impostos (τὰ νεώρια, τὴν λοιδορίαν, τὸν κωλακρέτην, τὰ τριώβολα, Aristófanes. *Aves*, 1540-1541).

Entre a cena de Prometeu com seu caráter proêmio e a vinda efetiva da embaixada dos deuses, o Coro tem uma intervenção que traz à tona a figura do filósofo, de que Sócrates é o símbolo. Na sua referência introdutória a Sócrates (Aristófanes. *Aves*, 1553-1555), o Coro caracteriza-o, dentro da mesma estratégia de *Nuvens*, como paradigma do tipo social que representa, sem omitir algumas marcas que lhe são específicas. Se não tomar banho é um traço próprio da versão cômica de Sócrates (cf. Aristófanes. *Nuvens*, 835-837), a *psykhagogía* parece referir-se à educação das almas como base do pensamento socrático.

A própria palavra *psykhagogeîn*, no entanto, cria uma ambiguidade com a ideia da ‘condução das almas para o reino dos mortos’, permitindo que toda a intervenção do Coro caricature a *Nekyía* homérica, seguindo, como trâmites da catábase de Ulisses na travessia do lago de Caronte, o encontro com as sombras e a evocação das almas (cf. mito de Er). Através dessa caricatura, Sócrates pode, tal como Ulisses, viver a sua própria catábase como condutor de almas. Este motivo não é novo em Aristófanes associado a Sócrates; já em *Nuvens*, 94, quando Estrepsíades identifica, perante o filho, os moradores do Pensatório e seus vizinhos do lado, legenda-os como “almas sábias” (σοφαὶ ψυχαί), numa sugestão de que se trata de fantasmas, porque pálidos e mergulhados nas sombras da escola, sob a condução de um mestre qual novo Hermes psicopompo, o tradicional condutor divino dos mortos para o reino de Hades. Para qualquer novo discípulo que bata à porta do Pensatório o acesso, se permitido pelo mestre, funciona como uma verdadeira catábase, num mundo de sombras que na comédia se esconde, simplesmente, na porta ao lado. Nas *Aves*, a imagem que o Coro recolhe desse Sócrates catabático pode, portanto, ter lugar na própria Atenas.

À caricatura épica vai associar-se a paródia ao comportamento de Pisandro, conhecido entre os seus contemporâneos como um guerreiro oportunista, covarde e instável nas suas posições perante a continuidade da guerra do Peloponeso, bem como face ao regime político, democrático ou oligárquico, em que Atenas flutuava. No canto do Coro agora em análise, Pisandro evoca, segundo a interpretação corrente, a sua própria alma, isto é, a coragem que de há muito o abandonou. Embora esta interpretação se conforme com a personalidade cômica tradicional de Pisandro, é ponderável a objeção suscitada por Cavaignac (1959, p. 246-248) sobre a referência do pronome ἐκεῖνον à sua própria alma (Aristófanes. *Aves*, 1558); Cavaignac prefere entender que Pisandro procura “aquela alma, a alma daquele”, ou seja, de Sócrates. Esta leitura tem a vantagem de atribuir a ἐκεῖνον um sentido que prepara a referência à aparição de Querofonte.

Para justificar a oportunidade destas considerações do Coro, talvez as *Nuvens* nos possam dar alguma contribuição. A presença de Sócrates em ambas as peças parece oportuna quando se trata de solucionar dificuldades do cotidiano, e o contexto em que é enquadrada convida a este mesmo distanciamento. O mesmo sentido figurado que, em *Nuvens*, suspende Sócrates nas alturas, como imagem do *sophós*, uma criatura sem relação com o mundo concreto, tem o seu equivalente no Sócrates *psykhagogós*, o condutor de almas catabático. Tal como o mestre do Pensatório, o Sócrates referenciado pelo Coro de *Aves* parece cumprir uma missão educativa e ter a capacidade de intervir em situações difíceis, neste caso a fundação de uma cidade, com uma reflexão sutil que não deixa de ser política.

Uma conversa entre os membros da embaixada – Poseídon e Hércules – desvenda o objetivo central da sua missão: promover a reconciliação (περὶ διαλλαγῶν e περὶ πολέμου καταλλαγῆς, Aristófanes. *Aves*, 1577 e 1588) entre deuses e aves, pondo fim a uma guerra que boicota o acesso do Olimpo ao abastecimento alimentar e deixa os deuses esfomeados. As condições que cada uma das partes coloca em discussão não permitem um acordo; os deuses, que antecipam uma primeira proposta, estão dispostos a concessões para uma melhoria do clima, o que tornaria mais fáceis as condições de vida dos alados (Aristófanes. *Aves*, 1591-1594). Mas Pisetero responde com as vantagens que entende beneficiarem as aves: a responsabilidade do conflito que não as compromete, mas sim aos deuses, e a antiguidade, que é uma marca permanente da sua espécie e lhes dá o direito à reivindicação do símbolo do poder que é o cetro de Zeus.

Tὸ δίκαιον e τὰ δίκαια (Aristófanes. *Aves*, 1598 e 1599, respectivamente), o comportamento justo que as aves exigem dos olímpicos, exprimem a solução que as circunstâncias enunciadas por Pisetero impõem como única, a rendição dos deuses. Em contrapartida, também Pisetero, em nome das aves, propõe benesses que melhorariam, por sua vez, a vida dos deuses, mostrando-se dispostas a punir os

homens que jurem falso à revelia da divindade (Aristófanes. *Aves*, 1606-1613), e os que forem avaros em sacrifícios; neste último caso, as aves não vão permitir que, a uma prece que comprometa um sacrifício de ação de graças (ἱερείῳ τῷ θεῶν εὐξάμενοι, Aristófanes. *Aves*, 1618-1619), corresponda um discurso justificativo de incumprimento à maneira sofística (εἶτα διασοφίζηται λέγων, Aristófanes. *Aves*, 1619).

Confrontadas as duas propostas, a primeira exigência das aves será satisfeita, com a cedência aceite por unanimidade pelos representantes dos deuses do cetro de Zeus. Este é o momento de Pisetero avançar com a segunda e mais difícil exigência: que o deus supremo se contente com Hera, sua esposa legítima, e lhe dê em casamento *Basileía*, que afinal representa todas as prerrogativas em que se fundamenta a autoridade divina, como uma espécie de complemento do próprio cetro de Zeus; não é, por isso, estranho que Poseídon se lhe refira com a palavra τυραννίδα (Aristófanes. *Aves*, 1643), como uma alternativa ao próprio nome de *Basileía*. Esta exigência suscita da parte de Poseídon um repúdio imediato, embora para Hércules, já impressionado com o cheiro do almoço, seja insensato desencadear, como sempre, uma guerra por causa de uma mulher<sup>18</sup>.

Para barrar este argumento de cedência que Hércules enuncia, Poseídon evoca o problema da herança do poder por morte de Zeus, de acordo com a legislação em vigor em Atenas para questões de transmissão de bens. Esta lei, em parte ditada por Sólon e por isso antiga e testada, tem em consideração diversos fatores: o grau de parentesco

---

<sup>18</sup> A noção de que um grande conflito tem sempre na sua origem uma mulher tem uma larga tradição testemunhada pelo rapto de Helena como causa da guerra de Tróia, ou, na versão de Aristófanes em *Acarnenses* (524-529), pelo rapto de três prostitutas de Aspásia como motivo da Guerra do Peloponeso. Para a mesma idéia contribui o testemunho dado por Heródoto sobre as versões que enumeravam sucessivos raptos de mulheres – Íon, Europa, Medeia, antes de Helena (1. 1-5); o historiador considera estes gestos de violência como responsáveis por um conflito latente entre Ásia e Europa, que havia de justificar as guerras pérsicas.

–filhos e irmãos–, a sua legitimidade –filhos legítimos ou bastardos–, e o sexo dos herdeiros –filhos ou filhas, todos eles fatores que hierarquizam os direitos à herança. De acordo com Poseídon que tenta iludir Hércules, apesar de bastardo, este será o herdeiro universal do pai (Aristófanes. *Aves*, 1644-1645). Pisetero porém, desmascara-lhe o falso argumento (περισοφίζεται, Aristófanes. *Aves*, 1647) evocando pormenores da lei em vigor: que ao bastardo, além disso filho de mãe estrangeira (Aristófanes. *Aves*, 1652), não cabe nenhuma parte da herança (Aristófanes. *Aves*, 1650, 1661), nem mesmo que o legatário lhe quisesse destinar ‘a parte’ do bastardo, o que a lei também não contempla (Aristófanes. *Aves*, 1655-1656); que em caso de falta de filhos legítimos a herança passe para os parentes colaterais mais próximos (Aristófanes. *Aves*, 1657-1659, 1662-1666).

Para comprovar a eficácia da aplicação desta lei, Pisetero interroga Hércules sobre o seu registro como membro da fratria (Aristófanes. *Aves*, 1669) –prova da sua legitimidade como herdeiro–, o que o filho de Zeus tem de reconhecer que não aconteceu. A esta denúncia Pisetero junta ainda promessas de conceder ao seu novo aliado o poder de um soberano e todos os benefícios que só a fantasia associada à metáfora das aves consente –leite de pássaro (Aristófanes. *Aves*, 1672-1673). Portanto, Hércules cede, então, a apoiar a pretensão de Pisetero, que considera justa (δίκαι, Aristófanes. *Aves*, 1674), votando a favor da entrega de *Basileía* como sua noiva.

Estamos colocados diante de um empate –o voto favorável de Hércules contra o desfavorável de Poseídon– que caberá ao deus bárbaro resolver; e Tribalo sem hesitações põe-se do lado de Hércules e aprova a pretensão das aves, restando ao vencido assistir em silêncio à reconciliação entre o Olimpo e *Nephelokokkygia* de acordo com as exigências dos alados (διαλλάττεσθε καὶ ξυμβαίνετε, Aristófanes. *Aves*, 1683). Obtido este sucesso, Pisetero irá subir ao céu para que se concretize a entrega de tudo que os deuses acordaram em conceder-lhe, “*Basileía* e tudo o mais” (Aristófanes. *Aves*, 1687).

Articulando-se com o apetite devorador de Hércules, a intervenção coral que se segue centra-se sobre a espécie dos “glotogástricos” (Aristófanes. *Aves*, 1695-1696), criaturas híbridas de barriga e língua afiadas. Desse modo, passamos do contexto do banquete e da gulodice mítica de Hércules para o mundo da sofística e da política, onde encontraremos, mediados por suas atividades de ‘colheita, sementeira e vindima’, aqueles estrangeiros que, tal como Górgias e seu discípulo Filipo, com a palavra e a denúncia –vindimam com a língua e colhem figos–, foram, na ótica do Coro, a causa do hábito, generalizado por toda a Ática, de cortar a língua das vítimas<sup>19</sup>.

Obtidas as duas reivindicações feitas aos deuses, a peça termina com a boda simbólica de Pisetero e Basileía, que representa para os alados e para o seu novo senhor a conquista de uma *eudaimonía* a que não falta o tom da bem-aventurança, que a repetição de *makários* acentua (τρισμακάριον; μάκαρα μάκαρι; μακαριστόν, Aristófanes. *Aves*, 1707, 1721, 1723), Pisetero obteve, como autor do projeto sobre que assenta *Nephelekokkygia*, a autoridade sobre a nova urbe, numa morada que abunda em prosperidade (τὸν τύραννον ὀλβίοις δόμοις, Aristófanes. *Aves*, 1708).

#### 1.2.4 A instituição da politeía: as bodas de Pisetero e Basileia

É, portanto, com base nos direitos afetos às antigas soberanias, que Pisetero defende a reivindicação da Realeza como uma prerrogativa das aves (Aristófanes. *Aves*, 477-478), na qualidade de seres primogênitos do universo (ἀρχαιότεροι, Aristófanes. *Aves*, 469), “irmãos mais velhos” da terra e dos deuses (πρεσβυτάτων, Aristófanes. *Aves*, 478,

---

<sup>19</sup> Com a sua vinda, em 427a.C, a Atenas, Górgias de Leontinos deixou surpresos os atenienses pelas novidades do seu discurso, aprendidas na escola siciliana de Córax e Tísias. Outras visitas que veio a fazer à Grécia tornaram-no uma personalidade bem conhecida. Sem ser um sicofanta, Górgias, teórico da palavra e do discurso persuasivo, foi por certo mestre e inspirador de muitos deles. Filipo, também mencionado por Aristófanes no fragmento 118 K.-A., é conhecido como seu discípulo próximo (cf. *Véspas*, 421).



v.703) e, por isso, herdeiros legítimos do poder<sup>20</sup>. Esta mesma circunstância dá força à ambiguidade final de *Basileia/Basíleia*, que será talvez a “Realeza” encarnada na “primeira dama”. De resto, no plano que vai sendo elaborado estão em causa βασιλεία καὶ τὸ σκῆπτρον, “a Realeza e o cetro”, numa antecipação das que virão a ser as exigências finais colocadas a Zeus (Aristófanes. *Aves*, 1600-1601, 1632-1634). Cetro e *Basileia* representam todo o poder de Zeus, em sentido global e como autoridade administrativa sobre todo o universo, que irão consagrar o novo estatuto de plenipotenciárias das aves<sup>21</sup>.

Como ilustração do exercício dessa antiga “soberania”, que as aves imprudentemente deixaram escapar do seu domínio, Pisetero enumera exemplos, onde a terminologia do poder abunda; antes as aves “comandavam” e “reinavam” sobre os próprios deuses (ἦρχον... κάβασιλευον, Aristófanes. *Aves*, 481-482), como é demonstrado pelos exemplos do galo (ἐτυράννει ἦρχέ τε, Aristófanes. *Aves*, 483-484), do milhafre (ἦρχεν τότε κάβασιλευεν, Aristófanes. *Aves*, 499) e do cuco (βασιλεὺς ἦν, Aristófanes. *Aves*, 504); e quanto aos homens, mesmo

<sup>20</sup> D. Konstan define esta argumentação de Pisetero, ao recordar a antiguidade primordial das aves, como uma estratégia para “implantar nelas um sentido de perda, a nostalgia por uma plenitude originária, de que, até ao momento em que ele lha revelou, elas nunca se tinham dado conta”. Cf. Konstan (1995, p. 38).

<sup>21</sup> Tem sido reconhecido pelos diversos estudiosos e editores da peça que se trata, no epílogo, de *Basíleia* (com a última sílaba breve), portanto “a soberana, a primeira dama”, e não de *Basileía*, “a Soberania”, ou seja de uma ‘pessoa’ e não de uma ‘personificação’. Mas não deixa de haver subentendido um equívoco, que a ideia de um Olimpo sujeito a uma “monarquia patriarcal” alimenta; cf. Taillardat (1965, p. 471); Macdowell (1995, pp. 217-218), sintetiza as várias interpretações assumidas nesta matéria. Ora a vinda de uma personificação é corrente em outros epílogos de Aristófanes, o que recomendaria uma mesma interpretação neste caso; daí que MacDowell defenda que a objecção métrica não é conclusiva e que “*Basíleia* possa ser uma deusa individual inventada por Aristófanes para encarnar a Soberania”. Por fim, Dunbar (1995, p. 703) adopta uma posição equivalente: “Como *Basíleia* não é uma deusa conhecida, com uma personalidade bem definida, e uma vez que casar com ela significa para Pisetero adquirir todos os bens que Zeus agora detém, incluindo todos os instrumentos de poder, a velha tradução errada de ‘Soberania’ não será tão errada assim”.

os mais poderosos como os Atridas, elas marcavam presença nos seus símbolos de autoridade, garantindo o direito a uma parte das taxas cobradas (Aristófan. *Aves*, 508-510). Com este passado devidamente documentado, trata-se para as aves, na sua reivindicação final, de recuperar um poder monocrático a que a tradição lhes dá direito. Agora que Pisetero se propõe dirigir os destinos das aves na rejeição da soberania olímpica que sucedeu à dinastia dos seus antepassados, entendida como indesejável pelas suas exigências, também uma nova ordem política, inspirada na tirania, está em marcha entre os alados. Do esboço da cidade nascente faz parte uma primeira hierarquização, onde Pisetero assume o papel de soberano das aves, que, com o evoluir do processo, se torna mais afirmativo; no final, a Pisetero é aplicado o título de *týrannos*, como detentor do poder em *Nephelokkogyía* (Aristófan. *Aves*, 1708).

Acreditando que na cidade das aves, tanto a sicofantia, quanto a sofisticada estão superadas pela bem-aventurança conquistada por Pisetero, as bodas deste com Basileía representam a confluência entre a ‘cidade antiga’, habitada pelos deuses, e a ‘cidade nova’, habitada pelas aves, e nesse sentido o motivo da *eukhé* consiste, enfim, na conformação dos desejos de Pisetero, isto é, uma vida feliz.

Desse modo, se nos detivermos na função que a *eukhé* cumpre na estratégia narrativa da comédia aristofânica, veremos que, ao lado do aspecto formal –o rito, ou seja, o sacrifício e a prece na fundação da cidade, fortalecido pela descrição e estruturação de *Nephelokkogyía* que a distingue da Atenas histórica–, ela ganha um novo estatuto, que aqui, talvez, pudéssemos chamar de ‘utópico’, uma vez que a ‘súplica’ que Pisetero faz à deusa é a de uma nova cidade, livre dos males da cidade histórica e onde a *eudaimonía* seja um bem de todos os cidadãos.

A *eukhé* conforma-se, assim, em um pedido à deusa Héstita para legitimação da nova *pólis* que, eliminando todos os pontos deficitários da cidade histórica, faz do conteúdo da prece cômica a marca da pas-

sagem da crítica política para a construção de um *novo* argumento: a ‘cidade feliz’.

Ora, se aqui nos voltarmos para a contextualização da *eukhé* na *República* e nos ativermos ao motivo que levou Sócrates e Gláucon ao Pireu –as preces e o festival em homenagem à deusa–, veremos que os elos que relacionam a estrutura formal do diálogo e a concepção platônica de filosofia estão perfeitamente conjugados em função de uma ação narrativa construída entre duas ocorrências relativas à *eukhé*: 327a1-2, 6-328b-1 e 450d1-3.

No primeiro caso, seu sentido está circunscrito à relação dos homens com os deuses e a um certo exercício do *lógos* e da visão, perfeitamente especificados nas noções de *proseúkhomai* e *theáomai*, render graças aos deuses, reconhecer a ação divina e manifestar sua gratidão, tanto pela *eukhé*, quanto pela contemplação das cerimônias que circunstancializam a prece e mostram que o ato de rezar a um deus, tornando manifesto o culto que lhe é devido, indica que aquele que reza conhece os seus deveres junto à cidade; sem fazer ao deus nenhuma demanda predeterminada, acredita que ele poderá levá-los à *arkhé* e ao *týpos* do que se busca, no caso, a justiça.

No segundo caso, após a construção da *pólis lógoi*, o retorno ao motivo para estar no Pireu, expressar-se-á, não mais pelo louvor à deusa, mas pelo temor de que seu *lógos* pareça uma *eukhé*:

Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαιμον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλοθμεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῖτ' ἄν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἄν εἶη ταῦτα, καὶ ταύτη ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὃ φίλε ἔταϊρε.

[*Não é fácil, ó homem feliz, disse eu, fazer essa análise. A questão comporta muita mais desconfianças ainda do que as que tratámos anteriormente. E por isso desconfiar-se-ia de que fosse possível o que dizemos, e, ainda mesmo que se realizasse, mesmo assim*

*se desconfiaria que tal maneira fosse a melhor. Por isso mesmo, hesito em tocar no assunto, com receio de que o meu lógos pareça ser uma prece, ó caro companheiro.] (Platão. República, 450c6-8 e d1-3. Grifos nossos)*

E agora poderíamos perguntar: porquê Sócrates teme que o seu lógos pareça uma *eukhé*? A qual *eukhé* estaria Sócrates a fazer remissão? Àquela feita por Pisetero, nas Aves, na fundação de *Nephe-lokkokygia*, pedindo aos deuses que concedam a “cidade feliz”? A resposta, procurando compreender a hesitação socrática é, parecidos, remissiva ao contexto cômico, sendo objetivo platônico estabelecer a diferença entre as duas cidades feitas de lógos, a *Nephe-lokkokygia* das Aves e a *pólis lógoi* da República, para mostrar em que consiste o gênero filosófico.

Por sua vez, a determinação da diferença entre a invenção de cidades pelo gênero cômico e a invenção de cidades pelo gênero filosófico parece pautar-se no nível de suas possibilidades de existência: enquanto a “cidade cômica” se materializa em cena, a “cidade filosófica” se conforma no lógos.

Assim, será nesse contexto onde temos graus distintos de existência –um que se esgota na cena dramática de uma cidade democrática, e outro que pretende existir sempre, em qualquer cidade, no nível do *theoreîn*–, que a ‘ação’ de inventar cidades irá se constituir como o fundamento de um gênero capaz de atribuir espaço dialógico, tanto ao poético, quanto ao filosófico: o modo e o gênero utópicos, acionado pelos modernos em sua volta aos gregos!

## **Referências bibliográficas**

### **1. Textos Antigos**

#### *1.1 Aristófanos*

Cantarella, R. (1956) *Gli uccelli*. Milano: Einaudi.

Coulon, V., Daele, H. Van.(1924). *Aristophane III*. Paris: Les Belles Lettres.

- Dunbar, N. (1995). *Aristophanes. Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- Sommerstein, A. H. (1987). *Aristophanes. Birds*. Wiltshire: Aris & Philips.

### 1.2 Platão

- Adam, J. (1963). *The Republic of Plato*. J. Adam (Ed., crit. and com.), (2nd. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, D. J. (1944) [reimpr. 1977]. *Plato: Republic Book I*. A. Letchworth (Ed.). Hertfordshire: Brada Books Ltda.
- Campbell, L. and Jowett, B. (1894). *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Chambry, É. (1933) [reimpr. 1975]. Platon: *La République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Halliwell, S.(1998). *Plato: Republic 5*. Warminster: Aris & Phillips.
- Pereira, M. H. R. (2010). *Platão: A República*. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sling, R. S. (2003). *Platonis Republicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Vegetti, M. (1998). Platone: *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, v.1.
- Vegetti, M. (2007). Platone: *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis .

## 2. Comentários

- Baldry, H. C. (1952). Who invented the Gold Age? *Classical Quarterly*, 46(2), 83-92.
- Bowie, E. L. (1988). Who is Dicaeopolis? *Journal of Hellenic Studies, Cambridge*, 108, 183-185.
- Burkert, W. (1993). *Religião grega na época clássica e arcaica*. M. J. Simões Loureiro (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cavaignac, E. (1959). Pythagore et Socrate. *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 33, pp. 246-248.
- Choay, F. (1980). *La règle et le modèle – Sur la théorie de l'architecture et d'urbanisme*. Paris: Seuil.

- Cioran, E. M. (1960). *Histoire et utopie*. Paris: Gallimard.
- Davis, J. C. (1981). *Utopia and the ideal society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawson, D. (1992). *Cities of the gods: communist utopias in Greek thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Doxiadis, C. A. (1966). *Between dystopía and utopia*. London: Faber and Faber.
- Edmunds, L. (1980). Aristophanes' *Acharnians*. *Yale Classical Studies*, Cambridge, 26, pp. 1-41.
- Ferguson, J. (1975). *Utopias of the Classical World*. London: Thames and Hudson.
- Hansot, E. (1974). *Perfection and progress: two mode of utopian thought*. Massachusetts: MIT Press.
- Humphreys, S. (1987). Law, custom and culture in Herodotus. *Arethusa*, New York, 20, n.1-2, 211-220.
- Jacono, A. M. (1996). L'utopia e I Greci. En S. Settis, *I greci* (pp. 883-900). Torino: Einaudi.
- Konstan, D. (1995). *Greek comedy and ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurot, B. (1981). Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote. *Ktema*, Strasbourg, 6, 39-48.
- Levitas, R. (1990). *The concept of utopias*. New York: Phlipp Allan.
- Macdowell, D. (1995). *Aristophanes and Athens. An introduction to the plays*. Oxford: Oxford University Press.
- Mannheim, K. (1968). *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Manuel, Frank E. (1980). Introducción. En F. E. Manuel y F. P. Manuel, (Ed.), *Utopian thought in the western world*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Marin, L. (1975). *Utópicas: Juegos de Espacios*. Madrid: Siglo Veintuno.
- Marin, L. (1993). Frontiers of utopia: past and present. *Critical Inquiry*, 19(1), 403-11.

- Melero Bellido, A. (2001). La utopía cómica o los límites de la democracia. *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, 3, 7-25.
- Minerva, N. (1992) (Ed.). *Per una definizione dell'utopia: Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca*. Ravenna: Longo.
- Moraes Augusto, M. G. de. (1990). Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politeía* platônica. *Classica. Belo Horizonte*, 3(3), 45-66.
- Moraes Augusto, M. G. de. (1997). O filósofo e o sofista no Mênon de Platão. *Kléos, Rio de Janeiro*, 1(1), 211-230.
- Moraes Augusto, M.G. de (2012/2013). *Politeía* e utopia: o caso platônico. *Kléos, Rio de Janeiro*, 16-17(16-17), 103-150.
- Mumford, L. (1959) . *The story of utopias*. Gloucester, Massachusetts: Peter Smith.
- Mumford, L. (1982). La utopía, la ciudad y la máquina. En F. E. Manuel (Org.). *Utopías y pensamiento utópico*, (pp. 51-54) M. Mora (Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Olson, S. D. (1991). Dicaeopolis motivations in Aristophanes' *Acharnians*. *Journal of Hellenic Studies, Cambridge*, 111, 200-203.
- Rosellini, M. et Said, S.(1978). Usages de femmes et autres nomoi chez les 'sauvages' d' Hérodote: essai de lecture structurale. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa*, 8 (2), 949-1005.
- Ruyer, R. (1950). *L'utopie et les utopies*. Paris: PUF.
- Shklar, J.(1982). Teoría política de la utopia: de la melancolía a la nostalgia. En F. E. Manuel, (Org.), *Utopías y pensamiento utópico* (pp. 139-145). Madrid: Espasa-Calpe.
- Silva, M. de F. (2007) Aqui e lá: a construção de uma utopia em *Aves*. *Máthesis*, 16, 81-95.
- Silva, M. F. (2009). *Utopias e distopias*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Szacki, J.(1972). *As utopias*. R. C. Fernandes (Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Taillardat, J. (1965). *Les images d'Aristophane*. Paris: Les Belles Lettres.
- Thomas, R. (2000). *Herodotus in context. Ethnography, science and the art of persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trousseau, R. (1979). *Voyages aux pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Vieira, F.(2010). The concept of utopia. En G. Claeys (Ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (pp. 3-29). Cambridge: CUP.
- White, Th. I. (1976). Aristotle and utopia. *Renaissance Quarterly*, 29(4), 635-675.



## Los autores

### **Graciela C. Zecchin de Fasano (compiladora)**

Es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Profesora Titular del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (IDIHCS, UNLP-CONICET) e Investigadora Asociada del Laboratorio de Historia Antigua de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Dirige proyectos de investigación sobre el discurso funeral en la literatura griega clásica y sobre Literatura y Sociedad en la Grecia Antigua (PPUA, MINCYT). Ha sido *Fellow of The Center for Hellenic Studies* (Harvard University 2013-2014). Es coordinadora de tres volúmenes de Libros de Cátedra, publicados por la Editorial de la UNLP, *Griego Clásico. Cuadernos de Textos, Serie Diálogos Platónicos: Eutifrón* (EDULP, 2013), *Hippias Menor* (EDULP, 2015) y *Critón* (EDULP, 2018). Es Editora de *Deixis Social y Performance en la Literatura Griega Clásica* (La Plata, 2011), de *El relato de la Historia en las manifestaciones literarias de la Grecia antigua y su valor mítico-performativo* (FAHCE, La Plata, 2015) y coeditora junto con Fábio Lessa del libro *Literatura e Sociedade na Grecia Antiga* (Río de Janeiro, Mauad X, 2018), resultado del proyecto Redes IX e integrado por investigadores de la Universidad Federal de Río de Janeiro, la Universidad de Morón y la Universidad Nacional de La Plata.

### **Fábio de Souza Lessa (compilador)**

Es Profesor titular de Historia Antigua del Instituto de Historia (IH) y de los Programas de Pos-Grado en Historia Comparada

(PPGHC) y de Letras Clásicas (PPGLC) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), con pos-doctorado en el Instituto de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra, Portugal. Es miembro del Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) y miembro colaborador del Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Universidad de Coimbra. Editor de la revista *Phoînix* y autor, entre otros, de *Atletas na Grécia Antiga - Da competição à excelência* (2017), *Mulheres de Atenas. Do gineceu à agora* (2010) y *O Feminino em Atenas* (2004).

### **María Cecilia Colombani**

Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón), Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Dirige e integra proyectos de investigación sobre mito y legalidad y sobre la constitución del *oikos*. Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica* (2005), *Homero. Una introducción crítica* (2005), *Foucault y lo político* (2009). Autora de capítulos en obras colectivas y de artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad. Profesora invitada anualmente a la UFRJ, a la UERJ (Río de Janeiro) y a la UFMG y a la UFOP (Minas Gerais) en calidad de conferencista o profesora de cursos de pos graduación.

### **María del Pilar Fernández Deagustini**

Es Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la UNLP. Es Jefa de Trabajos Prácticos Ordinaria del Área Griego en la UNLP, Profesora Titular de Griego I y III de la UCALP y Becaria Posdoctoral de CONICET. Es autora de *El espacio épico en el Canto 11 de Odisea* (2010) y *Suplicantes de Esquilo. Una interpretación* (2015, tesis doctoral) y

del libro de Cátedra *Griego Clásico. Cuadernos de Trabajos Prácticos. Serie Mitos del teatro de Esquilo* (EDULP; 2019). Ha publicado además numerosos artículos y capítulos de libro de la especialidad en el país y en el exterior.

### **María Luz Mattioli**

Profesora en Letras por la UNLP. Ayudante diplomada del Área griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha sido becaria CIN (2012-2013). Es investigadora del Centro de Estudios Helénicos de la UNLP y Becaria Doctoral (UNLP- IdHICS, 2016-2021) dedicada al estudio de *Persas* de Esquilo. Entre sus publicaciones se encuentran los artículos “Algunas aproximaciones al concepto de Justicia (democrática) en Euménides de Esquilo” en: G. Zecchin de Fasano (ed.) *El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico performativo*, 2015; “Hay ausencia o presencia del 'falso dilema' en *Critón*?” en G. Zecchin de Fasano (coord.) *Critón. Serie de diálogos Platónicos* (2018). Actualmente integra el proyecto “Del Treno al Epitafio: poética del lamento funeral en la literatura griega clásica. Inflexiones” (2018-2021, H 861, FAHCE- UNLP).

### **Maria das Graças de Moraes Augusto**

Profesora Titular del Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde ejerce docencia e investigación en Historia de la Filosofía Antigua. Doctora en filosofía con la tesis *Politéia e Dikaiosýne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão* (1989) . Es coordinadora de PRAGMA – (Programa de Estudios en Filosofía Antigua) y Editora Responsable de *Kléos*, revista de filosofía antigua. En 2015 defendió la tesis de titularidad, *Entre a velhice e a justiça: uma leitura do Livro I da República de Platão*. Se ha dedicado además al estudio de la Tradición Clásica presente en Brasil,

así como a las relaciones entre la Filosofía y la Literatura, áreas en las que cuenta con numerosas publicaciones.

### **Maria de Fátima Silva**

Profesora y Catedrática del Instituto de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Se ha desarrollado como helenista tanto en actividades docentes como de investigación. Su tesis doctoral *Crítica do Teatro na Comédia Antiga* (1987) fue proseguida de numerosas publicaciones sobre la misma temática. Ha realizado la traducción de *Historias* de Heródoto y de tratados científicos como *Historia de los animales* y *Partes de los animales* de Aristóteles, e *Historia de las plantas* de Teofrasto. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran *Furor. Ensaaios sobre a obra dramática de Hélio Correia* (2006), *Ensaaios sobre Aristófanes* (2007), *Menandro. Obra completa* (2007), *Aristófanes. Comédias II* (2010). Actualmente se dedica a estudios de recepción, y coordina un equipo que investiga los motivos clásicos en la literatura portuguesa contemporánea.

### **Deidamia Sofía Zamperetti Martín**

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Ayudante Diplomada del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Secretaria e Investigadora del Centro de Estudios Helénicos del IdIHCS (UNLP-CONICET). Becaria CIN durante el período 2011-2012. Actualmente integra el proyecto de incentivos H861 “Del Treno al Epitafio: poética del lamento funeral en la literatura griega clásica. Inflexiones” (2018-2021). Entre sus publicaciones se encuentran *Troya bifronte. Dicotomía y estética del relato de guerra en las figuras de Héctor y Aquiles en Ilíada* (2018, Tesis de Licenciatura), “*Ilíada*, VI: La configuración heroica de Héctor” (2016), “*ΜΥΘΩΝ ΠΗΤΩΡ*: Fénix en *Ilíada IX*, 434-605” (2015) y “Aproximaciones en torno a la figura de Aquiles en el Canto IX de *Ilíada*” (2013).

Si bien el concepto de literatura puede presentar aspectos polémicos en la cultura griega antigua, ella se constituye como una definición aplicada al conjunto de textos antiguos en el contexto de su producción, interpretación y posterior recepción, es decir en la medida en que ellos se convierten en vehículos de diseminación pública de ideología y relaciones de poder. El libro propone una reflexión sobre la absorción de las relaciones de poder en la narrativa épica, en las voces marginalizadas de las mujeres homéricas y en el modo en que el mito permite una cartografía del poder en la narrativa hesiódica. Además de ello, se propone una discusión de las instituciones de la ciudadanía a través de la poesía que “literariza” un ritual funeral y de las definiciones de las figuras paternas o de alteridad- como los extranjeros- en la tragedia. La interpelación al ritual de súplica como práctica social realizada en la parodia de la comedia aristofánica y en el proyecto político de la *República* de Platón se acompaña con una reflexión final sobre otro contenido cultural, el agón atlético textualizado por Filóstrato en el marco de la segunda sofística. De tal manera, el libro procura ofrecer un itinerario amplio en que se discuten manifestaciones culturales que se conforman en la literatura, en distintos géneros discursivos y en distintos ejes temporales, que aportarán a los estudiosos un proficuo enfoque de la Grecia Antigua en sus textos.



Estudios/Investigaciones, 70

ISBN 978-950-34-1744-7

