

IDENTIDADE ATENIENSE E ETNICIDADE: O DISCURSO NO *ÍON* DE EURÍPIDES

RENATA CARDOSO DE SOUSA¹

Resumo: Objetivamos nesse artigo compreender como a valorização da identidade ateniense dentro da tragédia se constitui num aspecto da definição de suas fronteiras étnicas, bem como numa afirmação do potencial dessa *pólis*. Para isso, utilizaremos a tragédia *Íon*, de Eurípides, como documentação.

Palavras-chave: Eurípides; *Íon*; tragédia; Atenas; etnicidade.

O Íon é uma daquelas peças de Eurípides que se recusa a ser definida. É um ataque selvagem a Apolo e à religião tradicional grega? Uma celebração das origens divinas de Atenas e de seu destino imperial? Ou uma comédia das ideias sofisticada e desencantada? Ela tem sido reivindicada como todas essas coisas e mais (BURIAN, 1996, p. 3).

Assim o helenista Peter Burian inicia a introdução da tradução do *Íon* pelo poeta W. S. Di Piero (Oxford University Press, 1996): não se chegou a uma ideia consolidada acerca do teor dessa tragédia. De fato, ela suscita as mais variadas e antitéticas opiniões acerca de sua construção e, principalmente, das impressões que Eurípides, como autor, passa. Nosso artigo é um esforço de compreensão dessa tragédia à luz do conceito de *etnicidade*.

Íon é uma peça que versa sobre os desdobramentos os quais levam o personagem homônimo a descobrir sua real descendência. Ele é um servidor do templo de Apolo em Delfos, o *ómphalos* (umbigo) da Hélade. Cada cultura tem seu centro e, para os gregos, ele era justamente essa região². *Íon* recebe lá uma mulher, cuja “aparência é logo indício da

¹ Professora Substituta de História Antiga do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH-UFRJ). Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ) e membro dos Laboratórios de História Antiga (LHIA-UFRJ) e do Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (ATRIVM-UFRJ). E-mail: renatacardoso1990@gmail.com.

² “É preciso levar em conta que cada cultura constela sua identidade num núcleo fundamental. Para os gregos, Delfos era o centro do mundo; para os árabes, pagãos e, depois, muçulmanos, Meca; para os judeus e filhos de Abraão, Jerusalém representava o local de supremacia espiritual; para a Caldeia, no período do renascimento acadiano, o eixo do mundo era Babilônia, trono da Terra e farol de convergência para todos os povos conhecidos” (ANUKIT, 2004, p. 31).

maneira de ser da nobreza [...]. É assim, muitas vezes, que ao olhar para uma pessoa se percebe pelo aspecto se nasceu superior [*eugenés*]” (EURÍPIDES, *Íon*, 238-240). Seu esposo foi com ela ao templo para consultar o oráculo e entender o porquê da casa deles permanecerem sem filhos.

A mulher, no entanto, esconde um segredo: Creúsa tivera um filho com o deus Apolo, que fora exposto a fim de se silenciar seu nascimento ilegítimo. Ao longo da peça, a ateniense descobriu que Íon era o seu filho, numa cena típica de *anagnórisis* (reconhecimento), a qual freou seu ímpeto assassino: até então, o oráculo havia dado a entender a Xuto que Íon era *seu* filho, fazendo com que ela tentasse pôr fim à vida do bastardo. A tragédia se encerra com Athená, deusa da *pólis* de onde Creúsa é oriunda, restabelecendo a ordem.

As datas de composição de *Íon* variam entre 418 e 411 a.C. Embora seja um período de apenas sete anos de diferença, quando falamos de uma Atenas no meio da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) estamos diante de muitos acontecimentos marcantes e reviravoltas intensas, as quais conhecemos principalmente através do texto *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. É o período que se segue à paz de Nícias (que será extinta em seguida), da expedição malfadada de Atenas à Sicília, da repreensão dos mélios, da revogação da lei de cidadania de Péricles etc.

No entanto, há de se chegar a um acordo: Atenas era uma *pólis* em estado de guerra. Havia uma preocupação com o desenrolar desta e um fim trágico parecia ser cada vez mais iminente, sobretudo após a expedição à Siracusa, que acabou com uma derrota para Atenas. Além disso, políticos de idoneidade questionável, como Alcibíades (que se aliou aos espartanos na ocasião da supracitada expedição), se faziam presentes dentro da *pólis*. A Atenas democrática se esfacelava junto com todo o esplendor de uma época de ouro, onde ela era o centro da Liga de Delos e arrogava para si ser o centro e exemplo da Hélade.

Embora a peça se passe em Delfos, a temática é genuinamente ateniense, como ressalta Christian Wolff (1965, p. 173). A tragédia *Íon* apresenta uma

Atenas esplendorosa; no diálogo entre ele e Creúsa, ele mostra como essa *pólis* é admirável e famosa: “Tu que habitas uma cidade ilustre, criada por nobres pais, como te admiro, senhora!” (EURÍPIDES, *Íon*, 260-261). Íon, que desconhece seus pais, sonha que seu pai e sua mãe sejam atenienses:

Se for lícito fazer uma prece, que a minha mãe seja de Atenas, para que dela eu receba o direito de falar livremente. Pois quando algum estrangeiro cai numa cidade irrepreensível, por muito que seja nominalmente cidadão, possui na mesma uma boca de escravo e não tem liberdade de expressão (EURÍPIDES, *Íon*, 671-675).

Essa fala do personagem é interessante porque nela estão presentes muitos elementos que nos fazem depreender tanto como é a Atenas da época quanto alguns elementos de definição das *fronteiras étnicas* atenienses. Essas fronteiras são *imaginadas*, uma vez que cada *grupo étnico*³ irá defini-las de acordo com sua percepção do Outro e de si mesmo. Essas fronteiras entre esses grupos também são *fluidas*, pois, ao longo do tempo e dos vários povos com os quais eles entram em contato, elas acabam se tornando elásticas (visto que as fronteiras étnicas não impedem trocas culturais e assimilações) ou rígidas (com o intuito de reafirmar a identidade de um grupo étnico).

Íon mostra a importância da descendência materna para possuir a cidadania ateniense. Péricles, em 451 a.C., limitou a cidadania às pessoas nascidas de pai e mãe atenienses, o que torna o acesso à terra e ao serviço público e militar mais difícil. Claude Mossé (2008, p. 131) afirma que essa lei poderia ser passível de fraudes e, além disso, por conta da Guerra do Peloponeso, poderia ter sido revogada ou posta de lado.

Alick Robin Walsham Harrison (1998, p. 25) explica que a lei de Péricles não era retroativa, visto

³ “Qualquer grupo de pessoas que se põe à parte e/ou são colocados à parte pelos outros com quem interagem ou coexistem na base de suas percepções de diferenciação cultural e/ou descendência comum” (JONES, 1997, p. xiii).

que Címon era um *nóthos*⁴ e continuou como estrategista em Atenas até a época de sua morte, em 450/449 a.C. Ele também observa que essa lei, pelo menos até 414 a.C., ainda vigorava, pois Aristófanes nas *Aves* “faz Pistêtairo explicar que Hércules é excluído dos direitos de sucessão como um *vóthos* e ele é um *vóthos* porque sua mãe era estrangeira. Isso devia ser baseado na lei ateniense da época”. No entanto, ele também concorda que essa lei entrou em desuso em algum momento da Guerra do Peloponeso, pois entre 403 e 402 ela foi *restabelecida* (HARRISON, 1998, p. 25 e 61). George Walsh (1978, p. 309) vai mais além e afirma que

Enquanto a Guerra do Peloponeso continuava e precisava-se de homens para manter a população da cidade e a tripulação dos navios, tornou-se vantajoso para Atenas encorajar a imigração e às crianças de casamentos mistos talvez tivessem garantido o direito de cidadania por volta da época em que Íon foi produzida.

Assim, é possível que durante a Guerra do Peloponeso, com fins de aumentar o efetivo dos exércitos atenienses, a lei de cidadania de Péricles tenha sido desconsiderada. Além disso, como sublinha Delfim Ferreira Leão (2011, p. 107), “o desejo de limitar o número de cidadãos e o consequente acesso à distribuição de regalias como a mistoforia, que se encontrava em vigor possivelmente havia já alguns anos, devem ter tido um peso determinante”. O próprio Péricles, em 429 a.C., quis revogar sua lei, a fim de que a cidadania fosse concedida ao seu filho com Aspásia, que não era ateniense (PLUTARCO, **Vida de Péricles**, 37.2). Eurípidés, ao longo da peça, ao mostrar a importância da descendência materna, corrobora a ideia de que o cidadão ateniense deve ser, de fato, aquele que possui uma dupla descendência ateniense.

No entanto, ele não deixa de sublinhar a situação dos estrangeiros, metecos e *nóthoi* em Atenas, ao equipará-los ao escravo (*doúlos*) no tocante

à falta de liberdade de expressão (“*kouk ékhei parrēsía*”), mesmo se forem cidadãos (*ástoi*). Na teoria, eles têm o direito de participação política, mas, na prática, são cerceados pelos atenienses “de berço”. O grande influxo de imigrantes para Atenas como vimos no excerto de George Walsh não é sinônimo de ausência de conflitos com eles.

Christian Wolff (1965, p. 174) observa acertadamente que “Atenas não é mais representada como a cidade de refúgio para foras da lei ou os oprimidos como antes em *Medeia*, *Heráclidas*, *As Suplicantes* ou *Hércules*. Nós vemos uma Atenas para os atenienses, insistindo em sua autoctonia e na exclusividade de sua cidadania [...]”. Nicole Loraux (2005, p. 35-36) corrobora essa ideia, acrescentando que a ideia da eugenia é um “Discurso de exclusão, certamente, que opõe o *gênos* puro ao dos outros, mas essa oposição servia para fundar a cidadania – e a cidadania grega se funda pela exclusão, mantendo o estrangeiro às margens da cidade”.

Desse modo, um elemento étnico de Atenas é a própria descendência de pais atenienses. Por isso, outra questão destacada na peça, que corroborava essa necessidade da dupla descendência, é a ideia de que os atenienses são um povo *autóctone*, ou seja, que já habitava aquela região. A todo momento na peça de Eurípidés esse elemento é colocado: no prólogo, Apolo, nas palavras de Hermes, se refere aos atenienses como o “povo autóctone da ilustre Atenas” (*laón eis autókhthona kleinôn Áthēnōn*) (EURÍPIDES, *Íon*, 20-30). Katherina Zacharia (2008, p. 32), ao comentar essa passagem, afirma que

Mas foi Eurípidés em seu *Íon* (c. 412 a.C.) quem deu [à autoctonia] sua mais enfática e patriótica expressão, não somente quando ele faz o deus Hermes no Prólogo falar do “povo autóctone da famosa Atenas” [...], mas fazendo Íon o filho da princesa ateniense Creúsa, que foi estuprada por Apolo antes da ação da peça começar. Creúsa era filha de Erecteu e, então, uma descendente de Cérops, metade homem e metade serpente, ou seja, nascido da terra.

A serpente é um animal ligado à autoctonia, visto que “elas são símbolos da origem ctônica da dinastia, pois serpentes são *par excellence* crianças da terra – parangonas do autoctonismo. Serpentes

⁴ *Nóthos* é o filho de casamentos mistos, que, na lei pericleana, não tem direito à cidadania e, em algum momento da Guerra do Peloponeso, pode tê-la adquirido.

crecem do sangue que cai sobre a terra [...]” (MSTRONADE, 1975, p. 164). É sempre importante sublinhar que a referência aos animais não aparece ao acaso ou apenas para embelezar a poética trágica: a historiadora Annie Schnapp-Gourbeillon (1981, p. 11), ao tratar dos símiles entre animais e heróis em Homero, mostra que a função deles é explicar, valorar e dar a medida. Na tragédia, o mesmo ocorre: é uma maneira de reforçar a ideia que se quer passar. Daí também a importância de Creúsa, quando conta a sua história, não omitir o episódio em que Erecteu matou as próprias filhas, irmãs dela: “Foi como sacrifício pelo seu país [*gaías*] que ousou matar as jovens” (EURÍPIDES, *Íon*, 278). O sangue das Erectidas banhou a terra (*gaía*).

É interessante sublinhar que o nome do avô de Íon, *Erecteu*, já denota a ligação com a terra. *Eriktônio*, como é chamado o pai de Erecteu, literalmente, denota aquele que nasce da terra, quebrando-a. Pierre Chantraine (1968, p. 372) mostra a ligação desse nome com o verbo *erékhtō*, que significa “quebrar”. Esse nome também é usado como epíteto para designar o deus Poseidon, conhecido como o causador de terremotos (que “quebram a terra”). Nesse sentido, o tema da autoctonia relacionado com a pertença à terra é interessante, pois o cidadão liga-se ao solo pátrio que “pode ser visto como ‘terra-mãe’, seja porque alimentou os seus filhos desde o nascimento, seja porque está disposto a recebê-los de volta no seu seio depois de mortos” (LEÃO, 2011, p. 112).

Para Nicole Loraux, levando em conta a etimologia da palavra, *autóctone* só seria o primeiro ancestral nascido do solo (*Eriktônio*), “cuja aparição funda a vida na cidade e legitima a relação do povo com a sua terra”. No entanto, essa autoctonia seria estendida a todos os descendentes de *Eriktônio*, implicando tanto na permanência na terra quanto na manutenção desse vínculo com ela através da constante lembrança de suas origens. A ideologia autóctone de Atenas ratifica essas origens, mas também põe em relevância o papel do ateniense do presente na constituição e manutenção dela, pois “ao celebrar a autoctonia, se anula o tempo em uma recriação incessante da origem” (LORAU, 2007, p. 27 e 31).

Marcel Detienne (2005, p. 13) chega a escrever que “Em primeiro lugar, comecei por encontrar francamente ridícula a arrogância desses atenienses que se jactam de serem os únicos autóctones” (2005, p. 10). Contudo, como ele pondera mais adiante, “não seria a autoctonia uma maneira de ‘marcar território’?”. Mais além, a autoctonia seria uma maneira de marcar *fronteiras étnicas* entre os atenienses e os estrangeiros, que, no contexto *políade*, podem tanto ser alguém de outra *pólis* quanto o bárbaro.

Tanto Nicole Loraux quanto Marcel Detienne reconhecem a importância do Íon para discutir essa questão, trazendo à tona a temática da peça em seus respectivos *Nascido da terra: mito e política em Atenas* e *Como ser autóctone*. Para compreender essa relação profícua que se pode estabelecer entre o mito e o discurso que tanto se faz acerca dele quanto o perpassa, Detienne (2005, p. 20) usa o termo “mitideologia”. A tragédia de Eurípides, enquanto texto e, conseqüentemente, manifestação discursiva, tece uma mitideologia acerca da importância de Atenas e do quanto essa *pólis* está se degenerando ao longo da Guerra do Peloponeso. Além disso, essa mitideologia trágica não trabalha somente com o mito e sua transmissão em si, mas com as reapropriações do mito a fim de servir a uma ideologia (CONACHER, 1959, p. 24).

O mito da autoctonia (que não era exclusivo de Atenas: outras *póles* tinham seus próprios) foi construído pela *pólis* ateniense a fim de legitimar tanto a preponderância do regime democrático quanto sua hegemonia militar, cristalizada na Liga de Delos (LEÃO, 2011, p. 108). Essa ideia da *autokhthonia* como algo ligado à propaganda e à idealização de Atenas é, segundo Delfim Ferreira Leão (2011, p. 109), uma *expansão* dessa ideia, visto que “nenhum dos autores [Heródoto e Tucídides] aplica a designação de *autochthones* [*sic*] a Atenas, talvez por terem a consciência clara de que na região ática havia um bom núcleo de antigos imigrantes (*ἐπίλυδες*) de outras terras”.

Na própria peça, o estrangeiro parece questionar a autoctonia. Íon, ao ser informado por Xuto de que era seu filho, afirma que “Nasci com a terra

como mãe” (v. 544), ao que Xuto responde: “A terra não dá à luz crianças” (EURÍPIDES, Íon, 545). Frederico Lourenço, ao comentar essa passagem, sublinha que Desmond J. Conacher (2005, p. 67, n. 54) vê nela uma “ridicularização velada do mito da autoctonia ateniense”. É interessante nos lembrarmos de que a ideia de que “a terra não dá à luz crianças” pode também ser um questionamento do mito em si, visto que esse tema era caro aos filósofos pré-socráticos. Tales de Mileto, por exemplo, cria que a vida era oriunda da água, estando, inclusive, a terra sobre ela (ARISTÓTELES, **Metafísica**, I, 983b). É uma desconfiança pautada pelos conhecimentos pré-socráticos acerca da cosmogonia. Entretanto, não parece que o próprio Eurípides questiona esse mito (RIBEIRO, 2012, p. 10), mas, pelo contrário, o reafirma, pelas razões que já vimos aqui.

Nicole Loraux também traz uma questão interessante acerca do mito autóctone ateniense: Eric-tônio é nascido não da união de dois sexos, mas *disjunção* entre eles. Ele nasce de uma tentativa frustrada de relação sexual entre Hefesto e Athená, que acaba com a ejaculação do deus em sua perna, a qual é limpa com um pano descartado, depois, no solo. Dessa fecundação da terra, nasce Eric-tônio, o autóctone do sexo masculino, que corroborará a ideologia patriarcal que perpassa Atenas, bem como a exclusão das mulheres da cidadania (LORAUX, 2005, p. 41).

A periculosidade feminina também é um tema caro às peças de Eurípides. Isso não denota sua misoginia, como é afirmado com frequência: essa temática não é inédita no tragediógrafo, tampouco é exclusiva à tragédia. Ela faz parte de um interdiscurso⁵ cujos arqutextos são as obras homéricas, que trazem mulheres com capacidade de logro. Na *Odisseia*, Helena manipula *phármaka* (remédios, drogas), Circe e Calipso pertencem ao mundo da feitiçaria, Penélope logra os seus pretendentes com o ardil da mortalha, que ela tece de dia e destece

⁵ Interdiscurso é o conjunto de discursos *predecessores* a um outro, que permeia essa formação discursiva de um sujeito, o qual utiliza esses discursos anteriores ao seu próprio sem necessariamente recorrer à *intertextualidade* (utilização de outros textos dentro do seu).

à noite. À mulher são associados esses campos do saber.

Assim, em *Íon*, vemos Creúsa usar o veneno da Górgona para tentar pôr fim à vida de Íon, quem ela vê com ameaça para o lar dos Erecteidas. Christian Wolff vê esse episódio com um daqueles que têm como fio condutor a temática do medo (1965, p. 176); contudo, não é apenas o medo da impureza do *oikos*, mas também da impureza da *pólis*. O episódio de Creúsa denota não somente o que uma mulher é capaz de fazer pelo seu *oikos*, mas, analogicamente, denota o que a *pólis* ateniense é capaz de fazer por si. Considerando-se que Íon é provavelmente uma peça encenada depois do desastre de Melos, a crítica às atitudes que estavam sendo tomadas por alguns políticos dentro de Atenas é flagrante, pois os planos de Creúsa são frustrados: o assassinato não é uma atitude nem prudente nem louvável para alguém de alta estirpe e bem nascido (*eugenés*).

Katherina Zacharia também comenta o aparecimento tanto do aspecto autóctone quanto do jônico em Íon. Para ela, autoctonismo e jonicismo são duas combinações que resultam na etnicidade ateniense. Ainda segundo ela, “autoctonia é uma dupla ideia: combina a ideia de que os atenienses eram ‘nascidos da terra’ (*gegeneis*) [*sic*], saltaram do (na verdade não muito rico) solo da Ática; e a ideia de que eles sempre tinham continuado depois disso a viver no mesmo local (ZACHARIA, 2008, p. 29 e 32).

Os atenienses são famosos, segundo Íon, por não ser um povo misturado, por serem de uma raça pura (*eugénē*): “Dizem que o povo da gloriosa e autóctone Atenas é uma raça livre de sangue estrangeiro – e é lá que eu, detentor de duas desgraças, vou cair: filho de pai estrangeiro e eu próprio de nascimento ilegítimo” (EURÍPIDES, *Íon*, 589-592). Como George Walsh (1978, p. 301) chama atenção,

para um ateniense, ser nascido da terra (*γηγενής*) e indígena (*αυτόχθων*) era também ser bem-nascido (*εὐγενής*) e assim seu orgulho nacional estava intimamente atrelado ao seu senso de status social herdado: se sua cidade estava livre de impureza racial, então ele também estava.

Preocupa Íon, como vimos, seu estatuto dentro de Atenas e como será o tratamento que os atenienses dispensarão a ele. Assim, por mais que Eurípides refoce em outras tragédias que Atenas era uma *pólis* receptiva a estrangeiros (até mesmo por necessitar deles), havia uma certa desconfiança e um desconforto em relação à sua presença. George Walsh (1978, p. 307) crê que “Eurípides exagerou o problema contemporâneo das incursões métricas na vida social de Atenas”, mas não devemos subestimar a opinião do autor. Se Eurípides traz esse tema à tona, é porque esse incômodo com a presença estrangeira se fazia sentir na sociedade. Íon não simplesmente “explora de maneira muito crítica as contradições do mito da autoctonia” (LEÃO, 2011, p. 113): o problema não é o estrangeiro em si, mas é conceder a cidadania ao estrangeiro e permitir-lhe o acesso às instituições democráticas de Atenas. Essa peça mostra que a autoctonia não exclui a aceitação do estrangeiro, pois a Erectida (Creúsa) e Íon mesmo são os responsáveis pelo povoamento da Hélade e, inclusive, pela criação tanto de jônios quanto de dórios.

No final da peça, Athená mostra o destino de Íon e sua prole:

Creúsa, dirige-te com teu filho ao país de Cérops e senta-o no trono real! É que, descendendo de Erecteu, é justo que ele reine sobre a minha terra. Será glorioso pela Hélade. Os quatro filhos que dele nascerão de um só tronco darão o nome à terra e aos povos da região distribuídos em tribos, que habitam o meu rochedo. O primeiro será Géleon; depois, em segundo lugar <...> virão os Hopletes e os Árgades e, do nome da minha égide, os Egícores. E filhos que deles nascerão, quando chegar o tempo marcado pelo destino, haverão de estabelecer-se como colonos nas cidades insulares das Cíclades e na terra seca junto ao mar, fato que dará força ao meu país. Depois habitarão, de ambos os lados dos estreitos, as planícies dos dois continentes, da Ásia e da Europa. Chamados Jônios, em homenagem ao nome deste, alcançarão a glória. Para ti e para Xuto nascerá uma descendência comum: Doro, a partir de quem será celebrada a cidade dória, na terra de Pélops; o segundo filho, Aqueu, que será rei da terra junto ao mar perto de Ríon, e, por ter sido nomeado por ele, distinguir-se-á o povo que terá seu nome (EURÍPIDES, Íon, 1571-1594).

O mito é reconfigurado de modo a mostrar que os atenienses são tanto descendentes de Erecteu quanto ancestrais das duas grandes etnias helênicas: dóricos e jônios. Doro, que daria origem ao povo dório, é filho de Creúsa com Xuto, o estrangeiro. No entanto, não podemos deixar de perceber uma outra função dessa mitologia: os dórios são descendentes de uma ateniense com um estrangeiro, não de uma ateniense com um deus helênico, o que confere a esse povo uma alteridade em relação ao “povo autóctone de Atenas”, bem como uma dominação hierárquica dos atenienses em relação aos dórios. Cabe aqui lembrar que os espartanos reclamavam para si uma origem dória e essa distinção entre jônios e dóricos é algo criado no século V a.C. como meio de legitimação da dominação ateniense em detrimento da espartana (SCHNAPP-GOURBEILLON, 2010, p. 156-157).

Katherina Zacharia chama atenção para o fato de que “dóricos e jônios são as duas principais subdivisões étnicas de acordo com as quais os gregos antigos se categorizavam”. Ela afirma que, mais do que uma divisão entre invasores e autóctones, trata-se de uma distinção e hierarquização entre os “mais novos” (*juniority*) e os “mais velhos” (*seniority*). Embora a invasão dórica não seja arqueologicamente comprovada, esse discurso acerca da divisão entre os dois grupos parece ser, pois “se a etnicidade é uma expressão do que as pessoas escolhem enfatizar, não há nenhuma dúvida [...] da realidade da distinção dório/jônico” (ZACHARIA, 2008, p. 27 e 28).

Eurípides, ao reelaborar o mito e ressaltar essa característica, corrobora uma superioridade ateniense em relação ao seu inimigo na Guerra do Peloponeso: os atenienses são quem deve governar a Hélade, quem deve ser o modelo, pois são superiores e mais antigos que os espartanos. Além de dominar as *pólis* da Hélade, Atenas também tem o direito de dominar a Ásia: Hermes, em Íon, fala que o filho de Creúsa “o deus fará que por toda Hélade seja chamado Íon, colonizador [*ktístor*] da terra da Ásia” (vv. 74 e 75). Assim, “o mito tem dois componentes distintos, porém sobrepostos: a ideia de que os atenienses eram eles mesmos jônios (‘jonicismo’), e a ideia de que os atenienses realmente colonizaram a Jônia” (ZACHARIA, 2008, p. 33).

Assim, cria-se um discurso não somente de alteridade, mas de etnicidade em relação aos espartanos, uma vez que está implicada a pertença a um determinado território. Aos espartanos, não é negada a pertença à Hélade: eles são também descendentes de Erecteu, pois são filhos de Creúsa. Mas são descendentes, também, do filho oriundo de um casamento misto, que veio depois de Íon (que seria um filho mais legítimo por ter sido o primeiro e oriundo de uma prole divina). Além disso, sendo a etnicidade “acima de tudo, uma questão de *percepção*” (ZACHARIA, 2008, p. 35 – *grifos nossos*), a percepção de Eurípides acerca do que é ser ateniense corrobora e ajuda a consolidar as fronteiras étnicas entre Atenas e as demais *póleis* e entre a Hélade e os bárbaros.

Um outro elemento que compõe a fronteira étnica ateniense (e helênica de um modo geral também) é a crítica à riqueza excessiva. Esse tema também aparece no interdiscurso grego desde Homero: o príncipe troiano Páris, por exemplo, dá *aglaá dôra* (presentes brilhantes) e *málista khrysóon* (muito ouro) para Antímaco, a fim de fazer valer sua vontade na assembleia (HOMERO, *Ilíada*, XI, 122-125). É o cário Nomíon, aliado troiano, que vem vestido para batalha com ouro, como uma donzela (*ēútē koré*) (HOMERO, *Ilíada*, II, 872-873), e acaba abatido por Aquiles.

Os troianos constituem-se num grupo étnico distinto dos aqueus na *Ilíada*. Embora falem a mesma língua e pareçam dispor dos mesmos costumes, estes são reapropriados pelos troianos ao longo da epopeia. A helenista Hillary Mackie ressalta que os troianos possuem um discurso diferenciado e uma configuração institucional mais simplificada, como denotam o Catálogo das Naus (bem mais trabalhado quando se lista os aqueus) e as estruturas de convocação da assembleia (MACKIE, 1996, p. 22).

Assim, os textos posteriores à *Ilíada*, ao caracterizar o não grego, põem cada vez mais em evidência a riqueza excessiva como algo repulsivo dentro da comunidade helênica. O próprio Eurípides, em muitas outras peças, condena tal avareza, caracterizando, inclusive, *espartanos* adornados com muito ouro – como é o caso de Hermione em *Orestes*

(147-154) – ou apaixonados pelo ouro bárbaro – como é o caso de Helena em *As Troianas* (991-992). Íon afirma que

Apesar de louvada em vão, a realeza apresenta um rosto agradável, mas nos próprios palácios é uma coisa angustiante. Pode ser considerado bem aventurado, pode ser considerado feliz, aquele que estica o mais que pode o seu tempo de vida temendo e espiando em sua volta a violência? Queria antes viver como simples cidadão de preferência a ser rei, para quem ter amigos depravados é um prazer, e que detesta, em contrapartida, as pessoas decentes, apavorado com a ideia de morrer. Dirás possivelmente que o ouro prevalece sobre tudo isto e que ser rico é um prazer; eu não gosto de ouvir censuras por salvaguardar nas mãos a riqueza – nem estou interessado em ter preocupações. Cá por mim, que eu tenha mas é uma vida modesta, sem aborrecimentos (EURÍPIDES, *Íon*, 621-632).

Ele prefere uma vida modesta, mas sem as consequências que a riqueza pode trazer. Além disso, ele prefere ser uma “pessoa comum” (*dēmotés*) a ser afortunado (*eutykhés*) como um tirano (*týranos*). Aqui, mais um elemento de etnicidade se percebe: o contraste entre um regime democrático e a tirania. Esse é um tema recorrente no intradiscurso (uma vez que outras peças de Eurípides, como *As Suplicantes*, *Heráclidas* etc., trabalham com o tema dos perigos da tirania e dos benefícios da democracia) e no interdiscurso: quando Ésquilo critica a tirania, é pelo medo de que ela se sobreponha à democracia. Esse tragediógrafo nasce numa tirania e, ao longo de sua vida, vê a democracia se concretizando paulatinamente através das reformas de Clístenes e Efialtes. Em *Os persas*, a ruína do bárbaro na Batalha de Salamina é oriunda de seu pensamento tirânico. O coro de anciãos persas diz:

Não mais a língua dos mortais
terá guarda, pois está solto
o povo para livre falar,
quando solto o jugo da força.
Nos campos sangrentos,
a circunflua ilha de Ájax [Salamina]
mantém os despojos persas.
(ÉSKUILO, *Os persas*, 591-597).

A *isegoría* (liberdade de fala), um dos pilares da democracia ateniense, é temida, aqui, pelo coro de persas: para eles, o *falar livremente* não é algo costumeiro. Sófocles, por sua vez, em *Antígona*, mostra a personagem homônima indo de encontro às decisões do tirano Creonte. Ele determina que o corpo de Polinice, irmão de Antígona que lutou contra a *pólis* tebana, permaneça insepulto e é taxativo ao afirmar que quem desrespeitar essa lei terá como pena a morte, pois nada poderá ir contra os princípios da *pólis*. Antígona, por sua vez, crê que a lei dos deuses deva sobrepujar as dos homens e, assim, resolve ela mesma sepultar seu irmão.

O erro de Creonte está em crer que a *pólis* é ele somente, desconsiderando a opinião dos cidadãos, bem como negligenciar o fato de que a religião é uma manifestação cívica e, portanto, *poliáde*. Segundo Hémon, seu filho, os cidadãos não creem estar certa a condenação de Antígona por conta dessa lei atemporal que perpassa, também, as leis da *pólis* (SÓFOCLES, *Antígona*, 692-698). O tirano, mesmo assim, resolve executar a pena, deixando-a para morrer em uma caverna.

Essa decisão gera consequências desastrosas para o próprio Creonte, pois seu filho se suicida diante da noiva morta e sua esposa, Eurídice, traça o mesmo destino para si ao saber da morte do filho. Um *oïkos* é destruído por imprudência e por desconsiderar-se a opinião da *pólis*, do adivinho (Tirésias) e dos mais velhos (corifeu). Sendo assim, Sófocles e Eurípides, quando defendem a democracia, é pelo receio de que a guerra desvirtue o ideal democrático, sobretudo pelas ações tirânicas que alguns políticos, como Alcibíades (um dos líderes da expedição a Melos), cometem dentro da *pólis*.

Em virtude do apresentado, pudemos ver como a reafirmação da autoctonia, a crítica à riqueza e à tirania se constituem em elementos formadores das fronteiras étnicas atenienses. Do mesmo modo, vimos como o intradiscurso e o interdiscurso das obras de Eurípides nos ajudam a analisar de maneira mais profícua esses elementos. Mais do que uma “crise de valores” nesse tragediógrafo, vemos a reafirmação deles em meio a uma *pólis* assolada e dividida pela guerra. Eurípides recrudescerá ainda

mais as fronteiras étnicas entre os atenienses e os outros não somente a fim de justificar o seu domínio, mas para que a própria Atenas não perca de vista seu brilho e preponderância mítica e historicamente atestados. É notório que, como nos chamou atenção Christian Wolff (1965, p. 174),

O teor do Íon, por outro lado, não é muito um elogio a Atenas, mas mais nostalgia pelo passado da cidade expresso através das elaborações poéticas em sua mitologia de origem e prolongando lembranças da esperança de um império jônico.

ATHENIAN IDENTITY AND ETHNICITY: DISCOURSE IN EURIPIDES' ION

Abstract: Our aim in this article is to understand how the valorization of athenian identity in the tragedy becomes an aspect which defines this *polis's* ethnic boundaries, as well as its potential. To accomplish this aim, we will analyze *Ion*, a tragedy by Euripides.

Keywords: Euripides; *Ion*; tragedy; Athens; ethnicity.

BIBLIOGRAFIA

Documentação escrita

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

ÉSQUILO. Os persas. In: _____. **Tragédias**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 51-114.

EURÍPIDES. **Íon**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 2005.

_____. **Ion**. Trad. Gilbert Murray. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0109%3Acard%3D1>. Acesso em: 23 de novembro de 2015.

PLUTARCO. Vida de Péricles. *In*: _____. **Vidas paralelas: Péricles e Fábio Máximo**. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

Referências

ANUKIT, Y. **Da Mesopotâmia ao Terceiro Milênio: Iraque, a ressurreição de um povo**. Rio de Janeiro: Fissus, 2004.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POU-TIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 2011, p. 185-227.

BURIAN, P. Introduction. *In*: EURÍPIDES. **Ion**. Trad. W. S. Di Piero. New York/ Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 3-19.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots – tome I: A – Δ**. Paris: Klincksieck, 1968.

CONACHER, D. J. The paradox of Euripides' Ion. **Transactions and Proceedings of The American Philological Association**, Baltimore/London, v. 90, p. 20-39, 1959.

DETIENNE, M. **Cómo ser autóctono**. Del puro ateniense al francés raigambre. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HARRISON, A. R. W. **The law of Athens – vol. I: the family and property**. Londres: Hackett, 1998.

JONES, S. **The archaeology of ethnicity**. Constructing identities in past and present. New York: Routledge, 1997.

LEÃO, D. F. Autoctonia, filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides. **Humanitas**, Coimbra, v. 63, p. 105-122, 2011.

LORAUX, N. **Nacido de la tierra**. Mito y política en Atenas. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

LOURENÇO, F. Introdução. *In*: EURÍPIDES. **Íon**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 2005, p. 9-36.

MACKIE, H. S. **Talking Trojan: speech and community in the Iliad**. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MASTRONADE, D. Iconography and imagery in Euripides' Ion. **California Studies in Classical Antiquity**, California, v. 8, p. 163-176, 1975.

MOSSÉ, Cl. **Péricles: o inventor da democracia**. São

Paulo: Estação Liberdade, 2008.

RIBEIRO, M. C. L. Íon: a dimensão política subliminar na tragédia de Eurípides. **Anais da IV Conferência Internacional de História Econômica & VI Encontro de Pós-Graduação em História Econômica**, São Paulo, p. 1-25, 2012.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A. **Aux origines de la Grèce**. (XIII^e – VIII^e siècles avant notre ère). La genèse du politique. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

_____. **Lions, héros, masques: les représentations de l'animal chez Homère**. Paris: François Maspero, 1981.

WALSH, G. B. The rhetoric of birthright and race in Euripides' Ion. **Hermes**, v.6, n. 2, p. 301-315, 1978.

WOLF, C. The design and myth in Euripides' Ion. **Harvard Studies in Classical Philology**, Harvard, v. 69, p. 169-194, 1965.

ZACHARIA, K. Herodotus' four markers of Greek identity. *In*: _____. (Ed.). **Hellenisms: culture, identity, and ethnicity from Antiquity to Modernity**. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2008, p. 21-36.