

DE NOVO O PÁRODO DO «AGAMÉMNON»

Em artigo publicado em 1983 (1) no *Journal of Hellenic Studies*, ocupa-se Lloyd-Jones do antigo e árduo problema da intervenção de Ártemis no párodo do *Agamémnon*. A argumentação desenvolvida vai no sentido de provar que Zeus se serve de Agamémnon para punir o crime dos Troianos, do mesmo modo que se serve de Clítemnestra para punir em Agamémnon o crime de Atreu, e que o sacrifício de Ifigénia é uma exigência natural de Ártemis para secundar uma expedição em que se realiza a vontade de Zeus.

Os problemas envolvidos nesta síntese do pensamento de Lloyd-Jones são muitos e vale a pena tentar, mais uma vez, dilucidá-los.

Em primeiro lugar, vejamos a questão da «naturalidade» de que se reveste aos olhos de Ártemis o sacrifício de Ifigénia. Apoia-se Lloyd-Jones num passo de Burkert (2), em que o grande especialista da história da religião grega define Ártemis como uma deusa de «sacrifícios sangrentos». Dados histórico-religiosos provariam que a morte de Ifigénia representaria um sacrifício normal, propiciatório, realizado no momento da partida da expedição a Tróia, e que a consumação do acto sangrento significaria essencialmente a identificação das vontades de Zeus e Ártemis em relação ao projecto de vingança do rapto de Helena. Esta interpretação dos acontecimentos trágicos parece, no entanto, resultar de uma visão que não tem em conta os dados internos do texto dramático, traduzindo a posição de alguém que se situa fora do drama para o julgar. Efectivamente, onde é que se salienta no texto, longamente interessado numa espécie de caracterização de Ártemis, a faceta considerada essencial da sua actuação como fatora de «sacrifícios sangrentos»? O Coro introduz a figura da deusa no contexto do festim das águias, «os alados cães de seu pai, que imolaram a pobre lebre antes de dar à luz a sua prole» (vv. 136-7). E o ódio

(1) «Artemis and Iphigeneia», pp. 87-102.

(2) *Art. cit.*, p. 88.

que a deusa vota a este banquete abominável (*στυγεῖ δὲ δειπνον αἰετῶν*: v. 138) é justificado imediatamente nos seguintes termos:

«Sendo a Bela tão benevolente com os frágeis rebentos, quais gotas de orvalho, dos ferozes leões, comprazendo-se com as crias de leite de todos os animais selvagens, pede a Zeus que realize o que estas coisas pressagiam, as visões ao mesmo tempo favoráveis e lamentáveis das aves. Mas eu invoco o Péan dos gritos agudos, para que ela não prepare aos Dânaos alguma impossibilidade de navegar, soltando ventos contrários que retenham os navios longamente no porto, criando assim as condições para outro sacrifício sem lei e sem festim, artífice inato de discórdias que não pouparão sequer um marido: à espera fica, pronta para se erguer um dia, uma ecónoma pérfida e terrível, a ira, que não esquece a vingança duma filha.» (vv. 140-55)

Este passo, com que Calcas, o adivinho, conclui a sua interpretação dos «presságios das aves, surgidas à partida» (vv. 156-7), encerra variadas afirmações, ricas de consequências. Observem-se, primeiramente, os aspectos postos em relevo por Calcas na apresentação de Ártemis. O principal atributo da deusa, referido no texto, é o da benevolência em relação às crias dos animais selvagens que ela protege e em que se compraz. Esta benevolência poderá, profetiza Calcas, levá-la a preparar aos Dânaos «alguma impossibilidade de navegar», criando as condições (*σπενδομένα*) para outro sacrifício sem lei, etc. Em minha opinião, não há no texto nada que insinue em Ártemis o desejo de sacrifícios sangrentos. O apuramento do significado do particípio «*σπενδομένα*» é decisivo neste contexto. O sentido usual de «*σπενδομαι*» (apressar-se em direcção a, exigir, desejar) cria dificuldades graves à interpretação geral do párodo. Se a expedição a Tróia, condicionada pela realização do sacrifício de Ifigénia, se destina a destruir Tróia e os Troianos e se a deusa «detesta o festim das águias», que é, na interpretação de Calcas, a prefiguração daqueles acontecimentos guerreiros, como entender que a deusa possa «exigir» ou «desejar» o sacrifício de Ifigénia, que é o rito propiciatório da expedição (*προτέλεια ναῶν*: v. 227). Será que este sacrifício poupa as vítimas das águias, quer dizer, as vítimas futuras dos Gregos ou, a realizar-se, significará apenas mais um sacrifício que o destino somará à catástrofe troiana? O amor da deusa pelas crias dos animais deveria logi-

camente satisfazer-se mais com a desistência da expedição do que com a medonha acumulação de vítimas, numa sangrenta compensação. Nestas condições, parece-me evidente que *σπεύδομαι* significa apenas «criar as condições para» ou, se se insiste num dos significados usuais, este nunca poderá ser «desejar» mas tão só «exigir», entendendo a exigência como uma forma terrível de dissuasão: Ártemis não quer a expedição.

Nem Ártemis, nem Zeus (3). Se Agamémnon é instrumento de Zeus para punir os Troianos, que sentido atribuir ao famoso Hino a Zeus neste contexto? O *πάθει μάθος*, que constitui um dos cumes do pensamento esquiliano, deixaria de ter sentido, porque Agamémnon deixaria de ser culpado. A ligação do *πάθει μάθος* com a culpa de Agamémnon é, em minha opinião, um dado importante para a compreensão do Hino a Zeus e esclarecimento do problema da posição deste texto no conjunto do párodo do *Agamémnon*.

Analisando a questão da relevância do Hino a Zeus no contexto em que surge, afirma Dawe (4) que a função deste passo é totalmente antecipatória, dado que nada nos versos precedentes o prepara ou anuncia. Esta afirmação é, porém, a meu ver, contrariada pela parte final da intervenção de Calcas, atrás citada, em que se desenha todo o horror do destino próximo e futuro de Agamémnon. Pouco adianta falar da obscuridade da alusão feita por Calcas ao sacrifício de Ifigénia. O Coro que entoa o Hino a Zeus, depois de ter reproduzido as palavras de Calcas, é o mesmo que, logo a seguir, descreve a *ἀμύχανία* de Agamémnon. Na interpretação do Coro, as palavras de Calcas parecem, portanto, claramente ligadas ao dilema trágico do Atrida. O Hino interrompe a sucessão dos pensamentos, mas, na realidade, prende-se ao que precede e ao que segue. Dawe confunde a obscuridade que

(3) Em artigos publicados na revista *Hermes*, respectivamente em 1978 («Funktion und Bedeutung des Zeus-Hymnos im 'Agamemnon' des Aischylos») e 1979 («Artemis und Agamemnon in der Parodos des Aischyleischen 'Agamemnon'»), H. Neitzel apresenta a tese da hostilidade de Ártemis e Zeus à expedição dos Atridas contra Tróia como forma de solução dos problemas complicados que o párodo do *Agamémnon* suscita. Esta tese tinha sido por mim defendida no meu artigo «O problema do sacrifício de Ifigénia no *Agamémnon* de Ésquilo», publicado em 1970 nos Vols. XXI-XXII da revista *Humanitas*, mas Neitzel, que cita o meu artigo nos seus estudos, não se dá conta da coincidência das opiniões.

(4) «The Place of the Hymn to Zeus in Aeschylus' *Agamemnon*», *Eranos* 64 (1966), p. 2.

o pensamento, expresso por Calcas, apresenta para o espectador, e a obscuridade para o Coro, que evidentemente não existe. E, o que é importante, o Hino tem de ser entendido em termos de reflexões do Coro, dez anos decorridos sobre os acontecimentos que o párodo relata. Que sentido atribuir, porém, neste contexto à lei soberana do *πάθει μάθος*? E quem é a pessoa visada pelo Coro na enunciação desta lei?

Vejamos, em primeiro lugar, o sentido das palavras. Defende P. Smith a ideia de que a significação a atribuir ao *πάθει μάθος* não pode ser a tradicional de «aprendizagem pelo sofrimento», mas sim a de «aprendizagem pela experiência» (5). A isto pode objectar-se que, se esta experiência não for de sofrimento, a expressão torna-se absurda, porque se esvazia de todo o conteúdo moral. Efectivamente, se um crime traz ao seu autor grandes benefícios materiais e nenhuma expiação, que é que a experiência lhe ensina, a não ser a impunidade com que muitas vezes é brindado o infractor?

Mas, aceitando, portanto, a significação usual de «aprendizagem pelo sofrimento», a quem referir, no pensamento do Coro, a realidade do *πάθει μάθος*? A Páris, como pretende P. Smith? (6) A Clítemnestra e, sobretudo, a Orestes, como defende Dodds? (7) Creio que a integração do Hino no párodo se faz, com toda a evidência, em relação ao sacrifício de Ifigénia e que, portanto, o *πάθει μάθος* se refere naturalmente a Agamémnon. Mas que é que Agamémnon aprende afinal com o sofrimento? Em minha opinião, Agamémnon aprende com a morte a respeitar os limites humanos. É um caso extremo de aprendizagem, no sentido da restauração do equilíbrio, no regresso das forças desencadeadas aos limites do humano. Não é só, como quer Dodds, «a consciência das próprias acções e das razões que as movem», isto seria do domínio estrito do conhecimento, ao passo que a norma do *πάθει μάθος* se situa na esfera moral: o homem «aprende» o valor das suas acções, aprende a respeitar as exigências profundas da sua natureza.

Mas isto implica que o homem, ao agir, o faz de forma voluntária e, portanto, responsável. E o problema da responsabilidade de Ága-

(5) *On the Hymn to Zeus in Aeschylus' Agamemnon*, *American Classical Studies* 5, 1980, pp. 22; 26.

(6) *Op. cit.*, p. 27.

(7) Citado por V. di Benedetto, «La saggezza di Agamennone», *Dioniso* 48 (1977), p. 170.

mémnon no sacrifício de Ifigénia não se pode dizer, em absoluto, resolvido. H. Strohm, retomando a conhecida tese de Page, no prefácio à sua edição do *Agamémnon* (8), afirma em artigo publicado em 1982 em *Wiener Studien*: «Páris, Agamémnon, Orestes, no meio de um mundo cheio de acções divinas, demónicas, abandonam a sua vontade em situações de crise.» (9)

Esta opinião, no que se refere a Agamémnon (não discutirei agora os casos de Páris e Orestes), parece-me, porém, em contradição com os textos. Recordemos a fala decisiva de Agamémnon, depois de o adivinho ter proclamado «outro remédio mais pesado do que a tempestade amarga»:

«Sorte pesada é não obedecer, mas pesada também se dilacerar a minha filha, o ornamento da minha casa, manchando as minhas mãos de pai nas correntes de sangue duma donzela imolada junto do altar. Qual destes dois partidos é isento de mal? Como me hei-se eu tornar um desertor da frota, traíndo os meus aliados? Não trairei, já que é justo desejar com ardor extremo o sacrifício que, para domar os ventos, fará correr o sangue duma virgem. E oxalá seja para bem!» (vv. 206-217)

Quando Neitzel defende a tese da «desobediência militar» (10) em relação ao início da citada antístrofe do párodo, está, a meu ver, a forçar a interpretação. Não há no texto qualquer referência a uma ordem do exército, tudo indica, pelo contrário, atendendo até à ligação com a estrofe anterior (προφέρων Ἄρτεμιν), que a entidade subentendida é, naturalmente, Ártemis. Como entender, porém, que Agamémnon possa classificar de desobediência a Ártemis a renúncia ao sacrifício da filha e, portanto, à expedição (única interpretação possível do texto), se é exacto, como atrás procurei demonstrar, que Ártemis «não quer a expedição»?

Há, sem dúvida, no espírito de Agamémnon uma confusão fatal, uma cegueira trágica (ἄτη), que o faz considerar «justo» (θέμις: v. 217)

(8) Agamémnon age, no sacrifício de Ifigénia, por compulsão do destino (*Aeschylus: Agamemnon*, 1960, p. XXIII e segs.).

(9) «Ueber einige Aktionen der Willenslenkung bei Aischylos», p. 51.

(10) «Artemis und Agamemnon in der Parodos des Aischyleischen 'Agamemnon'», *Hermes* 107 (1979), p. 25.

o derramamento do sangue de uma virgem. E é dominado por esta cegueira que o Atrida age, consciente, porém, das alternativas postas à sua acção: «Qual destes dois partidos é isento de mal?». A pergunta não é a de quem se sente vinculado pelo destino a uma decisão. Tudo, nesta fala de Agamémnon, aponta para a liberdade que a personagem sente no acto de decidir. Isto explica que o Coro possa, logo a seguir, falar de um «vento ímpio, impuro, sacrílego» (vv. 219-20) que sopra na alma de Agamémnon, no momento em que ele se dobra «ao jugo da necessidade» (v. 218). Esta necessidade, já o disse no estudo atrás citado, publicado em 1970 na revista *Humanitas*, «não exclui em Agamémnon a consciência duma alternativa real. A «necessidade» aqui é uma face da acção, a outra é o seu carácter voluntário.» E mais adiante: «Verdadeiramente o destino apenas impõe uma decisão, não impõe uma solução.» (11)

Esta decisão tem na sua base a ira de Ártemis contra o projectado massacre dos Troianos. Mas, pergunta T. Gantz (12), como explicar que esta ira tome por alvo Agamémnon em vez de Zeus? Afinal não são as águias de Zeus que matam a lebre? A questão tem a ver com o problema, já posto por Kitto (13), da existência de uma dissensão no Olimpo entre as duas divindades interventoras no párodo do Agamémnon (Ártemis e Zeus). Esta ideia é de abandonar inteiramente, considerando que o prodígio em causa não tem força determinante, é apenas uma antevisão dum futuro possível, condicionado por uma decisão humana, sendo evidente, pelo contexto, que a queda de Tróia não é uma necessidade absoluta.

Agamémnon é, portanto, o homem responsável, cuja demência, manifestada no sacrifício de Ifigénia, está na origem dos seus males futuros. Ártemis e Zeus limitam-se a criar as condições em que o Atrida terá que se definir face ao destino. Os deuses estão naturalmente isentos de culpa nos sucessos fatais que marcam o tempo trágico de Áulide.

MANUEL O. PULQUÉRIO

(11) *Art. cit.*, p. 376.

(12) «The Chorus of Aischylos' *Agamemnon*», *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), p. 73.

(13) *Form and Meaning in Drama*, p. 69 e segs.