



# Solidão, doença e alimentação: o problema da selvageria e civilização no *Filoctetes* de Sófocles

Loneliness, illness and food: the problem of savagery and civilization in Sophocles' *Philoctetes*

Matheus Barros da Silva<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-0666-1355>  
 barrosdasilvamatheus290@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v12i2.65933>

**RESUMO:** Partindo de uma premissa interpretativa que comprehende a tragédia grega como forma de expressão cultural, política e social no interior na *pólis* clássica democrática — nomeadamente, Atenas —, o presente artigo visa a criar um espaço de problematização e reflexão sobre as questões que dizem respeito às noções de selvageria e civilização no pensamento grego a partir de uma leitura da tragédia *Philoctetes* de Sófocles (encenada em Atenas no ano de 409 AEC e vencedora do primeiro prêmio nas Grandes Dionisíacas daquela ocasião). Para isso será realizada uma análise dos tópicos “solidão”, “doença” e “alimentação” no drama escolhido. O foco se dá sobre o personagem Filoctetes e a própria ilha de Lemnos (local de encenação da peça sofociana). Em relação ao primeiro, trata-se de um homem abandonado e doente, que por dez anos vive no limite de sua humanidade, onde sua dieta — ausente de pão e vinho, marcadores da civilidade grega — permite o debate sobre o tema da selvageria. O mesmo se dá em relação a Lemnos, caracterizada como espaço deserto e ermo, que em nada remete à *pólis* organizada dos gregos. Assim, busca-se compreender os sentidos que o drama *Philoctetes* possa assumir em relação ao seu contexto da produção quando analisado pelas chaves de leitura propostas.

**PALAVRAS-CHAVE:** solidão; doença; alimentação; selvageria; civilização.

**ABSTRACT:** Starting from an interpretative premise that understands Greek tragedy as a form of cultural, political and social expression within the classical democratic *polis* — namely, Athens —, this article aims to create a space for problematization and reflection on issues that concern the notions of savagery and civilization in Greek thought based on a reading of the tragedy Sophocles' *Philoctetes* (performed in Athens in 409 BCE and winner of the first prize in the Great Dionysian on that occasion). To this end, an analysis will be carried out on the topics “loneliness”, “illness” and “food” in the chosen drama. The focus is on the character Philoctetes and the island of Lemnos itself (where the Sophoclean play is staged). In relation to the first, he is an abandoned and sick man, who for ten years lives at the limit of his humanity, where his diet — absent of bread and wine, markers of Greek civility — allows debate on the topic of savagery. The same occurs in relation to Lemnos, characterized as a deserted and desolate space, which in no way resembles the organized *polis* of the Greeks. Thus, we seek to understand the meanings that the drama *Philoctetes* may assume in relation to its production context when analyzed by the proposed reading keys.

**KEYWORDS:** loneliness; illness; food; savagery; civilization.

<sup>1</sup> Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).



## Considerações iniciais

O presente artigo busca realizar uma investigação sobre a tragédia *Filoctetes* de Sófocles (409 AEC), tomando como eixo de referência o problema da selvageria e da civilização no drama trágico em questão. Seria impossível, neste artigo, construir um exame exaustivo sobre o *Filoctetes* de Sófocles, quer dizer, abordar a totalidade de seus versos e todas as camadas de sentidos que podem ser identificadas. Assim, procede-se a uma perspectiva vertical em relação ao objeto de estudo, ou seja, a fim de compreender como as questões referentes à selvageria e à civilização circulam pela tessitura textual<sup>2</sup> do *Filoctetes*, analisar-se-ão algumas passagens que possibilitam identificar a proeminência dos seguintes tópicos: solidão, doença e alimentação.

Os tópicos elencados acima se justificam da seguinte maneira: 1) a tragédia *Filoctetes* apresenta seu herói homônimo na mais radical solidão, vivendo na ilha deserta de Lemnos por dez anos, onde fora abandonado por seus companheiros aqueus. Essa condição de “exilado” vai de encontro ao ideal de convívio coletivo, uma das bases próprias à vida civilizada como os gregos a compreendiam; 2) Filoctetes não apenas vive só, mas é, também, um homem doente, sobrevive com uma ferida no pé, causada por uma serpente, que nunca é curada. Assim, o tema da doença aparece nessa tragédia como metáfora da saúde não apenas do corpo de Filoctetes, mas referente à “saúde” do corpo políade e da *pólis* democrática de Atenas; 3) a questão da alimentação se faz importante ao debate. As formas de alimentação de Filoctetes, que aparecem no drama, são opostas àquelas prescritas aos homens que vivem em comunidade e de maneira civilizada.

Será através da articulação e da operacionalização dos pontos acima, que pretendo debater quais são os sentidos possíveis de depreender da discussão sobre selvageria e civilização na tragédia *Filoctetes* de Sófocles e como relacioná-los com o contexto histórico de produção do respectivo drama.

## O argumento da tragédia *Filoctetes*

---

<sup>2</sup> Termo originalmente advindo da teoria musical. Refere-se a um conjunto de notas mais frequentes em uma determinada peça musical. Ao trazer esse conceito ao campo textual, fala-se em “tessitura textual”. Quer dizer, as relações internas e estruturais de um texto que lhe permite uma apresentação coesa e coerente. A partir disso, pode-se extrair de dado texto seus efeitos de sentido.

A tragédia *Filoctetes* foi encenada no ano de 409 AEC e venceu as Grandes Dionisíacas<sup>3</sup>daquela ocasião. A peça pode ser considerada como pertencente ao chamado Ciclo Troiano<sup>4</sup>, e traz referências em breves passagens às obras de Homero<sup>5</sup>. De todos os dramas que chegaram até os dias atuais, é o único que não apresenta alguma personagem<sup>6</sup> feminina<sup>7</sup>, são sempre homens em cena. Filoctetes é um herói grego, o melhor arqueiro e herdeiro do arco e flechas de Héracles<sup>8</sup>. Partira em direção a Troia, como líder militar. No entanto, no caminho parte da frota para em Crisa para oferecer sacrifícios em troca de uma viagem segura. Nesse local Filoctetes é atacado por uma serpente divina<sup>9</sup>. Estando novamente na embarcação helena, a ferida de Filoctetes não melhora; pelo contrário, a dor se torna mais aguda, seu aspecto e o odor purulento que exala de seu pé.

Filotetes passa a ser um peso e um verdadeiro incômodo aos gregos. Seus gritos, acessos de dor e mau cheiro são impeditivos ao convívio de todos aqueles que estão próximos. Em um momento de cansaço, Filoctetes adormece, o que é visto — pelos atridas e Odisseu — como a oportunidade de Filoctetes ser descartado. Isso é feito na ilha de Lemnos — noroeste da Hélade —, uma porção de terra afastada e deserta, com aspecto agreste e precário. Nesse local, Filoctetes irá viver por dez anos, solitário e doente, vítima de uma chaga que jamais cura. O homem apenas possui

<sup>3</sup> As chamadas festas dionisíacas, na Grécia antiga, eram celebrações que possuíam um caráter cívico religioso. Quer dizer, eram compostas por elementos e aspectos que diziam respeito à vida política e religiosa de Atenas, bem como a sua constituição identitária. Assim, possuíam uma função de agregação coletiva no interior da sociedade dos atenienses. Em Atenas, a melhor referência do mundo grego antigo em termos de documentação textual e material, havia cinco festas celebradas em honra ao deus Dioniso: as Leneias, as Antestérias, as Dionisíacas Urbanas (ou Grandes Dionisíacas), as Oscofórias e as Dionísias Rurais.

<sup>4</sup> É o nome que a tradição exegética atribui ao conjunto de narrativas míticas que se relacionam à guerra de Troia, que opôs aqueus e troianos. As tragédias que pertencem ao Ciclo Troiano são: de Eurípides, *As Troianas*, *Hécuba*, *Helena*, *Andrómaca*, *Reso*; de Sófocles: *Ájax* e *Filotetes*.

<sup>5</sup> A *Ilíada* de Homero apresenta a primeira menção literária sobre o herói Filoctetes e a história de sua participação na guerra de Troia. Vê-se: “Os que ocupavam Metone e Taumácia / mantinham também Melibéia e Olizon rugosa, / a eles Filoctetes comandava, bem conhecedor do arco, / com sete naus. E cinquenta remadores em cada / embarcaram, bem conhecedores de combater com a força do arco. / Mas ele foi deixado numa ilha por sofrer dores fortíssimas, / na sagrada Lemnos, ali o deixaram os filhos dos Aqueus / sofrendo com uma úlcera perversa de uma serpente d’água. / Lá ele ficou aflito, mas logo ia ser lembrado / pelos Argivos junto às naus o rei Filoctetes” (Hom. *Il.* IV. vv. 716–725). Na *Odisseia*, há duas breves passagens sobre Filoctetes. Na primeira, quem fala é o velho Nestor a Telêmaco, “Dizem que voltaram bem os Mirmidões que lutam com a lança, / aos quais conduziu o brilhante filho de Aquiles magnânimo, / e, também a Filoctetes, o filho esplêndido de Peante” (Hom. *Od.* III. vv. 188–190). A segunda menção a Filoctetes na *Odisseia* está em uma fala de Odisseu no país dos feácios, na qual diz que Filoctetes é o único que lhe supera na arte do arco: “O único que me superava no arco era Filoctetes / em território dos troianos, quando nós, Aqueus, atirávamos flechas” (Hom. *Od.* VIII. vv. 219–220).

<sup>6</sup> Usar o conceito de personagem em referência ao teatro grego é temerário. Quando feito, deve-se estar atento à questão, para que não se guie por algum tipo de psicologismo desconhecido pelos próprios gregos. A tragédia grega não conheceu aquilo que modernamente entendemos por personagem, do mesmo modo que a sociedade grega não dispunha da ideia de um “eu” interiorizado e de acesso restrito ao próprio indivíduo. Fruto da sociabilidade burguesa, o teatro moderno comprehende os personagens como construções psicológicas internas e com valores densamente interiorizados.

<sup>7</sup> Tal característica do drama *Filotetes* indicaria que a peça está focada em temas que dizem respeito mais propriamente à vida política e pública dos cidadãos. Uma vez que a presença de personagens femininas em outros dramas traria à cena temas do âmbito privado. O contexto de guerra que subjaz a peça contribui nessa argumentação (Santos, 2008, p. 29).

<sup>8</sup> No mito, o arco e flechas de Héracles foram dados pelo deus Apolo.

<sup>9</sup> Em uma variação do mito, a ferida no pé de Filoctetes se deu por outro motivo: o herói teria revelado o lugar onde Héracles estava enterrado, informação que deveria ser interdita, e por isso foi punido com uma chaga em um dos pés (Grimal, 2000, p. 172).

o arco e as flechas — armas invencíveis — para permitir sua sobrevivência pela caça de animais selvagens.

Enquanto isso, diante das resistentes muralhas de Ílion, os gregos amargam por uma década a não vitória sobre Príamo, Heitor, Páris e seus exércitos. É quando, por revelação oracular, os aqueus tomam ciência de que Troia cairá sob a condição de Filoctetes se encontrar novamente entre as hostes argivas. Sabendo disso, Odisseu toma a frente na missão de “resgatar” Filoctetes. Mas sabe que não pode fazê-lo pessoalmente, uma vez que foi um dos algozes do desterro de Filoctetes. Assim, a fim de lograr sucesso, convoca o jovem filho de Aquiles, Neoptólemo, que não conhecera seu pai e nem mesmo — devido à juventude — fez parte da primeira expedição a Troia, mas que tem como função convencer Filoctetes a se juntar às fileiras gregas. O drama *Filoctetes* começa quando Odisseu e Neoptólemo aportam e colocam os pés no solo de Lemnos.

### Selvageria, doença, alimentação e solidão

Como já mencionado, o drama *Filoctetes* começa com o desembarque de Odisseu e Neoptólemo na ilha de Lemnos. O rei de Ítaca tem a primeira fala da peça, e começa justamente por uma descrição do território. Odisseu diz:

**Od.** ὀκτὴ μὲν ἥδε τῆς περιρρύτου χθονὸς  
Λήμνου, βροτοῖς ἄστιππος οὐδ' οἰκουμένη [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 1–2).

**Od.** Este é o cabo da terra cercado pelo mar,  
Lemnos, por mortais não pisado nem habitado [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 1–2)<sup>10</sup>.

Os primeiros dois versos do drama — de forma sintética, mas muito intensa — já dizem tudo sobre a ilha. Lemnos não é apenas isolada por ter o mar ao seu redor. É um local onde humanos não vão, não circulam. Assim, muito menos — em Lemnos — há habitações humanas, sem casas, sem sociabilidade. Não há mortais (*βροτοί*), em Lemnos, a única exceção é Filoctetes, que lá vive abandonado e em condição precária.

Em termos de habitação, em Lemnos o que mais se aproxima de tal condição é o habitáculo de Filoctetes, que Odisseu chama de δίστομος πέτρα [dístomos pétra] (v. 16), “rocha de boca díplice”. Por sua vez, Neoptólemo fala que o local onde sobrevive Filoctetes é um espaço vazio de homens:

**Ne.** ὁρῶ κενὴν οἴκησιν ἀνθρώπων δίχα  
(Soph. *Phil.* v. 31).

<sup>10</sup> As traduções do *Filoctetes* são de Fernando Brando dos Santos (2008).

**Ne.** Vejo vazio o habitáculo, sem homens  
(Soph. *Phil.* v. 31).

O breve verso de Neoptólemo denota a solidão de Filoctetes, que vive sem um elemento caro à concepção de vida civilizada do ponto de vista grego: o convívio com seus iguais. Também, o local em que habita Filoctetes é descrito como um deserto, ἐρῆμος [erēmos] (Soph. *Phil.* v. 34). O termo ἐρῆμος não designa apenas um local materialmente deserto, mas, também, o próprio estado de isolamento e desolamento vivido por alguém.

Neoptólemo descreve, ainda, como é caracterizado o precário habitáculo de Filoctetes. Dessa descrição, é possível destacar que há:

**Ne.** αὐτόξυλόν γ' ἔκπωμα, φλαυρουργοῦ τινος  
τεχνήματ' ἀνδρός, καὶ πυρεῖ' ὄμοῦ τάδε  
(Soph. *Phil.* vv. 35–36).

**Ne.** Uma taça de madeira maciça, obra de algum  
artesão medíocre e, junto, esses gravetos  
(Soph. *Phil.* vv. 35–36).

Neoptólemo, ao se referir à precariedade do que se encontra no “lar” de Filoctetes, faz o texto explicitar a condição de abandono na qual vive o herói. Entre os versos 135 e 143, o coro deixa claro que Neoptólemo se tornou o detentor da autoridade e se coloca sob suas ordens. Ou seja, quando Odisseu se retira, deixa com o jovem toda a esperança de chegar a bom termo com sua artimanha. Em relação às colocações do coro, Neoptólemo responde:

**Ne.** νῦν μέν, ἵσως γὰρ τόπον ἐσχατιαῖς  
προσιδεῖν ἐθέλεις ὄντινα κεῖται,  
δέρκου θαρσῶν· ὅπόταν δὲ μόλῃ  
δεινὸς ὁδίτης, τῶνδ' οὐκ μελάθρων  
πρὸς ἐμὴν αἱὲ χεῖρα προχωρῶν  
πειρῶ τὸ παρὸν θεραπεύειν  
(Soph. *Phil.* vv. 144–149).

**Ne.** Porém — pois talvez queiras ver  
o lugar nos extremos em que ele jaz —,  
coragem, olha! Mas quando vier  
o terrível caminhante, fora da caverna,  
pelas minhas mãos te orientando  
tenta no momento oportuno ajudar-me  
(Soph. *Phil.* vv. 144–149).

Veja-se o primeiro verso da citação, no qual Neoptólemo classifica como ἐσχατιά (ἐσχατιᾶς [eskhatiaῖς], v. 144) a extremidade em que vive Filoctetes, afastado de tudo e todos, não apenas geográfica, mas cultural e socialmente. Isso indica que o peso dessas palavras certamente se fazia sensível, uma vez que no pensamento grego a questão do centro e centralidade era algo fundamental<sup>11</sup>. A palavra ἐσχατιά se relaciona com o verbo ἐσχατάω [eskhataō], que significa estar nas margens ou extremidade. No entanto, o mesmo verbo possui o sentido de “ser considerado em último lugar”, “desprezado”. Assim, o substantivo ἐσχατος [éskhatos], quando usado em referência a uma pessoa traz a acepção de mais baixa condição moral e social. Não sendo o bastante, também Neoptólemo faz uso do verbo κεῖμαι (κεῖται [keítai], v. 145), que quer dizer “deitar-se”, ou “estar em repouso”, para declarar a forma pela qual ele [Filotetes] habita tais confins. O verbo também traz o sentido de deitar-se por estar ferido ou doente, e do mesmo modo é usado para descrever a posição física de cadáveres. Por fim, chamo a atenção ao uso de δεινός [deinós] (v. 147), palavra complexa que transmite um sentimento de pavor, maravilhamento e espanto: reações que a condição de Filoctetes causa.

Está-se reforçando aquilo que se sabe desde o começo do drama: Filoctetes sobrevive em uma condição de elevada precariedade. Recorde-se o segundo verso do drama quando Odisseu coloca que Filoctetes vive em um lugar nunca pisado e nem mesmo habitado por mortais (v. 2). O arqueiro, ferido e abandonado, não habita uma casa, mas uma rocha: πετρίνης κοίτης [petrínēs koítēs] (v. 160). Melhor dizendo, um leito rochoso.

Neoptólemo indica ao coro que Filoctetes deve estar alhures pois tem necessidade de alimentos. E sua condição é descrita como miserável, pelo uso do adjetivo στυγερός [stygerós] (v. 167), que também carrega o sentido de “odioso”, “detestável” ou “abominável”. O coro segue, e explicita o estado de solidão de Filoctetes, sempre sozinho, μόνος ἀεί [mónos aeí] e miserável, δύστανος [dýstanos] (v. 172; v. 183). Ainda o coro expressa algo que marca Filoctetes, desde o mito homérico, sua chaga e doença. Filoctetes possui uma víosaς ἀγρία (νόσον ἀγρίαν [nósos agrían], v. 173), uma doença selvagem. Sófocles saberá se apropriar desse dado na construção do estado de selvageria no qual vive Filoctetes.

A entrada de Filoctetes em cena é antecipada pela terceira antístrofe, onde o coro fala que o herói se aproxima com gritos de dor e lamentações.

**Co. φροντίδας νέας.**

ώς οὐκ ἔξεδρος, ἀλλ’ ἐντοπος ἀνήρ,  
οὐ μολπὰν σύριγγος ἔχων,  
ώς ποιμὴν ἀγροβότας, ἀλλ’ ἡ που πταίων ὑπ’ ἀνάγκας  
βοῶ τηλωπὸν ιώάν,

<sup>11</sup> Sobre isso, ver os estudos de Jean Pierre Vernant sobre a *Héstia koiné* em *Mito e pensamento entre os gregos: ensaios de psicologia histórica* (2005).

ἢ ναὸς ἄξενον αὐγάζων ὅρμον· προβοῦ γὰρ αἴλινον  
(Soph. *Phil.* vv. 210–218).

**Co.** Renovadas preocupações;  
porque não fora, mas o homem está nesse local,  
não com canto de flauta  
como um pastor agreste,  
mas ou por ter caído em algum lugar forçosamente  
grita um apelo ao longe,  
ou por avistar o porto inóspito  
com naus, pois grita lamuriosamente  
(Soph. *Phil.* vv. 210–218).

O coro antecipa a entrada de Filoctetes. O homem solitário é anunciado como alguém que grita (*βοῆ* [*boái*]), que produz um sonoro choro (*ἰωάν* [*iōán*], v. 209). Também o grito de Filoctetes é adjetivado por *αἴλινον* [*aílinon*] (v. 218), ou seja, um grito de dor, que também pode ser compreendido como grito fúnebre ritual. Filoctetes entra em cena, vendo aqueles que aportam em Lemnos. O homem doente diz:

**Fil.** ιὼ ξένοι,  
τίνες ποτ’ ἐς γῆν τήνδε κάκ ποίας πάτρας  
κατέσχετ’ οὔτ’ εὔρημον οὔτ’ οἰκουμένην;  
(Soph. *Phil.* vv. 219–221).

**Fil.** Ai, estrangeiros!  
Quem sois que a esta terra, sem bom porto  
nem habitada, aportastes com remo?  
(Soph. *Phil.* vv. 219–221).

As primeiras palavras de Filoctetes saúdam aqueles que considera estrangeiros: Neoptólemo e o coro (v. 219). Do mesmo modo, Filoctetes reconhece que Lemnos é terra não habitada, οὔτ’ οἰκουμένην [*oút’ oikouménēn*] (v. 221) e, sem esperar muito, passa a inquirir os recém chegados:

**Fil.** Ποίας ἀν̄ ὑμᾶς πατρίδος ἢ γένους ποτὲ  
τύχοιμ’ ἀν̄ εἰπών; Σχῆμα μὲν γὰρ Ἑλλάδος  
στολῆς ὑπάρχει προσφιλεστάτης ἔμοι·  
φωνῆς δ’ ἀκοῦσαι βούλομαι· καὶ μὴ μ’ ὕκνῳ  
δείσαντες ἐκπλαγῆτ’ ἀπηγριωμένον,  
ἀλλ’ οἰκτίσαντες ἄνδρα δύστηνον, μόνον,  
ἔρημον ὥδε κάφιλον κακούμενον,  
φωνήσατ’, εἴπερ ως φίλοι προστίκετε  
(Soph. *Phil.* vv. 222–229).

**Fil.** De qual país ou estirpe eu acertaria  
dizer que vós sois? Na verdade, o aspecto do traje  
é da Hélade, o mais agradável para mim.  
Mas vossa voz desejo ouvir. E por hesitação  
temendo, não vos assusteis comigo asselvajado,  
mas apiedando-vos por um homem infeliz, só,  
desertado e tão sem amigos que vos chama;  
respondei, se é que como amigos chegastes  
(Soph. *Phil.* vv. 222–229).

Está bem patente que Filoctetes reconhece que sua condição é classificada como repulsiva (Gemelli, 2012, p. 27). Vê-se que nos três primeiros versos da citação, Filoctetes fala com tom de esperança e desejo sobre elementos que evocam o mundo grego (vv. 222–224). A questão de sua própria selvageria também está presente na fala, quando o herói utiliza o verbo ἀπαγριόμαι [*apagriómai*] para descrever a si mesmo (v. 226). De igual forma, a solidão também é um traço que Filoctetes ressalta, pelo uso de ἐρῆμος (vv. 227–228). Nessa passagem é possível notar que para Filoctetes toda a sua condição de abandono e asselvajamento é potencializada por estar privado de amizades, sendo um ἄφιλος [*áphilos*] (v. 228). Recuperando as reflexões de Moses Finley — fundadas em premissas estabelecidas por Malinowski, Mauss, Gernet e Karl Polanyi — em seu *O Mundo de Ulisses* (1986), o tema da amizade tem forte relevância na sociedade grega antiga. Formam-se laços e redes de relações sociais que são o próprio tecido das comunidades culturais e políticas que se fundamentam no costume, ou em sociedades em que a lei despersonalizada ainda está em sedimentação.

A condição de Filoctetes permite pensar em algumas linhas de Philippe Borgeaud, que coloca:

O rústico, o primitivo, o mal educado, o campónio, o selvagem, o bestial, são outras tantas figuras que obcecaram e fascinam o imaginário dos Gregos. Figuras importantes na medida em que ocupam, nesse imaginário, um lugar de onde os inventores da *paideia* se comprazem em reflectir sobre as condições de emergência de um equilíbrio de civilização. O rústico interessa à cidade, na medida em que se vê de repente situado no centro da reflexão grega sobre a origem da cultura (Borgeaud, 1993, p. 133).

Filotetes, estando alheio a tudo isso, é um tipo de morto social. Assim, na passagem citada do *Filotetes*:

[...] busca assegurar sua interação com os estranhos, condição *sine qua non* para a resolução de seus problemas e para seu resgate. O procedimento inicial de Filoctetes é tentar inspirar piedade nos homens que encontra atribuindo a si mesmo predicados, tentando estabelecer o reconhecimento de sua condição de penúria como condicionante da vinculação, isto é, nos termos de Filoctetes, basta que os recém-chegados não fujam para que se crie uma relação mínima com o desterrado (Gemelli, 2012, pp. 27–28).

O Filoctetes que apresenta a si mesmo parece muito diferente daquilo que Odisseu descrevera a Neoptólemo. Aqui, o arqueiro se aproxima de modo gentil, não parece nada com o tipo de herói arcaico cheio de fúria, ou animal selvagem. De portador dos arcos e das flechas invencíveis de Héracles, vê-se Filoctetes em estado lastimável. Após Filoctetes entrar em contato com Neoptólemo, após anos de solidão poder falar com alguém, o arqueiro diz:

**Fil.** Ὡ φίλτατον φώνημα· φεῦ τὸ καὶ λαβεῖν  
πρόσφεγμα τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἐν χρόνῳ μακρῷ.  
Τίς σ', ὡ τέκνον, προσέσχε, τίς προσήγαγεν  
χρεία; Τίς ὄρμή; Τίς ἀνέμων ὁ φίλτατος;  
Γέγωνέ μοι πᾶν τοῦθ', ὅπως εἰδῶ τίς εἴ  
(Soph. *Phil.* vv. 234–238).

**Fil.** Ó caríssimo som! Ah ao menos ouvir  
a saudação de tal homem após tanto tempo!  
Qual, ó filho, qual necessidade te fez aproximar,  
qual te dirigiu? Que impulso? Qual dos ventos é o mais querido?  
Anuncia-me tudo isso a fim de que saiba quem és  
(Soph. *Phil.* vv. 234–238).

Note-se que a palavra possui o radical “φιλ-” que ecoam o próprio nome de Filoctetes (v. 234; v. 237). Para Mary Blundell, esse momento demarca a propensão de Filoctetes à lealdade e à amizade (Blundell, 1991, p. 195). A contradição se torna aparente, uma vez que de Filoctetes é retirada toda a possibilidade de realizar aquilo que seu próprio nome preconiza. Nesse primeiro diálogo entre Neoptólemo e Filoctetes, destaca-se, para os fins deste artigo, o desespero de Filoctetes em saber que seu nome, ou mesmo suas desgraças, passam por completos desconhecidos no mundo grego:

**Fil.** ὥ πόλλα' ἐγὼ μοχθηρός, ὥ πικρὸς θεοῖς,  
οὐ μηδὲ κληδῶν ὥδ' ἔχοντος οἴκαδε  
μηδ' Ἐλλάδος γῆς μηδαμοῦ διῆλθε που.  
ἀλλ' οἱ μὲν ἐκβαλόντες ἀνοσίως ἐμὲ  
γελῶσι σῖγ' ἔχοντες, ή δ' ἐμὴ νόσος

ἀεὶ τέθηλε κάπι μεῖζον ἔρχεται  
(Soph. *Phil.* vv. 254–259).

**Fil.** Ó como sou desgraçado, amargo aos deuses!  
O rumor de meu estado nem a casa  
nem a qualquer parte da Hélade chega,  
e os que me rejeitaram criminosamente  
riem-se em silêncio; no entanto, minha doença  
sempre aumenta e piora  
(Soph. *Phil.* vv. 254–259).

Filoctetes lamenta profundamente que seu nome não chegue aos seus antigos companheiros, ao mundo grego de forma geral. Quisera que ao menos o conhecimento de seus infortúnios fosse reconhecido. Filoctetes por duas vezes usa o termo *κλέος* (v. 251; v. 255) para designar a condição em que se encontra e que ninguém tem ciência na Hélade (v. 257). O *κλέος* a um só tempo significa “rumor” mas também aquela “fama” almejada pelos heróis do tipo arcaico-aristocrático. Os discursos, as palavras em complementaridade com a ação, definem, no mundo grego, seja no período arcaico como no clássico, a estrutura de reconhecimento social dos sujeitos que compõem o quadro de determinada sociedade. O *κλέος* é uma forma de recompensa que heróis recebem diante de suas façanhas (Redfield, 1994, p. 32). Ainda, deve-se notar que *κλέος* está ligado ao verbo *κλύειν* [*klýein*], que é traduzido por “ouvir falar sobre”, quer dizer, o *κλέος* se concretiza apenas quando há quem o cante e quem o escute (Lunt, 2010, p. 88). Assim, Jan Kott indica, em seu *The Eating of the Gods: an interpretation of greek tragedy* (1974), que Filoctetes é o herói que fora jogado na mais baixa condição que um humano poderia existir (Kott, 1974, p. 169):

Filoctetes foi excluído da comunidade humana, abandonado com um monte de trapos e um punhado de comida. Os marinheiros que durante esses nove longos anos desembarcaram em Lemnos deixaram-lhe novos montes de trapos e restos de disposições. Havia apenas o ancoradouro deserto, o mar vazio. Os gritos que reverberavam nas rochas alcançavam apenas as ondas que batiam contra a costa vazia (Kott, 1974, p. 169).

Filoctetes nos dez anos em que viveu uma existência solitária e adoentada esteve privado da fama que um homem nobre de sua estirpe deveria gozar:

Em uma civilização de caráter agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Porém, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obcecado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kudos*, dois aspectos da glória. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina, instantânea. Os deuses concedem-na a alguns e negam-na a outros.

Ao contrário, *Kléos* é a glória que passa de boca em boca, de geração a geração. Se o *Kudos* descende dos deuses, o *Kléos* ascende até eles. Em nenhum momento o guerreiro pode se sentir como agente, como fonte de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez levada a cabo, toma forma somente através da palavra de louvor. Definitivamente, um homem vale o mesmo que seu *lógos* (Detienne, 1988, p. 19).

A passagem se encerra com Filoctetes dizendo que o resultado é sua doença, que não para de piorar e aqueles que o rejeitaram se comprazem e riem e não se dignificam a lembrar do seu nome e dos seus feitos (vv. 258–259). O pronunciado peso dessa declaração se aloca no uso do adjetivo ἀνόσιος [*anosíos*] (v. 257), que Fernando Brandão dos Santos traduz por “criminosamente”<sup>12</sup>. Porém, ἀνόσιος é um vocábulo que significa “ímpio” ou “profano”, e é usado também para designar um cadáver insepulto, que não recebera os devidos ritos religiosos e funerários. Quer dizer, há uma camada semântica na qual Filoctetes qualifica a si mesmo como um corpo, um cadáver em vida que não recebeu as exéquias próprias de um homem nobre. A condição profana, ἀνόσιος, de Filoctetes também fora objeto de apreciação por parte de Odisseu, no prólogo, quando dizia a Neoptólemo:

Od. νόσῳ καταστάζοντα διαβόρω πόδα·  
ὅτ’ οὔτε λοιβῆς ἡμίν οὔτε θυμάτων  
παρῆν ἐκήλοις προσθιγεῖν, ἀλλ’ ἀγρίαις  
κατεῖχ’ ἀεὶ πᾶν στρατόπεδον δυσφημίαις,  
βιῶν, στενάζων  
(Soph. *Phil.* vv. 7–11).

Od. Ele supurava no pé com uma doença devoradora,  
quando nem de libação nem de sacrifícios  
podíamos, tranquilos, ocupar-nos, mas, com selvagens  
insultos ele enchia sempre todo o acampamento,  
gritando, gemendo  
(Soph. *Phil.* vv. 7–11).

Os versos de Odisseu mostram o grau de precariedade em que Filoctetes é colocado. Vê-se a questão da doença (v. 7) como elemento fundamental na degradação e selvageria de Filoctetes (v. 9). Tornando um ser desagregador, que impede a própria vida coletiva de seus pares (v. 10), o herói narra suas próprias desventuras:

Fil. [...] ὅδ' εἴμι ἐγώ σοι κεῖνος, ὃν κλύεις ἵσως  
τῶν Ἡρακλείων ὄντα δεσπότην ὅπλων,  
ὅ τοῦ Ποίαντος παῖς Φιλοκτήτης, ὃν οἱ  
δισσοὶ στρατηγοὶ χώρες Κεφαλλήνων ἄναξ

<sup>12</sup> No texto, ἀνοσίως [*anosíos*].

ἔρριψαν αἰσχρῶς ὥδ' ἔρημον, ἀγρίᾳ  
νόσῳ καταφθίνοντα, τῆς ἀνδροφθόρου  
πληγέντ' ἐχίδνης ἀγρίω χαράγματι·  
ξὺν ἦ μ' ἐκεῖνοι, παῖ, προθέντες ἐνθάδε  
ῷχοντ' ἔρημον [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 261–268).

**Fil.** [...] eu sou este mesmo do qual talvez ouviste falar  
ser o senhor das armas de Héracles,  
o filho de Péas, Filoctetes, a quem os  
dois generais e o rei dos Cefalênios  
lançaram vergonhosamente aqui desertado,  
atingido por selvagem mordida de uma serpente homicida,  
morrendo com uma doença selvagem,  
com a qual eles, filho, abandonando-me neste lugar  
sozinho [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 261–268).

Novamente, as imagens de deserto, doença e selvageria dão o tom fundamental da fala de Filoctetes. O arqueiro está privado de tudo. Filoctetes encontra em Lemnos apenas muito sofrimento (Soph. *Phil.* vv. 233–235). Segue:

**Fil.** ὁ μὲν χρόνος δὴ διὰ χρόνου προύβαινέ μοι,  
κἄδει τι βαιᾶ τῇδ' ὑπὸ στέγῃ μόνον  
διακονεῖσθαι. Γαστρὶ μὲν τὰ σύμφορα  
τόξον τόδ' ἐξηύρισκε, τὰς ὑποπτέρους  
βάλλον πελείας· πρὸς δὲ τοῦθ', ὁ μοι βάλοι  
νευροσπαδής ἄτρακτος, αὐτὸς ἀν τάλας  
εἴλυσμην, δύστηνον ἐξέλκων πόδα,  
πρὸς τοῦτ' ἄν  
(Soph. *Phil.* vv. 286–293).

**Fil.** Dia após dia, o tempo passava,  
e precisava sozinho, sob este pequeno teto, providenciar  
algo. O que me convém ao estômago  
este arco encontrava, atingindo  
as aladas pompas; depois, o que atingia  
a flecha esticada, eu mesmo, infeliz,  
rastejava, arrastando o miserável pé,  
até ele  
(Soph. *Phil.* vv. 286–293).

É interessante o fato de Filoctetes se colocar como um caçador, dessa forma conseguindo sobreviver, uma vez que no imaginário<sup>13</sup> grego, “o contacto com a natureza selvagem é vivida pelos Gregos por ocasião da caça” (Vidal-Naquet, 1988, p. 79). Em outras palavras, também por essa atividade Filoctetes aparece como elemento suspenso da vida civilizada.

Vê-se na passagem que a questão da alimentação (v. 288) é um tema fundamental a Filoctetes e sua dificuldade nesse aspecto constitui um importante ponto na construção poética de sua imagem como ser asselvajado que vive entre a humanidade e a animalidade. Como indica Fernando Brandão dos Santos, sobre a condição de Filoctetes:

O *Filoctetes* de Sófocles, numa primeira leitura, impressiona pela subcondição de vida de seu herói principal. Não é muito comum na tragédia ática do século V a.C. a aparição de personagens famintas, sedentas ou mal vestidas (Santos, 1991, p. 89).

Em relação à passagem do *Filoctetes* citada anteriormente, remete-se a outros momentos do drama no qual a alimentação do arqueiro é referida, no grego, pelo uso de φορβή [phorbe] (Soph. *Phil.* v. 162; v. 708). O termo φορβή é comumente traduzido por “alimento”, no entanto, “[...] é em sua primeira acepção, não o alimento de forma geral, que se serve aos homens, mas a alimentação que se dá a animais: pasto, por assim dizer” (Santos, 1991, p. 94). Também o coro canta a destruição e o asselvajamento de Filoctetes usando φορβή no que se refere ao tipo de alimento do arqueiro.

Co. [...] οὐ φορβὰν ἴερᾶς γᾶς σπόρον, οὐκ ἄλλων  
αἴρων τῶν νεμόμεσθ' ἀνέρες ἀλφησταί,  
πλὴν ἐξ ὠκυβόλων εἴ ποτε τόξων  
πτανοῖς ιοῖς ἀνύσειε γαστρὶ φορβάν.  
ὦ μελέα ψυχά,  
ὅς μηδ' οἰνοχύτου πώματος ἥσθη δεκέτει χρόνῳ [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 707–711).

Co. [...] não colhe a semente de alimento da sagrada terra, nem outras  
das que nos servimos, homens comedores de pão,  
a não ser se, alguma vez, através do arco  
com aladas setas atingisse o alimento para a boca,  
ó triste vida,  
ele que com uma taça de vinho não se alegra em dez anos [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 707–711).

<sup>13</sup> No que diz respeito ao conceito de imaginário, parto de uma definição dada por Sandra Jatahy Pesavento, que comprehende o imaginário como, “[...] um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo” (Pesavento, 2009, p. 43). A referência é de que se trata de um sistema de representações coletivas tanto como de que se trata da construção de um mundo paralelo de sinais de que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica. Nesse sentido, coaduno as ideias de Bronislaw Baczko, que atribui ao imaginário características de historicidade e abrangência. Tal construção de sentidos se expressa, por exemplo, em discursos, práticas, ritos e performances, edificando identidade e exclusões. Faz hierarquizar, classificar, dividir e mesmo amalgamar (Baczko, 1991, p. 245).

Aqui a oposição entre o selvagem e o civilizado é colocada de forma mais clara, para além de novamente usar φορβή para informar que Filoctetes se alimenta tal qual um animal. Mas chamo a atenção ao segundo verso da passagem citada, à utilização de ἀνέρες ἀλφησταί [*anéres alphēstai*] (v. 708), que é traduzido como “homens comedores de pão”. O vocábulo ἀλφηστής, que detém o sentido de “o que se alimenta de pão” possui uma acepção mais ampla, ou seja, falar em ἀνέρες ἀλφησταί é referir aqueles que são civilizados e industriosos. Que não se olvide que, “o homem é, bem entendido, o homem grego, ‘o que come pão’” (Vidal-Naquet, 1988, p. 78). Vê-se aqui que Filoctetes não está apenas retirado do mundo, no sentido de habitar uma extremidade — ἐσχατιά —, mas vive uma realidade material, social e simbólica que lhe arranca a humanidade e os valores e práticas do mundo considerado civilizado. Segundo Pierre Vidal-Naquet, “[...] Filoctetes aparece como inteiramente estranho ao mundo dos campos cultivados [...]” (Vidal-Naquet, 2014, p. 235). Fernando Brandão dos Santos prefere falar de Filoctetes em termos de carência, e não estranheza, sendo legado ao herói uma morte cívica (Santos, 1991, p. 90). Assim:

A etimologia de *alphestés* aponta para duas acepções. Uma vinda, do verbo *alpháno*, ganhar, obter e daí fornecer, associado ao termo latino *labor*. A outra, vinda de *álphi*, pão (farinha de cevada *álphiton*) mais o verbo *édo*, comer (da mesma raiz do verbo *edo*, comer). Veja-se que as duas acepções para o termo *alphestés* não prejudicam o conjunto semântico dos versos, porque em ambas há ideia de trabalho e alimento (Santos, 1991, pp. 94–95).

A última passagem do *Filoctetes* que foi citada acima recorda um passo de Homero, mais especificamente da Odisseia. Observe-se:

Aí dormia um homem monstruoso, que sozinho apascentava  
os seus rebanhos, à distância, sem conviver com ninguém:  
mantinha-se afastado de todos e não obedecia a lei alguma.  
Fora criado assim: um monstro medonho. Não se  
Assemelhava a quem se alimente de pão [...]  
Pois de repente o meu espírito orgulhoso  
pressentiu que encontrariamos um homem vestido de grande  
violência, selvagem, desconhecedor de leis e de justiça  
(Hom. *Od.*, vv. 187–215).

Trata-se de uma passagem que fala do ciclope Polifemo. E percebe-se uma série de semelhanças entre Filoctetes e Polifemo. Assim como Filoctetes, Polifemo vive só, não há convivência, não há o consumo do pão, símbolo de uma vida civilizada. E, também, como mais uma aproximação entre Filoctetes e Polifemo, ambos são descritos como selvagens — ἄγριος. O

final da passagem traz outro ponto que marca a selvageria comum ao ciclope e ao herói de Lemnos: a ausência de leis e justiça. Como indica Santos:

E ao ser afastado do convívio de seus iguais, os *ándres*, homens-cidadãos-guerreiros, é afastado da vida cívica e de tudo o que ela acarreta. Munido apenas com o arco que herdara de Héracles [...] leva por dez anos uma vida semelhante a um caçador primitivo [...]. A primitividade do modo de vida levado por Filoctetes tem como contraponto a própria concepção de um modo de vida político, isto é, tem como referência a vida de um cidadão na pólis do século V a. C. (Santos, 1991, pp. 92–93).

Vê-se aqui o que Patricia Elizabeth Easterling chama de “anacronismo da tragédia grega”, ou seja, a tragédia enquanto espaço simbólico e material desempenha a função de filtrar o passado arcaico-aristocrático a partir de variáveis e ideias-força consubstanciais ao momento contemporâneo dos tragediógrafos (Easterling, 1985, p. 2). Filoctetes possui a falta, carências de elementos que compõem as práticas e o imaginário de uma vida civilizada. E “[...] por acentuar seu modo de vida precário, sua marginalidade diante da comunidade guerreira, explicita qual seria seu oposto” (Santos, 1991, p. 94). Nesse sentido, Filoctetes habita o mundo-invertido daquele considerado humano e civilizado. De acordo com François Hartog o espaço civilizado é:

Cultivado, esse espaço é também socializado. O homem não se encontra nele, via de regra, nem só, nem isolado. Inscreve-se numa genealogia: é membro de um *oikos* que é, ao mesmo tempo, uma residência, um sistema familiar e uma estrutura de poder; pertence a uma comunidade (*démos*, *pólis*, *ásty*). Vive, de preferência, numa “cidade” (Hartog, 2004, p. 34).

Sobre Filoctetes, Charles Segal coloca:

[...] carente de pão, ele está despojado do item mais distintivo da dieta civilizada e do signo básico da generosidade da terra, em si mesmo divina ou “sagrada”. Carente de vinho ele não tem os meios de realizar a mais simples oferenda aos deuses (Segal, 1999, p. 292).

Assim, Segal, na passagem acima, chama a atenção para o valor da terra cultivável, a *χώρα* [*khória*] em oposição a *ἄγριος*, ou seja, ao espaço selvagem, não dominado pelo humano<sup>14</sup>. O habitat de Filoctetes é:

[...] não cultivado, desprovido de sociabilidade, isolado e sem limites determinados. Nada de trigo, nada de pão, o que torna difícil ingerir comidas de homens, mas

<sup>14</sup> Em certa medida, na cultura grega o humano tem sua existência marcada pelo trabalho do cultivo agrícola, pois fora “[...] excluído dos tempos divinos da idade do ouro [...]” (Vidal-Naquet, 1988, p. 78).

também honrar os deuses como convém, através de sacrifícios que eles possam acolher (Hartog, 2004, p. 35).

A questão do afastamento de Filoctetes em relação ao mundo das terras cultiváveis é fundamental em uma cultura e imaginário que considera a terra, em toda a sua generosidade, uma deusa-mãe: mãe do próprio senhor do Olimpo, Zeus<sup>15</sup>. A falta de vinho na vida de Filoctetes também é uma marca de sua condição selvagem e inumana, ou mesmo contra humana. Segundo Marcel Detienne em seu *Dioniso a céu aberto* (1988):

O vinho bem temperado inaugura o gênero de vida “cultivada”, da mesma forma que a comida à base do trigo moído de Deméter se introduz em campos e aldeias. É também, e sob a proteção de uma e de outra divindade, o início de uma arte de viver cuja regra se reparte entre a reflexão dietética, as práticas culinárias e o saber médico (Detienne, 1988, p. 68).

Os marcadores da vida civilizada estão ausentes para Filoctetes. O vinho e o pão também evocam a questão da participação do cidadão na vida religiosa, algo fundamental à condição de cidadania e civilidade (Detienne; Sissa, 1990, p. 175). É a “[...] participação nos rituais públicos que, de certa forma, confere ao cidadão toda a sua identidade” (Santos, 1991, p. 95).

Recorde-se que, ao ser descartado pelos próprios gregos, Filoctetes também se encontra desprovido de qualquer tipo de função ou cargo militar. Sem dúvidas que essa questão ganha grande significado ao ser considerado o contexto de produção do drama *Filoctetes*, uma vez que o V século AEC marca, em Atenas, a ascensão do cidadão-soldado, do hoplita. Filoctetes está alijado de seu dever/direito de participar da defesa de sua comunidade. O processo de assentamento da formação hoplita remete ao período entre 700 e 650 AEC. O próprio surgimento da falange hoplita deve ser considerado junto à emergência da *pólis* enquanto comunidade de cidadãos e à necessidade de sua defesa (Souza, 1988, p. 28). Assim, passa a existir uma sensível identificação entre *pólis* e exército-cidadão. Dessa forma:

Ao contrário do hoplita, Filoctetes, em Lemnos, não tem posto nenhum, nenhuma função militar na hierarquia dos guerreiros. De posse do arco de um deus, Héracles, usa-o apenas para caçar animais selvagens que saciam a fome. Desta forma, o arco, que, a princípio deveria ser usado como o seu primeiro dono usou, liga-se à necessidade vital de Filoctetes. Privado dele, Filoctetes vê-se privado da própria vida (Santos, 1991, p. 97).

<sup>15</sup> No próprio drama *Filoctetes*, a terra surge nesse aspecto, no canto do coro, “Terra montanhosa nutriz de todos, mãe do próprio Zeus [...]” (Soph. *Phil.* vv. 391–393).

No *Filoctetes* vê-se uma homologia entre o homem solitário e a própria ilha de Lemnos. Como se observa:

**Fil.** φέρ', ὡς τέκνον, νῦν καὶ τὸ τῆς νήσου μάθης.  
Ταύτῃ πελάζει ναυβάτης οὐδεὶς ἔκών·  
οὐ γάρ τις ὄρμος ἔστιν οὐδ' ὅποι πλέων  
ἔξεμπολήσει κέρδος ἢ ξενώσεται.  
Οὐκ ἐνθάδ' οἱ πλοῖ τοῖσι σώφροσιν βροτῶν.  
Τάχ' οὖν τις ἄκων ἔσχε: πολλὰ γὰρ τάδε  
ἐν τῷ μακρῷ γένοιτ' ἀν ἀνθρώπων χρόνῳ·  
οὗτοί μ', ὅταν μόλωσιν, ὡς τέκνον, λόγοις  
ἔλεοῦσι μέν, καὶ πού τι καὶ βορᾶς μέρος  
προσέδοσαν οἰκτίραντες ἢ τίνα στολήν·  
ἔκεινο δ' οὐδείς, ἡνίκ' ἀν μνησθῶ, θέλει,  
σῶσαί μ' ἐς οἴκους, ἀλλ' ἀπόλλυμαι τάλας  
ἔτος τόδ' ἥδη δέκατον ἐν λιμῷ τε καὶ  
κακοῖσι βόσκων τὴν ἀδηφάγον νόσον  
(Soph. *Phil.* vv. 300–313).

**Fil.** Vamos, ó filho, agora também saibas isso sobre a ilha.  
Dela nenhum marinheiro se aproxima de bom grado,  
pois não há nenhum porto, nem aonde navegar  
para fazer comércio ou ser recebido como hóspede.  
Não há aqui os barcos dos mortais de bom senso.  
Talvez, alguém aportasse sem querer, pois  
isso muitas vezes aportasse sem querer, pois  
isso muitas vezes pode acontecer ao longo da vida humana.  
Esses quando vêm, ó filho, nas palavras têm  
piedade de mim, e até, e até um pouco de comida  
dão, comovendo-se, ou alguma roupa;  
mas o que ninguém quer, quando solicitó,  
é levar-me salvo para casa, mas pereço infeliz  
já há dez anos de fome e também  
de sofrimentos apascentando a voraz doença  
(Soph. *Phil.* vv. 300–313).

Fica muito claro que Lemnos é realmente um lugar extremo, um “fim de mundo” (Vidal-Naquet, 2014, p. 131). Como aponta mais uma vez Pierre Vidal-Naquet, em relação ao drama *Filoctetes*, “no conjunto da literatura grega, há poucas evocações tão impressionantes de uma natureza selvagem e de um homem abandonado e asselvajado” (Vidal-Naquet, 2014, p. 131). A passagem também apresenta uma ideia geral sobre a homologia entre a precariedade da ilha de Lemnos e a condição selvagem e doente do Filoctetes. Sobre isso, o coro canta:

**Co.** ἵν' αὐτὸς ἦν πρόσουρος, οὐκ ἔχων βάσιν,  
οὐδέ τιν' ἐγχώρων κακογείτονα,  
παρ' ὃ στόνον ἀντίτυπον βαρυβρῶτ' ἀποκλαύσειν αἴματηρόν·  
ὅς τὰν θερμοτάταν αἰμάδα κηκιομέναν ἐλκέων  
ἐνθήρου ποδὸς ἡπίοισι  
φύλλοις κατευνάσειν, εἴ τις ἐμπέσοι,  
φορβάδος ἐκ γαίας ἐλών  
(Soph. *Phil.* vv. 692–700).

**Co.** Ali onde estava confinado, não podendo andar,  
sem um habitante vizinho de seus males,  
junto a quem, quando um gemido ressoasse,  
pudesse lamentar a sanguinária que o devora cruelmente,  
nem quem, ao jorrar o ardentíssimo esguicho de sangue  
do pé asselvajado, com ervas benéficas,  
da fértil terra tendo colhido, pudesse aliviá-lo  
se a doença atacasse  
(Soph. *Phil.* vv. 692–700).

O helenista John Jones aponta que nas tragédias tardias de Sófocles, como *Electra*, *Édipo em Colono*, e no próprio *Filoctetes*, há sensível relação de interdependência entre homens — personagens — e espaço. Quer dizer, a questão da localização se faz fundamental na compreensão de tais peças (Jones, 1962, p. 219)<sup>16</sup>. Assim, “há uma identificação simbólica entre o herói e o cenário em que o isolamento e selvageria do lugar revelam e exacerbam a condição de Filoctetes” (Dagios, 2012, p. 109). Para Jones, em *Filoctetes* — em um único personagem — existe uma multiplicidade de solidões e isolamentos: moral-religioso, dramatúrgico, familiar e social (Jones, 1962, p. 218). Para Charles Segal, a ilha — νῆσος [nēsos] — e doença — νόσος [nósos] realizaram seu trabalho, qual seja, o asselvajamento de Filoctetes. Nesse sentido, o *Filoctetes* de Sófocles estabelece uma identificação simbólica e uma afiliação entre espaço/cenário e o herói trágico (Segal, 1999, pp. 322–223). Nesse sentido:

No *Filoctetes*, a relação do homem com a natureza desempenha talvez um papel explícito maior do que em qualquer outra tragédia de Sófocles. Como antes, o mundo natural reage sobre a situação humana. Filoctetes foi abandonado de forma desumana numa ilha deserta. Sófocles faz da ilha, tanto quanto possível, a negação da civilização humana e da sociedade humana. A sua selvageria serve como um teste à capacidade do homem, desprotegido pela sociedade, de sofrer e suportar, de manter a sua humanidade, ao mesmo tempo em que suporta a medida da crueza da natureza (Segal, 1976, p. 38).

<sup>16</sup> Essa relação é explicada por Jones. Nas últimas tragédias de Sófocles observar-se-ia algo como uma forma de relaxamento da tensão dramática e trágica e um inverso aumento da importância da espacialidade (Jones, 1962, pp. 219–220).

A íntima e orgânica relação entre Filoctetes, sua doença, selvageria e a ilha de Lemnos, também esse símbolo da contra civilização, faz dessa tragédia um exemplo contrário ao que Aristóteles escreveria no século IV AEC. Em sua *Poética*, Aristóteles afirma que a cenografia, ou mais precisamente o espetáculo visual — ὄψις [ópsis], é a parte de menor importância e menos própria à tragédia (Arist. *Poet.* 1450b 20)<sup>17</sup>. Também, é Aristóteles que informa que Sófocles teria realizado inovações nesse sentido, criando a σκηνογραφία [*skēnographía*] (Arist. *Poet.* 1449a 20)<sup>18</sup>. Dessa forma:

[...] o que supomos, ou, melhor dizendo, pode-se concluir que o público no século V a.C. deveria usar imaginação, como nós hoje, para compor o espetáculo sugerido pelo texto verbal. Talvez, seja a isso que alude Aristóteles em sua análise das partes do espetáculo trágico (Santos, 1991, p. 162).

Contudo, concordando com Fernando Brandão do Santos, e apesar de o cenário das tragédias não ser de grandes produções, no *Filoctetes* de Sófocles a dimensão espacial é profundamente essencial ao drama. Verdadeiramente integrada à própria ação da peça (Santos, 1991, p. 163). Assim, a ilha de Lemnos, seu ambiente selvagem — ἄγριος —, sua condição de um fim de mundo — ἐσχατιά — em nada lembra as mínimas condições de existência propícias à existência de uma *pólis* — símbolo de uma vida civilizada. A própria morada de Filoctetes em nada evoca uma casa, um οἶκος. Com efeito:

Os únicos indícios de vida humana na ilha não constituem o que o homem grego do século V a.C. entendia por habitação, com espaços divididos segundo as necessidades, os costumes e em cujo centro, sem dúvida, havia um altar, o fogo à deusa Héstia (Santos, 1991, p. 163).

É justamente Filoctetes quem apresenta sua morada a Neoptólemo da seguinte forma:

Fil. ἵωμεν, ὡ̄ παῖ, προσκύσαντε τὴν ἔσω  
ἀοικον εἰσοίκησιν [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 533–534).

<sup>17</sup> A posição de Aristóteles talvez tenha origem no fato de que os tragediógrafos, e também comediógrafos, não tenham tido a preocupação de produzir algum tipo de segundo texto ou paratexto com indicações cenográficas e de disposições cênicas. Quer dizer, não se encontra nada semelhante a indicações de montagem do espetáculo, que contenha marcações sobre as entradas e saídas de atores, de igual forma não se dispõe de documentação coetânea às tragédias que contenham explicações sobre gestos corporais em dadas situações, nem mesmo anotações sobre indumentárias ou sobre a montagem do espetáculo. Assim, “[...] tudo o que temos nas mãos, quando trabalhamos com um texto trágico, é o próprio texto e tudo o que se afirmar a seu respeito, se não estiver ancorado nele, são apenas conjecturas” (Santos, 1991, p. 162).

<sup>18</sup> No entanto, como indicou Henry Baldry, a σκηνογραφία do teatro antigo está muito longe dos elaborados cenários dramáticos modernos, pelo contrário, no caso grego a cenografia não deveria ser mais do que algumas pinturas de fundo (Baldry, 1984, p. 101).

**Fil.** Partamos, ó filho, após termos, os dois, saudado por dentro a inabitável habitação [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 533–534).

A forma de Filoctetes falar da habitação que lhe guardou por dez anos é sintomática: a “inabitável habitação” (v. 534). Para habitação, no texto grego encontra-se εἰσοίκησις, que tem relação com o verbo εἰσοικέω [*eisoikéō*], que possui sentidos como, “admitir alguém no círculo familiar”, “tornar-se familiar”, “tornar-se íntimo de”. Quer dizer, o próprio “lar” de Filoctetes lhe retira a possibilidade da condição de pertencer a qualquer forma de círculo social.

Para Santos, a caracterização cavernosa e agreste de Lemnos e do próprio Filoctetes é uma referência ao mundo subterrâneo, às divindades ctônicas (Santos, 1991, p. 164). Dimensão essa que tensiona os ideais olímpicos que conformam o pensamento políade e isonômico. Isso possibilita relembrar o primeiro verso do drama, quando Odisseu se refere à Lemnos usando χθονός [*khthonós*] (v. 1)<sup>19</sup>. O isolamento de Filoctetes parece ficar cada vez mais demarcado. É o que se percebe em seu diálogo com a própria Lemnos:

**Fil.** Ὡ λιμένες, Ὡ προβλῆτες, Ὡ ξυνουσίαι  
θηρῶν ὄρείων, Ὡ καταρρῶγες πέτραι,  
ὑμῖν τάδ', οὐ γὰρ ἄλλον οἴδ' ὅτῳ λέγω,  
ἀνακλαίομαι παροῦσι τοῖς εἰωθόσιν [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 936–939).

**Fil.** Ó portos, ó promontórios, ó companhia de feras montesas, ó rochas escarpadas, a vós, pois não a quem me dirigir, lamento, a vós que, presentes, habituados a assistir-me [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 936–939).

A passagem abre com uma evocação e exortação aos λιμένες [*liménes*] (v. 936), aos portos, mas também pode assumir um sentido de refúgio e morada segura. Filoctetes fala, mas não há quem possa ser seu interlocutor (v. 938). E sua profunda tristeza, seu choro e lamentos mais dolorosos — ἀνακλαίομαι [*anaklaíomai*]<sup>20</sup> (v. 939) — apenas tem como ouvintes feras e rochas. E isso se adensa ainda mais:

<sup>19</sup> O mundo, a realidade ou a dimensão que pode ser chamada de ctônica e as divindades que se lhe associam, no imaginário grego, segundo Walter Burkert, fazem parte “[...] de um mundo de destruição, de castigos e sofrimentos, ou ainda divindades provedoras, que auxiliam os camponeses na continuidade da vida, ou seja, no florescimento de alimentos, que vêm debaixo da terra” (Burkert, 1993, p. 390). Nesse sentido, as representações sobre o ctonismo grego, de alguma forma, fazem-se presentes na imagem de Filoctetes, e, principalmente, na de Lemnos, um espaço de sofrimentos e destruição, mas que por dez anos, ainda que de forma sensivelmente precária, sustentou e manteve a humanidade de Filoctetes.

<sup>20</sup> Trata-se do verbo κλάω [*kláō*], chorar, sentir profunda tristeza.

**Fil.** Ὡ κοίλας πέτρας γύαλον  
θερμὸν καὶ παγετῶδες, ὡς σ' οὐκ ἔμελλον ἄρ', ὥ τάλας,  
λείψειν οὐδέποτ', ἀλλά μοι καὶ θνήσκοντι συνείσει.  
ώμοι μοί μοι.  
ὥ πληρέστατον αὔλιον  
λύπας τᾶς ἀπ' ἐμοῦ τάλαν [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 1081–1088).

**Fil.** Ó cavidade de rocha oca  
cálida e gélida, pois a ti  
não ia mesmo, ó infeliz,  
deixar jamais, mas a mim  
já moribundo fazes companhia.  
Ai de mim, de mim,  
ó gruta repleta  
de sofrimento vindo de mim, infeliz [...]  
(Soph. *Phil.* vv. 1081–1088).

Assim, como aponta Dagios, “este apelo às feras e à própria natureza de Lemnos ressalta o completo abandono e exclusão em que o herói se encontra, desolado, pendendo para a selvageria quando novamente é desertado pelos homens” (Dagios, 2012, p. 111). De acordo com Bernard Knox, a condição de Filoctetes é aquele tipo de isolamento do herói sofociano: apartado não apenas dos homens, mas dos deuses e do próprio mundo. O isolamento de Filoctetes é absoluto, em sua condição de completo desespero não mais fala com os homens ou com os deuses, mas com a própria paisagem, pois para o herói rejeitado Lemnos é a única entidade que não o trairá (Knox, 1986, p. 33).

A ilha, Lemnos, existe e existia quando da representação do *Filoctetes*. Era posse de Atenas e em nada se parecia com a Lemnos do drama. No entanto, nas tradições míticas Lemnos marca sua presença, e de forma pouco lisonjeira. Dá conta disso uma breve passagem de Homero, quando se diz que Lemnos é a terra dos “Síntios ἀγριόφωνοι” [*agriophónous*, Hom. *Od.* VIII, v. 294], quer dizer, Síntios de fala selvagem. Aqui já está presente o elemento ἀγριός — de selvageria — que é fundamental ao *Filoctetes*. Elemento esse que ao longo do século V AEC é posto no teatro a fim de debater a própria *pólis*. A isso, Fabio Turato chama de “ideologia do selvagem”, e que funciona como

[...] a reafirmação das funções da *pólis* nos anos em que o risco não mais negligenciável da *stasis* reabria, segundo aquele que era o modo típico da cultura “cidadina” de vida e processos históricos, a perspectiva da vida selvagem” (Turato, 1979, p. 88).

Comentando a passagem acima, Dagios coloca, “assim, o tema da *agría* participa de uma discussão da *pólis* e das suas possibilidades em relação aos cidadãos” (Dagios, 2019, p. 54). Uma difundida narrativa envolvendo Lemnos diz respeito à tensão entre selvageria e civilização: trata-se de uma chacina empreendida pelas mulheres da ilha — lemnianas — em relação a seus maridos. Em Lemnos, Afrodite era uma deusa cultuada, no entanto, as mulheres da ilha se recusam a celebrar um dos rituais à deusa. Como punição, Afrodite faz com que as lemnianas sejam dotadas de um odor muito ruim. Isso causou um afastamento de seus maridos, que buscaram resguardo no leito de escravas trácias. Walter Burkert completa:

Isto, por sua vez, enfureceu tanto as mulheres que, numa noite terrível, elas mataram seus maridos e, para completar, toda a população masculina da ilha. Depois disso, Lemnos passou a ser uma comunidade de mulheres sem homens, governada pela rainha virgem Hypsipyle, até o dia em que chegou o navio, o Argo com Jasão (Burkert, 1970, p. 6).

A volta da ordem se dá através do casamento entre argonautas e mulheres lemnianas (Burkert, 1970, p. 8). Dagios nota que Filoctetes partilha com as mulheres de Lemnos o mau odor (Dagios, 2012, p. 55). A palavra usada, tanto no drama sofociano como nas fontes que falam sobre a violência feita pelas lemnianas, é δυσωδία [dysōdía]. Encontra-se em Píndaro uma relação orgânica entre Lemnos e os atos das mulheres daquela ilha (Pind. *Pit.* vv. 252–253)<sup>21</sup>. Ésquilo, na segunda parte de sua *Orestéia*, nas *Coéforas* faz o coro dizer:

**Co.** Dos males, o maior é o de Lemnos,  
conta-se, o povo deplora a torpeza,  
a imagem do terror  
aliás são as paixões dos lêmniros  
(Aesch. *Coef.* vv. 631–633).

A passagem de Ésquilo aponta que dentre os atos de selvageria, Lemnos ocupa posição relevante no imaginário grego. Em Heródoto vê-se Lemnos como terra de violência criminosa. O historiador da Jônia relata que os pelasgos<sup>22</sup>, em Lemnos, atacaram as mulheres atenienses que estavam celebrando ritos religiosos em honra a Ártemis. Essas mulheres acabaram se tornando concubinas dos homens pelasgos e com eles tiveram filhos. Crianças que passaram a ser educadas em costumes atenienses. Isso configurou uma ameaça ao domínio pelasgo em Lemnos. Assim:

<sup>21</sup> Sófocles escreveu uma tragédia chamada *As lemnianas*, que não chegou aos nossos dias.

<sup>22</sup> Em grego, Πελασγός, era um termo usado por alguns autores da Grécia Antiga para se referir a populações que teriam sido ancestrais dos gregos ou que os teriam antecedido na colonização do território onde hoje em dia está a Grécia, “um termo abrangente que englobava qualquer povo antigo, primitivo e, presumivelmente, autóctone no mundo grego.” No geral, “pelasgo” passou a significar, de maneira mais ampla, todos os habitantes autóctones das terras ao redor do mar Egeu, bem como suas culturas.

Os pelasgos resolveram então matar seus filhos nascidos de mulheres atenienses. E fizeram isso, massacrando igualmente as mães desses meninos. Por causa desse crime e de um mais antigo que as mulheres de Lemnos haviam cometido ao assassinar seus maridos na época de Toas, todos os atos de crueldade são chamados habitualmente de “atos lêmnios” na Hélade. Em seguida ao assassinio pelos pelasgos de seus próprios filhos e de suas mulheres, suas terras não produziam mais colheitas, suas mulheres não tinham mais filhos nem seus rebanhos não tinham crias como antes (Hdt. VI. 138–139).

Em Heródoto se observa o uso de ἔργα λήμνια [érγα lémnia] — atos lêmnios — para definir todo o peso da precariedade e sentido de selvageria que Lemnos evoca. Georges Dumézil relembra que à altura do século V e IV AEC circulava a fórmula λήμνια κακά [lémnia kaká] para adjetivar qualquer ação ou acontecimento reprovável (Dumézil, 1924, p. 9). Charles Segal recorda que tantos os chamados crimes das mulheres lemnianas como o morticínio produzido pelos pelasgos abriu via à esterilidade e à destruição da civilização na ilha, deixando-a infértil (Segal, 1999, p. 307).

Segundo Walter Burkert, no período clássico na ilha havia rituais e festivais que retomavam as narrativas referentes a Lemnos, nos quais as mulheres a partir do uso de ervas com fortíssimo cheiro eram apartadas dos habitantes masculinos. Isso funcionava como símbolo de suspensão da vida civilizada (Burkert, 1970, p. 7). Assim não é apenas em Sófocles que Lemnos possui esse aspecto de distanciamento geográfico e simbólico do mundo civilizado, muito bem expresso no termo já visto: ἐσχατιά, espaço extremo, zona inculta, que, como indica Phillippe Borgeaud, é próprio ao bárbaro, ao estrangeiro, ao selvagem (Borgeaud, 1993, p. 136).

Essas reflexões retomam a imagem de Filoctetes e Lemnos como ἄγριος no drama de Sófocles: ambiente e homem selvagens, ferozes, irascíveis. Filoctetes, em Lemnos, se comunica com animais ferinos, pois se comporta como tal. Nesse sentido, o próprio termo ἄγριος não parece gratuito. Segundo um estudo de Pierre Chantraine, ἄγριος se assimila — foneticamente — com o vocabulário da caça, no qual se encontra palavras como ἀγρῷ [agró] — apanhar, caçar — e ἄγρα [ágra] — a caça, animais caçados (Chantraine, 1956, pp. 34–35). Relembre-se que no prólogo Neoptólemo, quando em vias de aceitar aceder ao plano de Odisseu, afirma que Filoctetes deve ser caçado (v. 116)<sup>23</sup>.

Hefesto é um deus próprio à Lemnos, onde havia uma cidade chamada Heféstias (Hdt. VI. 140)<sup>24</sup>. Na *Ilíada* de Homero há uma importante indicação sobre a relação entre Hefesto e Lemnos. Foi na ilha que os síntias cuidaram de Hefesto quando esse caiu do Olimpo (Hom. *Il.* I. v. 594).

<sup>23</sup> O verbo usado por Neoptólemo é θηρατέ [*thēraté*]. Ligado ao conceito de θήρα [*thēra*], que significa o objeto de uma caça. Também está no mesmo campo semântico de θηρός [*thērós*]: animal selvagem. Termos que no grego antigo são sinônimos de ἄγρα.

<sup>24</sup> Até o século VI AEC Lemnos era habitada por uma população não grega (Burkert, 1993, p. 328).

O deus Hefesto tem os pés defeituosos, o que o torna um caso à parte entre os perfeitos olímpicos [...]. Hera gerou este filho por si mesma, sem intervenção masculina. O resultado foi frustrante e, num ataque de fúria, ela atirou-o do céu para a terra (Burkert, 1993, p. 330).

Hefesto é um deus particular, olimpiano, porém carrega a marca dos pés tortos, não exibindo a perfeição estética característica das divindades. De igual forma, está ligado ao fogo, elemento de civilização e humanizador por excelência na cultura grega. Filoctetes se aproxima de Hefesto, é um herói, mas possui os pés feridos, e vive em uma situação de degradação que lhe retira o brilho característico dos heróis arcaicos-aristocráticos. O arqueiro abandonado tem íntima relação com o fogo, onde tal elemento é um dos poucos resquícios que ainda equilibra Filoctetes na fina linha da civilização (Dagios, 2012, p. 115).

Fabio Turato afirma que a tragédia *Filoctetes*, se analisada pela perspectiva da solidão do personagem homônimo, coloca em questão os efeitos do afastamento em relação a qualquer forma de *koinōnia* [koinōnia], ou seja, convívio social em comunidade, marca da vida civilizada. Mais que o isolamento material de Filoctetes, sua solidão é existencial em relação ao convívio com outros homens (Turato, 1979, pp. 127–132). A selvageria em que Filoctetes é jogado dialoga com uma proposição de Segal:

A tragédia, proponho, lida com situações em que a divisão entre civilização e selvageria não parece mais se aplicar. Onde essa divisão é perturbada, também o é a própria natureza do homem e sua humanidade. A tragédia não mais localiza a divisa entre o civilizado e o selvagem nas fronteiras da sociedade, nos limites do mundo habitado, mas o traz para dentro da própria pólis, nos próprios corações de seus governantes e cidadãos (Segal, 1999, p. 30).

O termo ἄγριος, tão presente em relação a Lemnos e a Filoctetes, desde Homero é usado como um conceito de discriminação ética — ainda que possa descrever animais selvagens de fato. No entanto, em relação aos seus usos éticos indica, como já apresentado, um marcador de selvageria e anti-civilização (Segal, 1999, p. 32). Ao final da *Ilíada*, Aquiles, ao mutilar o cadáver de Heitor, é chamado de leão que só quer saber de selvagerias — λέων δ' ὡς ἄγρια οἴδεν (Hom. *Il.* v. 41)<sup>25</sup>. Fato que reafirma o uso de ἄγριος como demarcação dos limites entre o civilizado e o selvagem.

Com a intenção de encaminhar o encerramento deste artigo, coloco que a perspectiva analítica que está balizando minha análise diz respeito a considerar a tragédia uma forma de “arte política”, seguindo a classificação proposta por Christian Meier em seu *The Political Art of Greek Tragedy* (1993). O espírito geral do referido estudo, o qual eu sigo, aponta que a tragédia grega é

<sup>25</sup> Há uma série de passagens na *Ilíada* nas quais Aquiles fala sobre o consumo de carne crua: XII. v. 347; XIII. v. 21; XXIV. vv. 39–41; XXIV. v. 207.

uma forma de expressão cultural e social que visa um debate sobre a própria *pólis*. Tendo como finalidade participar ativamente da construção da identidade coletiva da cidade isonômica. Diferente dos textos filosóficos — prescritivos e normativos fundamentados em uma ideia metafísica de bem — ou da poesia arcaico-lírica — ainda marcada por um canto de louvor às virtudes mítico-aristocráticas — a tragédia encena a cidade através da ação de personagens, que se por um lado se articulam por referenciais míticos, por outro, colocam no teatro de Dioniso temas candentes à *pólis* democrática. O mito, na tragédia é um pressuposto, uma possibilidade poética e estética a permitir um debate político sobre a cidade (Meier, 1996, p. 144). Assim, a tragédia fala à cidade e sobre a cidade a partir da perspectiva cidadã.

Do exposto no parágrafo acima, o que procurei apresentar ao longo do artigo foi uma reflexão sobre a possibilidade de identificar no texto do drama *Filoctetes* de Sófocles considerações acerca das noções de civilização e selvageria. Minha conclusão é que o tragediógrafo realiza tal debate através de um universo semântico e teatral que faz circular os tópicos sobre solidão, doença e alimentação em referência a Filoctetes e à ilha de Lemnos. Como evento cívico-litúrgico, a tragédia congregava a *pólis*, e os cidadãos não se reuniam no teatro como pessoas privadas. Mas lá estavam como cidadãos essencialmente. A tragédia mantém uma característica já identificada na tradição grega poética:

[...] fazer de si um instrumento educativo, de conter em seu “ser” um *gnôme* como parte integrante do espetáculo [...]. Para os gregos antigos, a poesia é, a uma só vez, espetáculo e ensinamento, *gnôme*; o teatro e sobretudo a tragédia [...] herdou da poesia arcaica e reproduziu a figura do poeta-professor (Lanza, 1997, pp. 28–29).

O comediógrafo Aristófanes em *As Rãs*<sup>26</sup> capta essa posição paidêutica do poeta e do teatro. Nessa comédia, no Hades, Ésquilo questiona Eurípides sobre qual a virtude mais se deve admirar em um poeta. E, para Eurípides, trata-se da habilidade de aconselhar e tornar melhores os cidadãos (*Ar. Ra.* vv. 1009–1010)<sup>27</sup>. É também Aristófanes, mas em *As Tesmoforiantes*<sup>28</sup>, que critica Eurípides por supostamente ter contribuído com o declínio poético e ético da tragédia (*Ar. Thesm.* v. 449). O poeta trágico não é mais um “mestre da verdade” no sentido mítico-árcaico<sup>29</sup>. Quer dizer, é uma

<sup>26</sup> Encenada por volta de 405 AEC.

<sup>27</sup> Em *As Rãs*, Dioniso vai ao Hades com a intenção de buscar um poeta, Ésquilo ou Eurípides, para que fosse possível colocar os cidadãos de Atenas novamente em uma via de boa conduta. O fato dessa ideia ser colocada no teatro, por meio de uma comédia, só teria sentido e poderia ser compreendida pelos cidadãos-spectadores em um contexto no qual tanto o teatro como os poetas detinham esse qualificativo de instrutores do corpo cívico.

<sup>28</sup> Encenada por volta de 410 AEC.

<sup>29</sup> Partindo de Marcel Detienne em seu *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica* (1988), como “mestres da verdade” refiro-me àqueles personagens da história grega, como o poeta inspirado pelo deus, o adivinho da mântica e o rei de justiça. A palavra-eficaz nesse contexto é instauradora do próprio ser, da realidade. É um mundo pré-político no qual a palavra-diálogo-política não se efetivou.

figura de sacralidade deflacionada. Um dos termos usados para designar o poeta era διδάσκαλος [*didáskalos*], ou seja, “mestre” ou “professor” (Moerbeck, 2014, p. 68).

Em Atenas, tanto o poeta como a própria poesia são uma fonte de reflexão junto à cidade. No contexto democrático da Atenas do século V AEC, o progresso da atividade poética e o desenvolvimento das reflexões retóricas que possuem na sofística o ponto máximo, se por um lado “laicizaram” a poesia, não diminuiu seu peso e relevância na vida da cidade (Redfield, 1994, p. 42). Com mais ou menos laicização, a tragédia não se desfaz daquele impulso educacional que marca um dos aspectos da poesia grega.

Inserido nessa dinâmica, Sófocles em seu *Filoctetes* abre espaço à discussão sobre a *pólis* através daquilo que seria seu negativo. Ou seja, apresenta uma Lemnos que em nada recorda a organização social de uma *pólis*, não há casas, terras cultivadas ou altares religiosos: marcadores de uma existência civilizada do ponto de vista grego. O próprio Filoctetes se equilibra sobre uma delicada fronteira entre o humano e o selvagem. Está desprovido e alijado de qualquer exercício que remeta às práticas de um cidadão, como por exemplo, o culto religioso, a atividade militar ou política.

Em um contexto de crise política e social, uma vez que Atenas à altura de 409 AEC vivia momentos dramáticos na guerra contra Esparta, ocorrendo tensões intestinas e facciosas, Sófocles parece promover a *pólis* enquanto instituição e forma de vida. E o faz colocando em cena a contra parte de uma vida humana políade.

Sabe-se que a tragédia *Filoctetes* irá se encerrar com a intervenção de Héracles, como *deus ex-machina*. Assim:

Em *Filoctetes*, para além da evolução da personagem de Neoptólemo, um jovem que se transforma em guerreiro, a escolha do deus que finaliza a peça e o teor do que diz não podem senão confirmar a importância da moral hoplítica para o enredo. O Héracles que surge no *deus ex-machina* ao fim da peça não é o deus arqueiro nem o deus caçador, mas o guerreiro do broquel, o deus hoplita, cujo escudo revela-se o maior dos símbolos (Costa, 2018, p. 201).

Héracles traz a ordem a um mundo que estava invertido. Seu comando faz Filoctetes se reintegrar ao mundo dos homens, à formação militar de modelo hoplita, ou seja, volta aos marcos da civilidade citadina. Como coloca Pierre Vidal-Naquet, o homem selvagem — Filoctetes — reintegra-se à cidade (Vidal-Naquet, 2009, p. 170). Assim, todo o périplo de solidão, doença e selvageria que se observa na tragédia *Filoctetes* possibilita estabelecer um diálogo com as próprias estruturas da *pólis* clássica do século V AEC.

## Considerações finais

No desenvolvimento do artigo se observou que Sófocles em seu *Filoctetes* coloca no teatro de Dioniso toda uma reflexão sobre os ideais de civilidade, cultura e selvageria a partir de uma encenação que articula o abandono, a solidão e a doença de Filoctetes com as características desérticas, ermas e selvagens da ilha de Lemnos. Assim, tanto o personagem como a ilha são figuras que apresentam o negativo da vida civilizada como os gregos a compreendiam. O drama é encenado no começo da última década do século V AEC, quando Atenas se via diante de sensíveis crises políticas, sociais e culturais pelo contexto bélico da guerra do Peloponeso. A *pólis* clássica, como forma de organização e convívio público, estava sob testes e debates. Ao mostrar um herói doente e que por muito pouco se mantém em sua humanidade, Sófocles partilha daquele clima intelectual que percebia a doença como fator de desequilíbrio da saúde (Mossé, 1997, p. 46)<sup>30</sup>. No campo do pensamento social e político, *vótoς* poderia ser usado como conceito a caracterizar um estado anomia em uma *pólis* (Lloyd, 2003, p. 7). Assim, “[...] a doença pode ser usada como representação de uma cidade em desequilíbrio ou de um elemento de desordem que ameaça contaminá-la” (Dagios, 2019, p. 11). É assim que Filoctetes e Lemnos aparecem no drama de Sófocles, permitindo uma reflexão estrutural sobre a própria cidade democrática e os valores que lhe são consubstanciais.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. **A Poética**. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução, introdução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. Rio de Janeiro: Difel, 1986.
- ARISTÓFANES. **As Rãs**. Tradução e notas Tadeu da Costa Andrade. Araçoiaba da Serra: Mnema, 2023.
- ARISTÓFANES. **As Tesmoforiantes**. Tradução e notas Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BACZKO, Bronislaw. *Imaginário Social*. In: **Enciclopédia Einaudi**. Coimbra: Casa da Moeda, 1991.
- BLUNDELL, Mary Whitlock. **Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BORGEAUD, Philippe. *O Rústico*. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994.
- BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Histoire des mots. Paris: Klincksiek, 1956.
- COSTA, Lorena Lopes da. **Heróis antigos e modernos**: a falsificação para se pensar a História.

<sup>30</sup> O próprio termo *vótoς* — doença — no contexto do século V AEC poderia ser usado de forma metafórica para referenciar um estado de desordem ou anormalidade (Smith, 1967, p. 291).

- Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.
- DAGIOS, Mateus. **Pólis enferma: nósos e a representação do lógos sofístico nas tragédias Filoctetes de Sófocles e Orestes de Eurípides.** 2019. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.
- DAGIOS, Mateus. **Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: lógos sofístico, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles.** 2012. Dissertação (Dissertação em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- DETINNE, Marcel. **Dioniso a céu aberto.** Tradução de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DETINNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica.** Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DETINNE, Marcel; SISSA, Giulia. **Os deuses gregos.** Tradução de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- EASTERLING, Patricia Elizabeth. Anachronism in Greek Tragedy. **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 105, pp. 1–10, 1985.
- ÉSQUILO. **Oresteia.** Tradução e estudo Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- FINLEY, Moses. **O mundo de Ulisses.** Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Presença, 1986.
- GEMELLI, Cesar Lopes. **Neoptólemo no Filoctetes de Sófocles.** 2012. Dissertação (Dissertação em Letras). Instituto de Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana.** Tradução de Victor Jabouille. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.
- HARTOG, François. **Memória de Ulisses:** narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- HERÓDOTO. **Histórias.** Tradução Mário Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1986.
- HOMERO. **Odisseia.** Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- HOMERO. **Ilíada.** Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- JONES, John. **On Aristotle and Greek tragedy.** Stanford: Stanford University Press, 1962.
- KNOX, Bernard. **The heroic temper: studies in Sophoclean hero.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- KOTT, Jan. **The eating of the Gods: an interpretation of Greek Tragedy.** London: Eyre Methuen, 1974.
- LANZA, Diego. **Le Tyran e son publique.** Paris: Vrin, 1997.
- LLOYD, G. E. R. **In the grip of disease: studies in the Greek imagination.** Oxford: Oxford University Press, 2003.
- LUNT, Dave James. **Athletes, heroes, and the quest for immortality in Ancient Greece.** Pennsylvania: College of Liberal Arts (Dissertation), 2010.
- MEIER, Christian. **The political art of Greek Tragedy.** Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- MEIER, Christian. **La naissance du politique.** Paris: Gallimard, 1996.
- MOERBECK, Guilherme. **Guerra, política e tragédia na Atenas Clássica.** Jundiaí: Paco Editorial, 2014.
- MOSSÉ, Claude. As lições de Hipócrates. In: LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história.** Tradução de Laurinda Bom. Lisboa: Terramar, 1997, pp. 39–55.
- RAGUSA, Giuliana; BRUNHARA, Rafael. **Elegia grega arcaica: uma antologia.** Araçoiaba da Serra: Mnema, 2021.
- REDFIELD, James. **Nature and Culture in the Iliad: the tragedy of Hector.** London: Duke University Press, 1994.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SANTOS, Fernando Brandão dos. Pão e vinho no *Filotetes* de Sófocles. **Itinerários: Revista de Literatura**, n. 2, pp. 89–100, 1991.

- SEGAL, Charles. **Tragedy and Civilization**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- SEGAL, Charles. Divino e umano nel "Filoottete" di Sofocle. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, n. 23, pp. 67–89, 1976.
- SMITH, Wesley D. Disease in Euripides' *Orestes*. **Hermes**, 95., n. 3, pp. 291–307, 1967.
- SÓFOCLES. **Filoctetes**. Tradução e estudo de Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008.
- SOUZA, Alvito. **A guerra na Grécia Antiga**. São Paulo: Ática, 1988.
- TURATO, Fabio. **La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C..** Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Anna Lia A. De Almeida Prado; Filomena Yoshie Hirata Garcia. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Grèce Ancienne**. III. Rites de passage et transgressions. Paris: Éditions Points, 2009.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Cultura e Selvageria. In: FESTUGIÈRE, André; DETIENNE, Marcel. **Grécia e Mito**. Tradução de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988.

