

## A Paz e a festa: a vida comum na comédia de Aristófanes<sup>1</sup>

---

---

Marta Mega de Andrade

### Résumé

*Cet article met en évidence la relation entre la fête, les plaisirs et sa jouissance, et l'image de la vie quotidienne dans la cité des athéniens à l'époque de la Guerre du Péloponnèse. On étudie le témoin de La Paix, d'Aristophane, en tant que produit et bricolage avec des attentes sociales (spécialement des couches populaires et rurales "exilés" dans la cité) autour d'un quotidien dont l'expérience n'est pas là aux ateliers et espaces du "travail", mais aux espaces vécus aux fêtes, espaces du plaisir et des sens. On propose la discussion de la notion de style formulée par H. Lefebvre, pour écarter la quotidienneté moderne du style de vie des sociétés anciennes.*

Em nossa "vida de cada dia", às vezes nos pegamos a esperar por aqueles acontecimentos significativos, que vêm "quebrar a rotina", nos livrando da "mesmice" do cotidiano. Um desses acontecimentos é, por exemplo, aquele do momento da "festa", falando genericamente (porque cada um de nós pode citar inúmeros eventos "festivos", e todos diferentes). Mas acredito que podemos concordar com o fato de que nenhuma festa é percebida por nós como "festa cotidiana". O dom da festa parece ser justamente o dom do rompimento com o cotidiano.

E por quê? Experimentamos a vida cotidiana como um processo de repetição de hábitos impensados, desde pegar a condução até almoçar, fazer compras, lavar a roupa. O cotidiano leva ainda a marca do ritmo repetitivo, do tempo enfadonho, da vida material, e se desvaloriza do ponto de vista do conhecimento ou da ação: o conhecimento, para ser verdadeiro, deve ultrapassar o cotidiano, retornando a ele como "ciência"; e a ação, para ser "consciente", precisa superar a dimensão cotidiana da vida. A aparente mesmice de nossas relações cotidianas não nos leva nem ao saber, nem à consciência. Ela provoca antes o "vazio", ao invés do calor das interações que pode marcar, por exemplo, o evento da festa. Por isso,

a festa rompe a cadência da vida cotidiana, mas não na forma da superação. Em nossos juízos “morais”, a festa é marcada pela “fuga”, e assim ela é desvalorizada, na maioria das vezes como uma forma de “alienação”.

Isso que acabei de dizer se remete a um conjunto de exemplos de modos de perceber a cotidianidade dos tempos modernos, que podem ser constatados no senso comum, mas também em algumas reflexões teóricas sobre o assunto. Outros modos de ver a festa poderiam ser mencionados aqui, como por exemplo a relação entre a festa e certos padrões de comportamento, certas sociabilidades. Esse “teste” de impressões sobre a vida cotidiana ou a festa poderia ser discutido em termos teóricos, mas este não é nosso objetivo nesta comunicação, e por isso deixamos essa “enquete” por aqui. Ela nos será valiosa, entretanto, para uma discussão sobre o papel da “festa” em uma das comédias de Aristófanes, mais precisamente *A Paz*. Mas antes de trazer a vocês uma leitura da festa em *A Paz* de Aristófanes, é preciso tecer algumas considerações gerais sobre certos “pressupostos” — no bom sentido do termo — que norteiam essa abordagem da peça.

O que era a “festa” para a sociedade ateniense, e a sociedade grega do período clássico? Certamente, vocês devem ter encontrado nesse mesmo ciclo de debates pessoas muito mais bem qualificadas do que eu para debater a função da festa, ou mesmo o conceito antropológico de *festa*. Minha contribuição para essa questão vem de alguém que estuda não propriamente a festa, mas a experiência da vida cotidiana entre os atenienses do período clássico. E assim, trato do tema da festa em conexão com o tema do cotidiano, na medida em que ambos efetivamente podem ser conectados na sociedade e no período em questão.

As festas — os espetáculos podem ser incluídos nessa categoria — tinham um “papel” social tanto maior quanto diferente naquela sociedade, em comparação com o mundo moderno. A começar pela sua profunda relação com o ritual: grande parte das festas, senão todas as festas “públicas”, se realizavam no contexto de celebrações religiosas, envolvendo ritos precisos, dentre os quais sacrifícios e banquetes. O teatro não fugia a essa regra, e normalmente se realizavam os espetáculos teatrais dentro das festas em honra ao deus Dionísios — as “grandes dionísias” urbanas, ou as “pequenas dionísias” rurais (Lenéias). Fossem públicas, como essas que acabei de mencionar, ou privadas, como alguns dos banquetes ou o *kômos*, essas celebrações mantiveram durante todo o período clássico a ligação com o ritual, explícito ou implícito, mobilizando assim de forma concreta as trocas simbólicas características das relações sociais: pois o

ritual ligava, unia, promovia laços, e congregava todos os participantes em uma espécie de cumplicidade com os procedimentos, papéis, resultados.

A ocasião da “festa” era uma ocasião de desprendimento e fruição, que não se separava de procedimentos rituais como o sacrifício, a libação, a procissão, o concurso, para citar apenas alguns exemplos envolvidos. A comensalidade — reunião de grupos pelo prazer de comer e beber — também era uma forma de ritual, e mencioná-la nos leva ao ponto onde queríamos chegar. De fato, temos tendência a subestimar a eficácia dos rituais, já que nós mesmos perdemos o sentido das práticas rituais (na cotidianidade, o “ritual” transformou-se em eufemismo do hábito); e tendemos a aprisionar o ritual nas amarras de “funções”, de fins precisos, como se tudo na prática ritual fosse “austero”, programado, beneficiando os participantes e a sociedade por uma espécie de “simpatia” executada sobre a “psicologia coletiva” pelos procedimentos. A meu ver, isto é um equívoco: o exemplo da comensalidade é um exemplo de ritual “aberto” em que um “jogo” se realiza entre convivas, jogo de prazer e poder, fruição e *ágon*, jogo de ardis, e não de analogias.

Ora, um segundo ponto que devemos colocar aqui é o da frequência das festas. Quem der uma olhada no calendário ateniense das festas, mesmo que apenas das “oficiais”, verá que praticamente não se passava um mês onde não houvesse ao menos uma festa. Se juntamos a isso as diversas ocasiões públicas e privadas para os banquetes, por exemplo, poderemos com razão nos perguntar: ora, então, pode a festa em Atenas ter sido ela mesma um “ritual” do cotidiano? Possivelmente...

Pois não se “vivia” o cotidiano como se “vive” hoje. Nenhum texto grego de que eu tenha conhecimento, em nenhum período anterior ao período helenístico, tratará da vida cotidiana como a vida carente de sentido, vazia, inconsciente jornada. O cotidiano para eles era um modo de vida em que se vivia a “vida comum”, na qual os homens eram tomados em sua vida doméstica, fazendo todas as coisas necessárias à vida doméstica, como criar filhos, conviver com as mulheres, visitar amigos, produzir o necessário à vida. Afinal, o homem era “efêmero”, criatura do dia, e no “dia” tinha que se ocupar e se preocupar com as coisas e com os outros, em uma palavra, com as suas relações sociais “comuns”. O cotidiano era profundamente coletivo, e engajado. Daí a importância, para o cotidiano, do ritual e da festa, práticas e ocasiões para reatualização desse engajamento. Longe de “romper”, longe de fugir ao cotidiano, a festa dava a ele a ocasião de dramatizar conflitos, e reconciliações.

Podemos entrar agora na leitura de *A Paz*. Como vocês já devem saber, Aristófanes era um poeta do teatro cômico, que esteve em atividade

entre 430 e 395 a.C. Dentre muitos outros que viveram e produziram comédias na mesma época, a “posteridade” escolheu conservar apenas Aristófanes, talvez pelo seu caráter de “crítico” da política ateniense, bem mais ferrenho que os outros. A peça *A Paz* foi apresentada nas Grandes Dionísias de 421 a.C., a um público de atenienses e não-atenienses, apenas alguns meses antes da assinatura da Paz de Nícias, entre atenienses e lacedemônios. O contexto era, assim, o da Guerra do Peloponeso, na iminência do fechamento de um tratado de paz.

Podemos resumir da seguinte forma o argumento da peça: um ateniense de nome Trigeu (o “vindimador”), do demo de Athmonéia, situado a 9 km ao norte de Atenas, cansado de pedir aos deuses, dia após dia, pelo fim da guerra entre os helenos, resolve ele mesmo ir ao Olimpo pedir a Zeus pelo retorno da Paz — *Eirené*, também uma divindade — entre os homens. Levado aos céus graças à flatulência de um besouro gigante, ele lá descobre através de Hermes que os deuses se mudaram, para bem longe da Hélade, cansados eles mesmos de verem os gregos se baterem mutuamente. Deixaram na “casa” apenas *Pólemos*, o “deus” da guerra (em verdade, a personificação do “conflito”). Este último, mantém a Paz prisioneira em uma caverna fechada por uma pedra. Com a ajuda de trabalhadores, e depois de agricultores apenas, de toda a Hélade (o coro), Trigeu consegue liberar a Paz, uma estátua, que ele leva consigo de volta à cidade. Junto com ela, Trigeu traz *Opôra* — “doadora de frutos” — e *Theôria* — “doadora de espetáculos” —, desposando a primeira e entregando a segunda aos prítanes da cidade, de acordo com os desígnios de Hermes. Segue-se a festa das núpcias de Trigeu, em sua fazenda.

Assim, temos um agricultor como protagonista: a personagem de Trigeu do demo de Athmonéia era a de um produtor de uvas e de vinho, possuindo uma “fazenda” (isto é, uma propriedade rural) em um dos demos da mesogéia, ou seja, o interior da Ática; um demo, entretanto, bastante próximo da *ásty*, da “cidade”, para poder servir de exemplo na comparação de pessoas, atributos, comportamentos, e trabalhos, entre os rurais e os urbanos. Nem sempre Aristófanes colocava a questão da paz dessa forma (na diferença entre homens do campo e homens da cidade); mas nessa peça, os lavradores são os “heróis”, são aqueles que libertam a Paz do cativo em que era mantida (quando os outros “trabalhadores” simplesmente empurravam a pedra de lados contrários, tornando ineficaz o esforço coletivo dos helenos). Ora, qual era o significado dessa “paz” para os lavradores?

Para além do fato histórico da destruição das colheitas e do arrasamento dos campos da Ática pelos inimigos durante a Guerra do Peloponeso,

tempo em que muitos agricultores encontraram abrigo amontoando-se na cidade, o “sentido” pelo qual a paz é explorada na comédia de Aristófanes é o sentido da festa, e principalmente, do prazer de colher a uva e beber o vinho. Uma conexão se realiza entre a produção das vinhas, a ocasião e a sensibilidade da festa.

A Paz, grande promotora da festa, é trazida à cidade como que em uma procissão; não tem voz, não tem ação, estátua que é: a ação é toda humana. No cortejo pela paz, podem ser destacados alguns momentos, sendo o primeiro o de sua liberação: primeiro vem a alegria, o regozijo, a dança: “*estou feliz, eu me rejubilo, eu peido, eu rio, mais do que por me afastar da velhice, estou feliz por escapar ao escudo de guerra*” (vv330-8). Palavras do corifeu, um lavrador. Depois, vem a descida em direção à cidade, ainda em cortejo. Por fim, inicia-se a preparação de uma festa, a do casamento do lavrador Trigeu com a deusa dos frutos, *Opôra* (personificação da colheita de uvas).

Nesse “processo”, assim como a paz e a guerra se opõem, também se opõem a festa e a guerra. Essa oposição se constrói, na peça, pelo recurso às sensibilidades, principalmente ao sentido do olfato. Assim, contra a obrigação dos lavradores em apresentarem-se para a guerra, colocavam-se experiências sensoriais que o trecho seguinte nos ajuda a conectar com a fruição e a festa:

*“Trigeu: Ô soberana, doadora da uva, em que termos poderei te tratar? Onde tomarei um vocábulo de dez mil ânforas para te saldar? Pois não tenho desses em casa. Salve, Opôra, e também a ti, Theôria. Que belo semblante tens, Teôria! Que hálito, quão doce ao coração, suave e como que perfumado de isenção do serviço e de essência!  
Hermes: Isto te lembra o odor da sacola militar?  
Trigeu: (...) Este odor infecta o arrotado de um comedor de cebolas. Mas esse aqui [de Theôria] banha a estação dos frutos, o bom acolhimento, as Dionisías, as flautas, os tragediógrafos, os cantos de Sófocles, os lamentos e os versículos de Eurípides”*  
(vv528-532).

A guerra fede a cebolas (parte da ração militar); a paz é perfumada, com o perfume dos frutos colhidos no campo, com o perfume do vinho e o som doce da flauta, ao desfrutar-se do espetáculo da Tragédia na ocasião das Dionisías e no teatro. Pois a “festa” que Trigeu evoca, o deleite que ele elogia, é aquele dos espetáculos teatrais; precisamente aquele que os espectadores de Aristófanes estavam experimentando naquele momento, não apenas no momento da comédia, mas nos cinco dias do festival a Dionísios. E as Grandes Dionisías podem ser chamadas de festa pan-

helênica, sendo aberta pela procissão dos falos, seguindo-se diversas ocasiões para comer e beber vinho, além dos espetáculos teatrais, e do concurso no qual ele se desenrolava.

É importante notar essa “ponte” que *A Paz* realiza entre seu tema e a ocasião real em que ela se apresentava, ponte entre a ficção da cena e a realidade dos espectadores no evento festivo das representações teatrais. Aristófanes embaralhou os “espaços” — o da cena e o dos espectadores, o da ficção e o da realidade — principalmente a partir da segunda parte da peça, e de uma forma bastante peculiar. A estátua da Paz chega à cidade, e em sua fazenda Trigeu ordena que seus servidores realizem os preparativos para as núpcias (banhar a noiva *Opôra*, perfumá-la e preparar o leito); enquanto isso, leva Theoria até os prítanes, tal como Hermes havia determinado. Nesse momento, a celebração, na cena, ganha o espaço do teatro como um todo: os frutos e as primícias que Trigeu dedica aos deuses em um sacrifício, são oferecidos ao público; um carneiro tinha sido levado para o meio da orquestra para que se realizasse o sacrifício sangrento: mas alguém lembra a Trigeu que esse ato seria interdito à encenação. Trigeu manda então recolher o carneiro, não sem antes comentar: melhor assim, pois o corego irá economizar um carneiro.

Essa distribuição de alimento durante as apresentações teatrais era comum, e não deixava de ser um modo de adular a platéia. Os coregos, financiadores das peças, arcavam também com esse gasto. Mas o tipo mais estranho de oferta que *A Paz* sugere deve ter ocorrido no momento da entrega de *Theôria* aos prítanes: Trigeu se dirige aos assentos reservados a esses magistrados, provavelmente carregando uma mulher totalmente nua, que ele entrega então aos prítanes da cidade, como se entregasse uma prostituta (*porné*) a um cliente ou a um amigo. A deusa das festas, dos espetáculos, dos tratados entre cidades, converte-se assim em uma simples prostituta, de quem Hermes foi o “cafetão”. Despeito? Certamente não. A atividade da prostituta era parte constituinte de diversas festas, como aquelas mais comuns na cidade — os banquetes privados. Além disso, os jogos de prazer — *tá aphrodísia* — dos quais as atividades da prostituta eram parte crucial, eram o seu domínio, também poderiam ser considerados aqui uma forma de ligar a Paz e a Festa.

Não vamos concluir com os fatos: a guerra prejudicava mais aos lavradores; a paz os “salvava”, e merecia por isso todo o júbilo. A guerra tinha contribuído para fazer de Atenas uma “pocilga” interdita, assolada pela peste, superpovoada; a paz levaria de volta os lavradores aos campos, e isso, mais uma vez, merecia júbilo. Mas a paz nessa peça não é um

“conceito”; é uma divindade, e aparece como uma estátua divina. Assim, é óbvio que a “paz” trazia alegria; mas a divindade, esta trazia a “festa”.

Digamos isso mais precisamente: a Paz assim divinizada trazia o contexto, a ocasião, o espaço, as práticas e interações constituintes das celebrações. Isto significa não apenas que ela trazia o júbilo; ela trazia os rituais, aquilo que fazia da ocasião festiva uma ocasião de reafirmar laços, de “juntar” uma coletividade. Por isso, percebemos, ao menos na perspectiva do teatro cômico, o que estava em jogo nesse tipo de ocasião: sua forte destinação religiosa, a comensalidade em maior ou menor grau; e sobretudo, o prazer dos sentidos, do corpo: o olfato, o paladar, os atos de Afrodite.

Um estudioso das formas da sociabilidade grega escreveu, a respeito do *sumpósion*, que assim como uma sociedade problematiza o sexo, fazendo da restrição ou da estilização do prazer sexual uma forma de “ética”, uma “linguagem” social, as sociedades também problematizam outras formas de prazer do corpo, como por exemplo, os prazeres de comer ou beber. Oswyn Murray (1990) compreende assim as relações no contexto de um banquete, por exemplo, como um tipo de “estética” do consumo de alimento e vinho, no movimento da qual se “joga” sobre papéis sociais, e se “aprende” a conviver em um determinado grupo. A questão da festa, tal nos sugere *A Paz*, também pode ser formulada nos termos de uma problemática sociocultural do uso dos prazeres, onde havia lugar tanto para a “regra” como para o “desregramento”.

Em que outra dimensão da vida se pode experimentar de tal forma os prazeres, os sentidos, e se pode usá-los no sentido de aproximar-se, de unir-se, de reafirmar a si como membro de uma coletividade? Em que outra dimensão, senão no cotidiano, pode operar na materialidade do corpo e das práticas uma estilização da vida? Por isso acredito poder falar da festa como parte do cotidiano, já que as forças sociais que ela mobiliza mexem com o cotidiano, moldam-no, transformam-no. A festa “servia” para isso: para dar ao cotidiano seu estilo. *A Paz* cria a partir desse estilo de vida uma situação, que envolve a relação com os deuses e com o corpo, mediada pela celebração e pela fruição. Outras fontes serão mais explícitas, fazendo coincidir percepções da vida cotidiana na cidade, da “vida comum”, com a experiência da festa e da fruição (por exemplo, *As Aves*, do próprio Aristófanes, ou a *Oração Fúnebre* atribuída a Péricles). Por isso, acredito poder sugerir que a “festa” não apenas “servia” a vida cotidiana, mas principalmente que ela era a forma pela qual os atenienses do período clássico escolheram comunicar uma experiência do cotidiano. Se havia tarefas repetitivas, hábitos impensados, não era dessa forma que

eles escolhiam transmitir uns aos outros a experiência do “dia”, mas através da sensibilidade da festa, do desprendimento, da fruição.



Deixemos o vindimador Trigueu a cantar o himeneu, o fogo aceso, e o cortejo do *gamós*; deixemos o lavrador e seus convidados festejarem a paz, as bodas, a colheita, o vinho. Deixemos também o teatro, o espetáculo, os atenienses reunidos a comer seus figos e suas cebolas. Façamos nós também a nossa libação, misturando a água ao vinho, esperando que, nessa nossa “festa”, longa vida reservem os deuses, ainda, ao mundo antigo.

### *Bibliografia*

- ADRADOS, F. R. *Fiesta, Comedia y Tragedia*. Barcelona: Alianza, 1983.
- ANDRADE, M. M.. “A Pólis Efêmera: Espaço e Cotidiano na Cidade Grega”. In: *Phoînix*, Rio de Janeiro, 3:281-300, 1987.
- ARISTOPHANE. *Les Guêpes, La Paix*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- BOURDIEU, P. *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BRAUDEL, F. *Civilização Material e Capitalismo. Estruturas do Cotidiano*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CERTEAU, M. de. *L’Invention du Quotidien. I. Arts de Faire*. Paris: Gallimard-Folio, 1990.
- EHRENBERG, V. *The People of Aristophanes. A sociology of old Attic comedy*. 1962.
- FLACELIÈRE, R. *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1985.
- LEFEBVRE, H. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo: Ática, 1991.
- LÜDTKE, A. (ed.). *Histoire du Quotidien*. Paris: Maison des Sciences de l’Homme, 1994.
- MURRAY, O. (ed.). *Symptica. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- POMEROY, S. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1975.

SENNETT, R. *Flesh and Stone. The body and the City in Western Civilization*. London: Faber&Faber, 1994.

WINKLER, J.&ZEITLIN, F. (ed.). *Nothing to Do With Dionysus?* Princeton: Princeton University Press, 1989.

### *Nota*

<sup>1</sup> Comunicação apresentada em 1999, no IX Ciclo de Debates em História Antiga — Espetáculos e Festas no Mundo Antigo.