

ESTUDIOS NEOGRIEGOS

BOLETÍN DE LA SOCIEDAD HISPÁNICA
DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS

ISSN: 1137-7003

Diciembre 2003

Anexo 1



SOCIEDAD HISPÁNICA DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS
País Vasco 2003

ESTUDIOS NEOGRIEGOS

BOLETÍN DE LA SOCIEDAD HISPÁNICA
DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS

Diciembre 2003

Anexo 1



SOCIEDAD HISPÁNICA DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS
País Vasco 2003

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
PROGRAMA	7
1. OS MITOS DE HÉRCULES E DE ULISES NA LITERATURA PORTUGUESA, <i>Antonio Manuel de Andrade Moniz</i>	9
2. A GRÉCIA ANTIGA NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA O LEGADO GREGO, <i>M^a Leonor Santa Bárbara</i>	27
3. MEMÓRIA E IDENTIDADE CULTURAL: CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA HISTÓRIA CULTURAL DO HELENISMO, <i>José Antonio Costa Ideias</i>	33
4. LA LEYENDA DE PÍRAMO Y TISBE EN EL TEATRO CRE-TENSE DEL RENACIMIENTO, <i>Olga Omatos Saez</i>	41
5. DEL GRIEGO ANTIGUO AL MODERNO, <i>Antonio Melero Bellido</i>	53
6. TRADICIÓN, TRANSMISIÓN Y VERSIONES: POR UNA EDI-CIÓN SINÓPTICA EXPERIMENTAL DE TODOS LOS TESTIMO-NIOS GRIEGOS DEL “DIYENÍS ACRITIS”, <i>Javier Alonso Aldama</i>	69
7. MOTIVOS DE LA ANTIGÜEDAD EN LOS ALBORES DE LA DRAMATURGIA NEOHELÉNICA, <i>Susana Lugo Mirón</i>	85
8. DEL GRIEGO ANTIGUO AL MODERNO: PLANTEAMIENTOS PARA LA GRAMATICALIZACIÓN DE UNA LENGUA, <i>Isabel García Gálvez</i>	103

MEMÓRIA E IDENTIDADE CULTURAL: CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA HISTÓRIA CULTURAL DO HELENISMO

José António Costa Ideias
Universidade Nova de Lisboa (UNL)

Permitam-me iniciar a minha intervenção, convocando a palavra poética de Kóstas Mórdis (Κώστας Μόρντης) num pequeno texto que, de algum modo, já faz parte do meu idiossincrático imaginário neo-helénico:

“Ελληνες Ποιητές”

Ελάχιστοι μας διαβάζουν,
ελάχιστοι ξέρουν τη γλώσσα μας,
μένουμε αδικαίωτοι κι αχειροκρότητοι
σ’ αυτήν τη μακρινή γωνιά,
όμως αντισταθμίζει που γράφουμε Ελληνικά.

“Poetas gregos”¹

Poucos nos lêem,
poucos sabem a nossa língua;
permanecemos injustiçados e inaplaudidos
neste recanto longínquo.
Porém, compensa-nos escrever grego.

“Poucos nos lêem, poucos sabem a nossa língua...” lamenta este bardo cipriota grego do século XX, chamando-nos a atenção, deste modo, para o “estranho destino” que o nosso tempo reserva a uma língua que constitui, como todos sabemos, fenómeno único na história das civilizações europeias: a língua grega é a única da qual dispomos de monumentos escritos desde o segundo milénio antes de Cristo até aos nossos dias.

É um lugar comum afirmar-se que a vitalidade desta língua se revela tanto na sua continuidade diacrónica como na presença de um grande número de palavras de origem grega nas línguas europeias e que a filosofia e o pensamento político ocidentais, revelam a poderosa marca que neles deixou a Grécia clássica. Assim sendo, a herança que a língua grega antiga e o pensamento da Antiguidade legaram à civilização ocidental, directamente ou através do latim, não pode, evidentemente ignorar-se, mesmo que não se seja um helenista especializado. As relações da língua grega com as outras línguas europeias são, portanto, mais profundas e estreitas do que se poderia pensar e não posso deixar de vos relembrar as extensas bibliogra-

¹ Tradução de Custódio Magueijo.

fias existentes sobre este assunto que obviamente não poderá aqui ser objecto senão destas breves alusões. Os laços entre o grego antigo e o grego moderno conferem à língua (neo-)helénica uma perspectiva histórica sem precedentes e uma riqueza lexical que, na realidade, as línguas neo-latinas, românicas, por exemplo, não possuem. O facto de a partir do século VI antes de Cristo e até aos nossos dias se utilizar, sensivelmente, a mesma escrita alfabética permitiu, tanto durante a época bizantina como nos tempos modernos, o progressivo enriquecimento do registo escrito (e indirectamente do oral) com palavras mais antigas. As relações directas entre o grego moderno e o seu passado histórico não são apenas o resultado da vontade de retorno às “raízes” da língua grega, numa estratégia de construção discursiva da identidade neo-helénica, recorrente na segunda metade do século XVIII e, sobretudo, na Grécia oitocentista, mas também o resultado das relações genealógicas do grego antigo com o grego medieval e deste com o grego moderno. Este gesto de regresso às raízes linguísticas que, na Grécia, conheceu os seus “dias de glória” ao longo dos dois últimos séculos, teve como resultado o estabelecimento de uma língua - sobretudo escrita - na qual se encontram todas as fases da diacronia grega.

Ora, numa tradição europeia que toma como dado adquirido a sua herança clássica, o abandono, a indiferença a que é votada a língua grega actual e sua literatura (e, em geral, a cultura neo-helénica) é, no mínimo, chocante para quem, como eu, para além da docência, se tem dedicado a uma regular actividade de tradução da literatura grega moderna e contemporânea, sobretudo no domínio da ficção narrativa e da poesia e, já desde há alguns anos, tem tentado promover os Estudos Neo-helénicos, na Universidade portuguesa (e não só no âmbito académico), actualmente docente de Grego Moderno (Língua e Cultura), cadeira que funciona como cadeira de opção curricular e como Curso Livre, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, e membro, na qualidade de neo-helenista e comparatista, do Centro de Estudos Clássicos (CEC) - Área de Estudos Neo-helénicos - desta Universidade. Falo-vos, portanto, como comparatista, tradutor, investigador em temáticas neo-helénicas e docente de grego moderno, ou seja, como alguém profundamente empenhado na promoção e divulgação de uma das línguas e de uma das literaturas e culturas menos conhecidas, menos estudadas e menos traduzidas na Europa multicultural que temos vindo a construir. E, se como diz Dominique Grandmont, grande tradutor da poesia de língua árabe e, igualmente, tradutor de Kavafis, “traduire n’est pas passer d’une langue à une autre, c’est écrire dans sa langue à l’écoute de l’autre”², convenhamos que essa escuta se tem revelado particularmente difícil quando verto em língua portuguesa, na minha língua, a língua do outro. E isto porque a língua do outro (o grego moderno, neste caso) é tantas vezes

² Dominique Grandmont, “Le Voyage de traduire » in *Quantara*, 39, 2001.

apenas um rumor, um ténue murmúrio, na vociferante “guerra das línguas”³ que não deixa de revelar o salutar desejo e a necessidade de um mútuo conhecimento das polifacetadas raízes culturais do nosso continente. E parece-me evidente que a consciência da diversidade cultural europeia, de que tanto se fala hoje em dia, necessita de uma verdadeira sensibilidade à polifonia linguística e cultural que são o seu verdadeiro património. Ora, o grego moderno ocupa um lugar de incontestável importância nesta consciência intercultural das nossas comuns raízes idiomáticas.

E, enquanto neo-helenista, falo-vos, sobretudo, de um lugar de silêncio(s), de ausência, no espaço cultural português, de uma entidade temática, geográfica e cultural - a Grécia moderna, a Grécia contemporânea - espaço/território, em geral, sempre percebido entre o “exótico” e o “familiar” - cuja inquestionável “marginalidade” (leia-se posição “periférica”) sempre me interpelou (e continua a interpelar). Situação, no mínimo, paradoxal, de facto, se tivermos em mente a proliferação de “olhares” sobre este espaço (olhares de viajantes, de diplomatas, de etnógrafos, etnólogos e antropólogos) que, sobretudo ao longo dos últimos dois séculos, têm produzido uma variedade de *imagens* da Grécia.⁴ Mas que *Grécia* é representada nestas imagens? A antiga? A medieval? A moderna? Uma Grécia “real” ou ideal (izada)?

Permitam-me retomar neste momento o tema do nosso encontro, (re)convocando a sua específica formulação: “Tradição, transmissão, filiação: mundos gregos (antigos e modernos) e horizontes culturais (presença, incorporação, transformação)”. Creio poder afirmar que esta formulação encerra todo um eventual programa de investigação em História Cultural do Helenismo, em dupla figuração - no seio do próprio mundo helénico, na apropriação “ocidental” dos temas helénicos - e nas modalidades da sua recepção transformante nas duas tradições culturais - a helénica e a ocidental. É sabido que o Helenismo⁵ e, em particular, o Filhelenismo - a empatia “ocidental” pela causa neo-helénica, sobretudo pela causa grega da emancipação e independência do domínio otomano, empatia, que, naturalmente, deriva do grande interesse que a consciência da tradição cultural da antiga *Hellas*

³ Tomo emprestada a expressão de Louis-Jean Calvet em *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Hachette Littératures, Paris, 1999. Vide, do mesmo autor, *Les Politiques linguistiques*, PUF, collection « Que sais-je », Paris, 1996.

⁴ Vejam-se, por exemplo, os estudos de Maria Tsigakou, *The Rediscovery of Greece: Travellers and Painters of the Romantic Era*. London, Thames and Hudson, 1981, de Helen Angelomatis-Tsougarakis, *The Eye of the Greek Revival: British Travellers' Perceptions of Early Nineteenth-Century Greece*, London, Routledge, 1990, e, mais recentemente, Georges Toliaf, *La Médaille et La Rouille: L' image de la Grèce moderne dans la presse littéraire parisienne 1794- 1815*, Athens, Hatier, 1997. Veja-se, igualmente, José António Costa Ideias, “Ambivalences de la rencontre: le philhellénisme paradoxal de Furtado de Mendonça (*Na Grécia*, 1897)”, in, Maria Alzira Seixo (ed.), *Travel Writing and Cultural Memory/Ecriture du Voyage et mémoire culturelle*, «Studies in Comparative Literature» 33, Rodopi, Amsterdam- Atlanta, 2000.

⁵ Uso aqui o termo no sentido do interesse arqueológico, de “antiquário”, pela *lhellas*, pela “coisa grega”.

desperta no Ocidente) - constituiu, de facto, um factor crucial no processo de construção de uma consciência nacional na Grécia moderna. Por outras palavras, é crucial para a evolução do neo-helenismo, em nosso entender, o facto de a herança da Grécia antiga (particularmente a do período clássico) estar tão obsessivamente presente em muitos discursos da Grécia moderna e contemporânea. Desde os primeiros impulsos para a auto-determinação até aos nossos dias, os helenos, tal como os seus apoiantes filhelenos, sempre insistiram na sua herança clássica. Ilustres representantes do Iluminismo grego (*Ελληνικός Διαφωτισμός*), como, por exemplo, Korais (*Κοραΐς*) [1748-1833], sustentaram que a Europa deveria pagar a sua dívida cultural aos gregos, perpetuando, deste modo, a ideia da Hélade como idealizado antepassado espiritual e intelectual da Europa, e, por conseguinte, da Civilização Ocidental. Aliás, os sentimentos filhelénicos não poderiam ter mobilizado a opinião pública na Europa, ao longo do século XIX, se a *Hellas* não se encontrasse no centro da identidade europeia: "We are all Greeks", anunciava Shelley.⁶ A língua e a cultura gregas, a educação grega clássica (*η κλασσική εκπαίδευση*) são, deste modo, fundacionais, ou seja, saber grego significa não apenas a aquisição de um recurso linguístico, mas também de um paradigma cultural.

Face à tradição do perpetuar da construção cultural de uma antiguidade grega largamente idealizada, de uma imagem tantas vezes petrificada da Grécia, a cultura neo-helénica tem ocupado uma posição ambivalente na tradição académica ocidental. A história dos Estudos Neo-helénicos é a história de um combate contínuo pelo seu reconhecimento e de uma incessante luta pela sua emancipação. Emancipação, em primeiro lugar, do "ideal clássico" e, posteriormente, da idealização etnográfica (a Grécia como o "exótico" país de *Zorba*, o grego). Estas "idealizações" constituíram os dois principais "filtros" através dos quais a literatura neo-helénica tem sido percebida, recebida e avaliada. O primeiro filtro foi o "mitológico", com as suas tentativas de estabelecimento de uma relação entre a poesia moderna e o mundo antigo. O segundo foi "etnográfico", idílico, e aplicou-se, sobretudo, ao domínio da ficção narrativa. O que os leitores estrangeiros esperavam da ficção grega no século XIX (o seu "horizonte de expectativa"), por exemplo, era histórias repletas de malfeitores, de intrépidos bandidos⁷ e no século XX, o leitor esperava, sobretudo, heróis do tipo *Zorba*. Por outras palavras, uma série de estereótipos.

Para melhor compreendermos a posição ambivalente do grego moderno (e a situação peculiar da cultura neo-helénica) basta termos em mente o facto de esta

⁶ Veja-se Jennifer Wallace, *Shelley and Greece: Rethinking Romantic Hellenism*, Palgrave Macmillan, 1997.

⁷ Veja-se o interessante estudo de Michel Grodent, *Le Bandit, le prophète et le mécéant. La Poésie et la Chanson dans l'Histoire de la Crète Moderne*, Hatier- Librairie Kauffmann, Athènes, 1989.

língua ser a única língua europeia a ser qualificada com o adjectivo “moderno”. No entanto, em muitas universidades europeias (e não só), o estudo desta língua é (paradoxalmente) integrado em Departamentos de Estudos Clássicos. Esta filiação institucional (sempre discutível) acentua a ambiguidade da sua posição. Os “tradicionalistas” pondo em relevo a já referida continuidade da língua grega (aquilo que ousaríamos chamar o “síndrome da continuidade”), os “modernistas” denunciando o peso paralisante do passado. Ou seja, o qualificativo reforça as vantagens do residual e possibilita as comparações negativas. Os próprios gregos modernos sentir-se-iam “atrasados” em relação à modernidade europeia e inferiores em relação às realizações culturais dos seus antepassados clássicos.⁸

Outra questão que se me afigura particularmente interessante é o facto de a utilização do qualificativo pôr em evidência uma problemática recorrente na área disciplinar: onde começa o período “moderno”? Questão polémica, que tem sido veementemente debatida pelos neo-helenistas. Haverá poucas literaturas, por exemplo, em que seja tão difícil a identificação (mais ou menos consensual) das suas origens. Uma perspectiva mais tradicionalista (*historicista*) apontaria, provavelmente, para a queda de Constantinopla para os turcos otomanos, em 1453, ou ainda para a emergência do Estado-Nação após a Guerra da Independência (1821-28) como momentos (realidades factuais) que contribuíram decisivamente para a construção de uma consciência grega distintamente moderna (uma *construção identitária*). No entanto, entre estes dois acontecimentos históricos de incontestável importância, há um longo período de transição, que muitos neo-helenistas, particularmente os historiadores da arte, designam como “pós-bizantino” e que, de facto, produziu uma intensa interacção cultural entre os estetas gregos e o Renascimento italiano, especialmente em Creta, em finais do século XVI. Mais tarde assiste-se à interacção entre as elites culturais de Constantinopla e o Iluminismo Europeu (o francês, particularmente). E é sabido que as ilhas Iónicas, por exemplo, desempenharam um importante papel no Romantismo europeu⁹. Ou seja, mais do que perpetuar o conceito de continuidade cultural entre o grego antigo e o grego moderno, mais do que insistir na contribuição da área helénica para as raízes comuns da Europa, a meu ver, e na esteira do pensamento de Dimitris Tziouvas, dever-se-ia pôr em evidência o carácter fortemente sincrético, híbrido e dialógico da cultura neo-helénica¹⁰. Trata-se de lançar um novo olhar sobre a cultura neo-he-

⁸ Veja-se Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

⁹ Veja-se Δημήτριος Α. Δρογίδης, *Σύγχρονη Ελληνική Ιστορία 1453-1997*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 1997.

¹⁰ Veja-se a secção temática “Syncretism, Hybridity and Modern Greek Studies” do número 2, volume

lénica (baseado nas noções de sincretismo, de hibridismo cultural e de dialogismo) que ultrapasse oposições binárias de tipo Apolíneo vs Dionisiaco, Racionalidade Europeia vs Irracionalidade Oriental ou Helenismo Europeu vs Helenismo Grego e possa pôr em relevo as complexidades e as riquezas desta cultura. No plano estrito da criação verbal estética, da literatura, poderíamos, assim, considerar e traduzir escritores como Solomós, Vizinós, Kavafis e Kazantzakis entre muitos outros menos conhecidos. Chegaríamos à conclusão de que a cultura grega pode ser entendida como uma construção híbrida e que não emerge tanto da síntese de opostos mas das tensões entre o Ocidente e o Oriente, Iluminismo e Ortodoxia, Antiguidade e Turcocracia (como em grego se designa o longo período de ocupação otomana, de cerca de quatro séculos). E nunca é demais acentuar que o hibridismo sugere a impossibilidade do essencialismo. O que diz respeito também à língua. Os manuscritos de Solomós (1798-1857)¹¹ - um “puzzle” heteroglóssico, onde coexistem, em tensão, três línguas, o Italiano, o Grego e, em menor escala, o Francês - por exemplo, demonstram eloquentemente como o Italiano e o Grego coexistiram em tensão híbrida. É, portanto, difícil determinarmos em que língua Solomós escreveu. O seu bilinguismo convida-nos a (re)pensar as relações entre as línguas e as culturas. É curioso verificarmos como Solomós não procurou ocultar o multilinguismo da sua “oficina de escrita”. Pelo contrário, possibilita ao leitor verificar o modo como a sua produção poética em língua grega resulta das suas reflexões sobre a prosa italiana e do seu envolvimento com o romantismo alemão.¹²

Solomós é um bom exemplo de sincretismo linguístico e cultural mas não é o único. Relembremos Papadiamantis (1851-1911) e as suas narrativas breves que nos fornecem outros tantos exemplos de amálgama entre elementos pagãos e práticas religiosas cristãs. Mas, em meu entender, são sobretudo autores como Vizinós (1849-1896) - considerado o “pai” do moderno conto grego - como Kavafis (1883-1957) - o poeta grego da diáspora alexandrina - e como Kazantzakis (1883-1957) - o autor grego do século XX mais traduzido - que melhor representam esta concepção dialógica, híbrida, do neo-helenismo, todos eles, sintomaticamente, vivendo em ambientes multiculturais e multilinguísticos. Vizinós habitando um espaço linguisticamente ambíguo onde a tradição oral grega, as referências textuais ocidentais, os fragmentos clássicos e a *ékphrasis* bizantina coexistem em tensão híbrida. Kavafis e a sua subtil ironia, “dialogizando” o helenismo, apresentando os gregos

19, de Outubro de 2001 do *Journal of Modern Greek Studies*, The Johns Hopkins University Press, em particular o artigo de Dimitris Tziouvas, “Beyond the Acropolis: Rethinking Neohellenism”, pp. 189-220, a quem estas minhas reflexões muito devem.

¹¹ Veja-se Λίνου Πολίτη. *Γύρω στον Σολωμό. Μελέτες και Άρθρα (1938-1982)*. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (MIET), Αθήνα, 1995.

¹² Veja-se Peter Mackridge, “Dionisio Salamon/Διονύσιος Σολωμός: Poetry as a Dialogue between Languages.”, in *Dialogos* 1, pp. 59-76., 1994.

(e a sua construção identitária) como “outros”, abalando, deste modo, as noções de hierarquia e uniformidade cultural. Kazantzakis e a sua preocupação obsessiva de reconciliação do Ocidente com o Oriente¹³, a sua incessante procura da síntese entre o material e o espiritual, entre Buda e Bergson, o diálogo com Nietzsche e com William James, a sua prática de ficção narrativa, produzindo constantes deslocamentos genéricos, tudo isto atesta a sua orientação fundamentalmente dialógica. A cultura neo-helénica, em suma, como diversidade e heterogeneidade.

Ora, neste novo olhar que se propõe sobre a cultura neo-helénica, as relações entre o mundo grego antigo e a Grécia moderna e contemporânea poderão, de facto, constituir um verdadeiro objecto de estudo, promovendo-se a aproximação dos Estudos Clássicos e dos Estudos Neo-helénicos num espaço de produtivo e dinâmico multiculturalismo, para o qual ambos os domínios Jem contribuir positivamente. Com efeito, parece-nos que o vasto domínios dos Estudos Helénicos abre uma perspetivação histórica e cultural verdadeiramente excepcional na consideração das várias etapas, dos vários momentos da sua longa diacronia e complexa diversidade, incluindo a Grécia pré-clássica, a Grécia clássica, a Grécia pós-clássica, a Grécia Bizantina e Otomana, a Grécia Moderna e Contemporânea. Os Estudos Helénicos poderão, assim, promover uma (re)consideração dos temas gregos dos antigos aos modernos e dos modernos aos antigos (uma dinâmica das incorporações culturais transformantes), bem como uma crítica das assimilações sincrónicas. Os Estudos Neo-helénicos podem, então, configurar-se como um domínio dialógico muito fértil e não apenas para os classicistas e neo-helenistas *stricto sensu* que, tradicionalmente, estudam a língua e a literatura gregas, mas também para os antropólogos, para os arqueólogos, para os historiadores, e para os politólogos, filósofos e outros teorizadores e praticantes das ciências sociais e humanas. Neste contexto multicultural e transdisciplinar, a reflexão sobre o modo como as culturas antiga e moderna (bem como as culturas adjacentes e as de transição) interagem, afigura-se-nos fundamental. Como é que cada uma destas culturas, na sua especificidade epocal, histórica, se pode tornar mais inteligível à luz das outras culturas? Como vemos o antigo no moderno e o moderno no antigo? Por outras palavras, os estudos Neo-helénicos, ao revisitarem todas as suas complexidades, constituem um desafio à consagração mítica de modelos simplistas de intercâmbio cultural e invalidam quaisquer tipologias rígidas do Helenismo de qualquer época. Esta reconsideração das dinâmicas da transmissão e da mediação cultural deve combater lugares comuns, deve constituir um desafio aos pontos de vista ossificados, deve, em suma, desconstruir estereótipos e apresentar novas perspectivas teóricas e críticas, na procura de conexões, de continuidades e descontinuidades

¹³ Veja-se José António Costa Ideias, “Nikos Kazantzakis: Universalismo y Ελληνικότητα”, in Olga Omatos (Ed.) *Tras Las Huellas de Kazantzakis*, Granada 1999, Athos-Pérgamos.

entre a Grécia antiga e a Grécia moderna. Deve interrogar, por exemplo, o papel dos usos da memória (individual e colectiva) nos diversos e complexos processos da construção identitária neo-helénica e nessa indagação deparar-se-á, inevitavelmente, com a incessante busca da ancestralidade e da autoridade clássicas, tantas vezes garantidas fantasmáticos da afirmação e legitimação nacionais. Dito de outro modo, é relevante uma indagação sobre o modo como os actuais helenos percebem o seu passado, como se relacionaram (e relacionam) com as percepções e visões filhelénicas (de matriz romântica, como é sabido). E esta indagação crítica tem muito a ganhar com uma real abertura para domínios da cultura dita de massas (os meios de comunicação social, a música popular, a publicidade, o cinema, etc¹⁴.) Deve interrogar os gestos da consagração e da deificação, das dinâmicas da canonização e monumentalização, quer influenciadas pelas visões ocidentais, quer geradas *in loco*. E neste renovado percurso, o caminho a seguir deverá ser o do estabelecimento de modelos metodológicos inovadores e dos fundamentos críticos de uma real interdisciplinaridade. O diálogo tem, portanto, que existir, que ser fomentado entre estudiosos da cultura grega antiga e moderna, um diálogo vivo, de híbrido multiculturalismo, que possa ultrapassar barreiras e quebrar isolamentos monodisciplinares. Em suma, um diálogo que dinamize o debate académico, entre docentes e entre investigadores, e que promova, sobretudo entre os nossos estudantes, através do estudo da língua grega, conscientes da sua intensa versatilidade e excepcional longevidade, veículo de elaboração de uma das mais ricas literaturas de todos os tempos, a paixão pela descoberta do espaço helénico, lugar de simbioses, espaço de diálogo, espaço dinâmico e vibrante de intercâmbio.

¹⁴ Os estudos que examinam as dinâmicas da cultura popular na sociedade grega contemporânea são ainda escassos. Refira-se, a título de exemplo, o importante estudo de Hrisanthi Sotiropoulou sobre a representação das populações gregas da diáspora no cinema: 1995, Χρυσάνθη Σωτηροπούλου, *Η διασπορά στον Ελληνικό κινηματογράφο: επιδράσεις και επιρροές στην Θεματολογική εξέλιξη των ταινιών της περιόδου 1945-1986*, Αθήνα, Θεμέλιο [*A diáspora no cinema grego: efeitos e influências na evolução temática dos filmes do período 1945-1986*].