

ÍON, DE EURÍPIDES, E A FUNDAÇÃO DA GRÉCIA PATRIARCAL

Paulo Sérgio MARQUES¹
Ana Luíza Silva CAMARANI²

Resumo: A tragédia *Íon*, de Eurípides, dramatiza o mito do pai dos jônios, um dos povos indo-europeus que invadiram a península grega, dando origem à cultura helênica. Pode-se, portanto, encontrar na tragédia elementos simbólicos e arquetípicos do encontro da cultura pré-patriarcal e agrícola do litoral com a cultura nômade pastoril do interior. Com isso, Eurípides é uma voz da nostalgia matrística na Atenas patriarcal de seu século. Este artigo busca, portanto, propor uma crítica antropológica da tragédia de Eurípides, na tentativa de trazer outra luz para a interpretação desta tragédia polêmica na obra do autor. Para tanto, baseia-se especialmente em autores que relacionam mito, antropologia e literatura, como Eliade (2001), Maturana e Verden-Zöller (2004), Erich Neumann (2003) e Ivánov (1981), dentre outros.

Palavras-chave: Eurípides; Tragédia; Estudos Clássicos; Literatura; Mito; Antropologia.

Abstract: The tragedy *Ion* by Euripides dramatizes the myth of the father of Ionians, one of the Indo-European people who overran the Greek peninsula, leading to the Hellenic culture. Therefore, it can be found, in this tragedy, symbolic and archetypal elements of the meeting between the pre-patriarchal and agricultural culture of the coast and the culture of nomadic pastoralists of the inland. Thus, Euripides is a voice of matristic nostalgia in patriarchal Athens, in his century. This article seeks, therefore, to propose an anthropological critique of the tragedy by Euripides, in an attempt to bring another light to the controversial interpretation of this tragedy in his works. It is especially based on authors who relate myth, anthropology and literature, as Eliade (2001), Maturana and Verden-Zöller (2004), Erich Neumann (2003) and Ivanov (1981), among others.

Keywords: Euripides; Tragedy; Classics; Literature; Myth; Anthropology.

A maior parte dos estágios evolutivos do mito e todos os seus desdobramentos na literatura ocidental ocorrem no interior de um sistema dito patriarcal, isto é, de dominação masculina. É de se acreditar que esta filiação não tenha sido inócua na elaboração de imagens, figuras, temas, motivos ou mitemas para a representação mitológica ou literária.

Entretanto, imagens e símbolos de experiências e formas de emocionar pré-patriarcais permanecem como vestígios de culturas anteriores nas expressões patriarcais, como modos de organizar científica e esteticamente o mundo em sociedades que ainda guardam traços matrilineares ou, finalmente, como repositório arquetípico para manifestações de temas sobre a alteridade, na cosmovisão ocidental.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista (FCLAR/Unesp), Araraquara (SP), Brasil. Fomento: Capes. Endereço eletrônico: santiagovillelamarques@gmail.com.

² Professora Doutora da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/UNESP

No *Íon*, tragédia de Eurípides composta por volta de 413-412 a.C., esse sistema de oposições encontra-se talvez ainda mais evidenciado, dada a maior proximidade do texto clássico e do mito com o momento de passagem de uma cultura pré-patriarcal a uma cultura patriarcal. Em *Íon*, Eurípides põe em cena um mito de fundação do povo heleno, dramatizando a história do epônimo dos jônios, nações nômades patriarcais, cujos descendentes habitarão e colonizarão a península, anteriormente povoada por povos pré-patriarcais. A dupla filiação de Íon, ao deus Apolo e ao humano Xuto, que já constituiu motivo de extensos debates na interpretação desta tragédia tardia de Eurípides, é talvez um dos maiores índices da representação desse momento histórico na tragédia.

É assim que proponho, neste artigo, a leitura dessa tragédia a partir das modernas teorias sobre a transição de uma sociedade pré-patriarcal para a patriarcal, na tentativa de colaborar com os debates sobre esta tragédia polêmica de Eurípides.

Um sistema de oposições

O folclorista russo V. V. Ivánov (1981), num estudo tipológico das principais contraposições binárias observadas nos sistemas culturais, observa que três contraposições ligam-se entre si na base semiótica das culturas: o central-periférico, o masculino-feminino e o ritual-não-ritual ou sagrado-profano. Esta última, para Mircea Eliade (2001, p. 25-29), constitui, em verdade, a primeira oposição binária de que derivam as demais, em que o sagrado constitui o lugar da cultura, em torno da qual a sociedade se organiza e que se torna ponto de referência para toda orientação espacial e simbólica. Fora desse lugar é o caos, o espaço profano.

A periferia, o profano e o caos são o espaço do Outro por definição, ao qual Ivánov acrescenta o feminino, por entender que o par de opostos sexuais seja um dos primeiros a organizar os sistemas binários do imaginário, o que ele defende comparando-o com o par esquerdo-direito. Para ele, a contraposição entre os lados direito e esquerdo foi

uma das primeiras que permitiram distinguir o modelo do mundo do *Homo sapiens fossilis* dos sistemas de comportamento sócio que podem ser reconstruídos pelos homínídeos de épocas precedentes tendo em conta os dados da primatologia. Pelo contrário, a contraposição masculino-feminino, que está estreitamente ligada à central-periférica de que falamos anteriormente, caracteriza também as coletividades dos outros primatas (IVÁNOV, 1981, p. 182, grifo meu).

O par masculino-feminino aparece, portanto, em tempos anteriores ao dos pares seguintes, constituindo um dos eixos semânticos fundamentais para a instituição do imaginário. Ivánov (1981, p. 183) afirma que “na maior parte dos sistemas humanos de classificação simbólicos conhecidos, a contraposição masculino-feminino organiza séries classificativas inteiras”.

Da mesma maneira como o sagrado, o cosmo e o centro são valores positivos para a cultura, pois simbolizam o mundo fundado, no patriarcado o masculino vai associar-se à ação fundadora e, assim, ser igualmente preferido ao feminino, que se torna, então, para o patriarcado, um arquétipo fundador do sentimento do Outro.

Tzvetan Todorov (2003), numa obra escrita para desvelar o sentido do Outro no ocidente, define a alteridade como uma emoção surgida do centramento da autoconsciência num “Eu” soberano que separa uma identidade de tudo o que ela exclui. O sujeito que se auto-afirma pode ser um indivíduo ou uma identidade coletiva e pode constituir uma alteridade “exterior” ou “interior”, isto é, negada absolutamente como elemento alienígena à cultura ou integrada num sistema de oposições, cujo elemento marcado pela alteridade significa a negação dos valores excelentes e hegemônicos da cultura afirmada como sujeito:

Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. Ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os “normais”. Ou pode ser exterior a ele, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua. (TODOROV, 2003, p. 3, grifos do autor)

Percebe-se que a alteridade “interior” é o Outro admitido porque necessário, a alteridade não excluída porque imprescindível para a manutenção do próprio sistema. Destes, o mais obviamente interior à espécie humana é a mulher. Enquanto se pode extinguir uma sociedade alienígena – é o objetivo de toda atividade bélica –, não se pode fazer o mesmo com a mulher, pois ela é um de dois sexos numa espécie biológica. Para a cultura patriarcal, a mulher é o Outro que precisa ser mantido e constitui, portanto, a negação sempre presente, a ameaça ubíqua à identidade masculina hegemônica. Como mostra Simone de Beauvoir, seja nas suas formas de natureza, mãe ou deusa, a mulher nunca é “um semelhante” para o homem, mas se situa como representante interior, *que não se pode elidir*, do “além do reino humano”, tudo o que está “*fora* desse reino” (BEAUVOIR, 1970, p. 91, grifos da autora). Por isso, para Beauvoir (1970, p. 85), falar da mulher e do universo feminino, no patriarcado, é falar do Outro absoluto, pois, na opinião da autora, a oposição entre o sujeito e o objeto que subjaz a toda atitude de apropriação e negação é a que opõe semanticamente o feminino ao masculino.

Sociedades da Mãe e Sociedades do Pai

O biólogo chileno Humberto R. Maturana, num trabalho conjunto com Gerda Verden-Zöllner (2004), investiga a origem e o desenvolvimento da cultura patriarcal no Ocidente, a partir de elementos da “Teoria de Santiago”, escola

chilena reunida em torno das descobertas de Maturana e de seu parceiro de pesquisas Francisco Varela.

As teorias da Escola de Santiago repropõem a discussão antropológica sobre sociedades pré-patriarcais, com o cuidado de evitar as críticas que autores predecessores, como Frazer e Bachofen, sofreram ao sugerir a existência de culturas matriarcais ou matrilineares na origem da história. Por isso, têm crescido em respeito aos olhos das ciências sociais, em especial daqueles segmentos que abordam as questões de gênero e da elaboração cultural do elemento feminino.

Segundo a teoria cultural de Maturana, a existência humana se elabora através de “redes de conversação” construídas pela prática da linguagem ou “linguajar”. A linguagem, por sua vez, é resultado das emoções. No fundamento de qualquer atividade humana está uma forma de emocionar o mundo, maneira de relacionar-se o sujeito com as coisas do ambiente através de uma mecânica do desejo. “É a emoção que define a ação”, defendem Maturana e Verden-Zöller (2004, p. 10). As emoções “preexistem à linguagem”, pois, antes de pertencer à espécie humana, o *homo sapiens* é o resultado da evolução de uma biologia animal: “A vida humana, como toda vida animal, é vivida no fluxo emocional que constitui, a cada instante, o cenário básico a partir do qual surgem nossas ações” (MATURANA, 2004, p. 29).

Na vida social, os comportamentos consensuais são codificados em coordenações, e Maturana chama “linguajar” – ou ação da linguagem – à “coexistência de interações recorrentes, sob a forma de um fluxo recursivo de coordenações de coordenações comportamentais consensuais” (MATURANA; VERDEN-ZÖLLER, 2004, p. 10). O linguajar é uma atividade peculiarmente humana, que consiste em fluir na linguagem, isto é, nesta rede que coordena os códigos culturais. Esse fluxo, contudo, ocorre sempre num cruzamento com a atividade do emocionar, sempre manipulado a partir de uma forma de sentir o mundo, e a essa operação no entrecruzamento de emoção e linguagem Maturana (2004, p. 33) dá o nome de “conversação”. A conversação é, portanto, o espaço relacional onde a linguagem se cruza com um emocionar contínuo, isto é, na vivência de nossas emoções, seguindo a orientação dos desejos. Por isso, toda ocupação humana acontece como uma “rede específica de conversações”, e é àquilo que se define como “uma rede *fechada* de conversações”, “uma maneira de convivência humana como uma rede de coordenações de emoções e ações”, que chamamos uma cultura.

O percurso dos desejos pode, entretanto, mudar – e muda – no trânsito da história. Como toda ação e linguagem se apoiam num suporte emocional, se muda o emocionar de uma cultura, muda conseqüentemente sua maneira de linguajar e alteram-se as redes de conversações (MATURANA, 2004, p. 31-33). Quando as alterações se convertem num jeito novo de viver a partir de uma nova rede de conversações que se mantém através das gerações, surge um novo complexo cultural.

Se “a história da humanidade seguiu a trajetória do emocionar” e o curso dos desejos (MATURANA; VERDEN-ZÖLLER, 2004, p. 11), e se é o modo de emocionar que faz uma cultura diferente de outra, conclui-se daí que uma

investigação sobre a cultura e a linguagem deve principiar por uma análise do desejo que a fundamenta: “Se quisermos compreender o que acontece em qualquer conversação, é necessário identificar a emoção que especifica o domínio de ações que tal conversação implica”, observa Maturana (2004, p. 30-32). “Portanto, para entender o que acontece numa conversação, é preciso prestar atenção ao entrelaçamento do emocionar e do linguajar nela implicado” e, “se levarmos em conta os fundamentos emocionais de nossa cultura – seja ela qual for –, poderemos entender melhor o que fazemos ou não fazemos como seus membros.”

A partir de sua teoria da cultura, Maturana explica as diferenças entre a cultura patriarcal em que vivemos e uma cultura pré-patriarcal, ou matrística³, que a teria precedido, caracterizando os dois complexos culturais como “modos diferentes de viver as relações humanas” (MATURANA, 2004, p. 35). Maturana e Verden-Zöllner afirmam que, quando a humanidade nasceu, há mais ou menos três milhões de anos, vivia, de forma natural e sem reflexões ou artificialismos, em redes de conversações que “envolviam a colaboração dos sexos na vida cotidiana, por meio do compartilhamento de alimentos, da ternura e da sensualidade”. Essa cultura vicejou entre 7.000 e 5.000 a.C. e caracterizou-se por uma religião “centrada no sagrado da vida cotidiana”, na “harmonia da contínua transformação da natureza por meio da morte e do nascimento, abstraída como uma deusa biológica em forma de mulher, ou combinação de mulher e homem, ou de mulher e animal”. Não cultivava o conceito de propriedade nem se fundamentava numa “dinâmica emocional da apropriação”, mas centrava suas formas de viver “na estética sensual das tarefas diárias como atividades sagradas, com muito tempo disponível para contemplar a vida e viver o seu mundo sem urgência” (MATURANA; VERDEN-ZÖLLNER, 2004, p. 18-21).

Tudo isso leva os autores a concluir que tal sociedade não baseava sua rede de conversações em emoções que privilegiassem a negação mútua pela competição e pela guerra, pela apropriação e pela exclusão do Outro, pela autoridade e pela obediência, pelo poder e controle do mundo e dos homens, por um sistema de valores baseados no bom e no mau, na tolerância e na intolerância, em outras palavras, pela “justificação racional da agressão e do abuso”. Estas são emoções, na visão de Maturana, que fundamentam apenas as redes de conversações patriarcais. Na cultura matrística “o pensamento humano talvez tenha sido naturalmente sistêmico, lidando com um mundo em que nada existia em si ou por si mesmo, no qual tudo era o que era em suas conexões com tudo mais” (MATURANA, 2004, p. 46-47).

A cultura pré-patriarcal na Europa foi destruída por povos pastores indo-europeus. Maturana explica que, dentre os povos paleolíticos de há mais de 20 mil anos, alguns foram “sedentários, coletores e agricultores”, e outros seguiram as migrações de animais selvagens. No rastro desses animais, aparece, em deter-

³ Maturana (2004, p. 25) utiliza o termo “matrístico” para “conotar uma situação cultural na qual a mulher tem uma presença mística, que implica a coerência sistêmica acolhedora e liberadora do maternal fora do autoritário e do hierárquico”, isto é, diferente de “matriarcal”, que designa a cultura onde a mulher teria papel dominante.

minado momento, a necessidade de proteger os grupos perseguidos do ataque de outros predadores. Na opinião de Maturana, a cultura do pastoreio surge justamente “quando os membros de uma comunidade humana, que vive seguindo alguma manada específica de animais migratórios, começa a restringir o acesso a eles de outros comensais naturais, como os lobos” (MATURANA, 2004, p. 52-53).

Ocorre, a partir dessa nova atividade, um emoionar diferente, e uma das primeiras emoções modificadas diz respeito à relação do sujeito com a morte. O caçador de épocas anteriores, quando matava um animal para se alimentar, entendia que praticava um ato sagrado, integrado à harmonia do cosmo, segundo a qual a morte existe para gerar a vida. Com a apropriação dos rebanhos e o estabelecimento de fronteiras entre o espaço central de ação humana e o espaço periférico da ação de outros predadores, os grupos pastoris tiveram certamente que matar os rivais na caça. Caçar para alimentar-se “e matar um animal restringindo-lhe o acesso a seu alimento natural – e agir assim de modo sistemático – são ações que surgem sob emoções diferentes”, comenta Maturana (2004, p. 54). “No segundo caso, aquele que mata o faz dirigindo-se diretamente à eliminação da vida do animal que mata”, isto é, a vida do animal não serve a outra vida, mas é, ao contrário, dispensada, expurgada, eliminada, para que um outro sujeito exerça sua supremacia sobre o mundo e as coisas. “Essa matança não é um caso no qual uma vida é tirada para que outra possa prosseguir; aqui, uma vida é suprimida para conservar uma propriedade, que fica definida como tal nesse mesmo ato” (MATURANA, 2004, p. 55).

As emoções do patriarcado

As emoções despertadas por um e outro ato são, portanto, opostas. No caso do caçador, o animal caçado é um ser sagrado, divino como qualquer parte de uma natureza divina, que é sacrificado pelo equilíbrio total da existência e desperta no caçador um sentimento de gratidão e respeito pela morte; contudo, para o pastor, matar constitui antes um puro assassinato, para manter, não uma harmonia natural, mas uma *ordem artificial*, edificada no ato da delimitação e apropriação de um espaço natural, o rebanho: “Na ação de caça o animal caçado é um amigo, enquanto que na ação de matar o animal morto é um inimigo”. Na origem do pastoreio surge, portanto, o antagonista mítico, “aquele cuja vida a pessoa que se torna um pastor quer destruir para assegurar a nova ordem que se instaura por meio desse ato, que configura a defesa de algo que se transforma em propriedade nessa mesma atitude de defesa” (MATURANA, 2004, p. 56).

Homens e mulheres, sob o patriarcado, vivem, pois, como se todas as ações existenciais necessitassem do uso da força e concebem cada ocasião para uma atividade e interferência humana como um desafio a ser vencido no espírito da competição. Por outro lado, agem sob o regime da desconfiança, sempre no afã de buscar certezas para a conduta e a experiência, por isso se empenham no controle do mundo natural e de outros seres humanos, bem como no próprio autocontrole. Com isso, o Outro surge como uma ameaça externa a um equilíbrio interior do

sujeito hegemônico e suficiente: “Fazemos muitas coisas para dominar a natureza ou o comportamento dos outros, com a intenção de neutralizar o que chamamos de forças anti-sociais e naturais destrutivas, que surgem de sua autonomia”. A diferença só é tolerada porque acreditamos que poderemos conduzi-la “ao bom caminho” que nossa individualidade dispôs ou eliminá-la sob o pretexto de que constitui um equívoco de pensamento ou conduta. Assim, “justificamos a competição, isto é, o encontro na negação mútua como a maneira de estabelecer a hierarquia dos privilégios, sob a afirmação de que a competição promove o progresso social, ao permitir que o melhor apareça e prospere” (MATURANA, 2004, p. 37-38).

O surgimento da cultura de pastoreio conduziu, assim, a “mudanças adicionais no emocionar”, por meio do desejo e do ato da apropriação, que fizeram surgir novas redes de conversações, dentre as quais as mais evidentes e fundamentais são: o sentimento de inimizade; “o desejo constante por mais, numa interminável acumulação de coisas que proporcionavam segurança”; a sexualidade reprodutiva contra a estética e o prazer, “como forma de obter segurança mediante o crescimento do rebanho ou manada” e a ampliação da população de trabalho e defesa do grupo, de onde o controle da sexualidade feminina como propriedade do homem; o estabelecimento da obediência e de hierarquias no convívio social e no trabalho; e o temor da morte como fonte de dor e perda total” (MATURANA, 2004, p. 59-60). O investimento no crescimento dos rebanhos e da população ocasionaram uma explosão demográfica, o que exigiu a expansão do território da comunidade e o conflito com outros grupos humanos: “A guerra, a pirataria, a dominação política, a escravidão devem ter começado nessa época e, eventualmente, produziram migrações maciças, em busca de novos recursos a serem apropriados” (MATURANA, 2004, p. 61).

O encontro dessas comunidades pastoris com a cultura matrística levou os povos patriarcais a encararem as diferenças culturais como ameaça à identidade. Os limites impostos pelas redes de conversações patriarcais criaram um regime de distinção entre o que é e o que não é permitido, o aceitável e o inaceitável, a correção e o erro: “Se vivermos centrados na apropriação, viveremos tanto nossas propriedades quanto nossas ideias e crenças como se elas fossem nossa identidade” (MATURANA, 2004, p. 69-71).

Existem, agora, no mundo, dois grupos humanos que devem se excluir mutuamente. Assim, se o caçador respeitava e aceitava a morte como uma condição mútua de sobrevivência entre duas espécies, a partir da experiência pastoril, ao contrário de um bem que traz a vida, a morte é vista como um mal, que conduz à perda e ao fim. No emocionar do caçador, se o animal pode ser morto para alimentá-lo, também é natural que um caçador o seja ocasionalmente, para a manutenção do equilíbrio cósmico; na visão do pastor, o Outro, animal predador ou homem de outro clã, é um inimigo que ameaça, e o imperativo é matá-lo antes de ser morto. Riane Eisler (1989, p. 86-87) conclui, daí, que os homens com mais qualidades destrutivas, como a força física, a insensibilidade e a brutalidade, convertem-se em modelos ideais de uma cultura que vai se tornar cada vez mais

hierárquica e autoritária, reduzindo gradualmente as mulheres identificadas com o cálice nutriz da cultura matrística à condição de “tecnologias de produção e reprodução controladas pelo homem”.

Joseph Campbell opõe também as duas formas de religiosidade matrística e patriarcal a partir das diferentes experiências culturais da agricultura e do pastoreio. Enquanto na primeira, dependente dos ciclos sazonais e integrada aos movimentos naturais, “as principais divindades eram compreendidas filosoficamente como personificações visionárias dos poderes da natureza”, na cultura patriarcal dos grupos nômades, os deuses principais representam a coletividade da tribo. Se para um adorador matrístico, a deusa encontra-se em qualquer lugar do planeta e até mesmo no interior do mundo estrangeiro, o deus tribal só pode sobreviver dentro do seu próprio espaço comunitário artificialmente delimitado e não se identifica com nada fora desse centro (CAMPBELL, 2002, p. 277). É o que ocorre com o deus hebraico que mais tarde vai dominar o imaginário cristão ocidental. Trata-se de um deus exclusivista e agressivo com toda divindade externa e de uma religião monoteísta dissociada do elemento natural (BARROS, 2004, p. 68).

Quando os difusores da nova cultura se arrogam o poder sobre as coisas e as criaturas, começa a negação dos valores da cultura que se lhe opõe, a negação de suas representações e a condenação de suas práticas como o mal absoluto. Então, “os aspectos físicos e até os espirituais do feminino foram declarados demoníacos”, conclui a psicanalista Dulcinéa da Mata Ribeiro Monteiro (1998, p. 50), que resume esse processo de demonização dizendo que “a consciência ocidental se aglutinou com a hipertrofia da dinâmica masculina e da polaridade *yang* e a consequente desvalorização do feminino e da polaridade *yin*” (MONTEIRO, 1998, p. 55). Tudo o que é afirmado como poderoso, agressivo, luminoso, urânico, divino e, portanto, bom, advém do homem; em contrapartida, o fraco, submisso, sombrio, infernal, demoníaco e mau define o espírito feminino.

Esta oposição é tomada como manifestação da luta entre o bem e o mal, concepções que, segundo Maturana, não existiam nas formas de conversações matrísticas. Por isso, ao entrar em contato com a cultura matrística, o patriarcado a rejeita como “fonte de perversidade”, enquanto, ao contrário, tudo o que é patriarcal é visto como bom e “fonte de virtude”. O feminino ganha qualidades de “cruel, decepcionante, não-confiável, caprichoso, pouco razoável, pouco inteligente, débil e superficial – enquanto o masculino passa a equivaler ao puro, honesto, confiável, direto, razoável, inteligente, forte e profundo” (MATURANA, 2004, p. 80-81). Na mitologia e na história dos símbolos e arquétipos, o conflito dos gêneros reflete-se em outras oposições entre pares semânticos: “Dia e noite, sol e lua, ordem e desordem, potência e fertilidade, razão e desrazão, permeiam os relatos míticos, exprimindo em linguagem simbólica os polos opostos dessa união tensional” (OLIVEIRA, 1993, p. 114).

A hierarquização da sociedade a partir do emocional patriarcal vai opor, definitivamente, para os séculos futuros, homens e mulheres entre si. Isso vai criar, no seio da sociedade emergente, formas distintas, para homens e mulheres, de construir a personalidade, posicionar-se no mundo e conduzir a existência, a partir

da experiência infantil deste choque de mundos: “É a maneira em que se vive a infância – e a forma em que se passa da infância à vida adulta – na relação com a vida adulta de cada cultura, que faz a diferença nas infâncias das distintas culturas”, afirma Maturana (2004, p. 45), observando que na cultura matrística a criança, quando passava para a vida adulta, continuava gozando dos prazeres da infância nos braços maternos. O homem nasce no seio da mãe e daí passa ao seio da deusa. Nada interrompe a forma de viver aprendida durante a infância no gozo estético próprio ao emocionar feminino. Já o crescimento das crianças, no patriarcado, passa por “duas fases opostas”: na infância ela experimenta o pertencimento à cultura das mães, da “biologia do amor”, que vê o outro como “legítimo outro em coexistência conosco”; mas, quando entra na vida adulta, é atirada num mundo centrado na luta e na apropriação, na competição e na negação do outro, nas “relações de autoridade e subordinação” (MATURANA, 2004, p. 44-45).

O patriarcado na Grécia

Apoiando-se, como Maturana, nas pesquisas de Gimbutas, Eisler (1989, p. 76-77) observa que as investidas nômades pastoris indo-europeias ou *kurgas* sobre as culturas matrísticas ocorreram em três ondas sucessivas de invasões: a primeira, entre os anos de 4.300-4.200 a.C.; a segunda, de 3.400-3.200 a.C.; e a terceira, de 3.000-2.800 a.C. “Governados por poderosos sacerdotes e guerreiros, eles trouxeram consigo seus deuses masculinos da guerra e das montanhas.” Ao lado deles, porém, Eisler coloca também o povo judeu, já que sua cultura vai exercer forte influência na cultura europeia, especialmente a partir da ascensão do cristianismo. Vindo do deserto, esse povo semita invadiu a terra matrística de Canaã, hoje Palestina: “À semelhança dos indo-europeus, eles também trouxeram um deus da guerra e das montanhas, violento e colérico (Jeová ou Javé).” O que todos esses povos têm em comum, segundo Eisler, é o “modelo dominador de organização social” e a maneira peculiar de obter riquezas: enquanto as sociedades matrísticas desenvolviam tecnologias de produção, estes povos primavam por elaborar “tecnologias cada vez mais eficazes de destruição”.

Recordando igualmente a civilização minoica de Creta como a principal sociedade antiga, conhecida pelo Ocidente, nos moldes daquela que Maturana e Verden-Zöllner descreveram como matrística, Riane Eisler lembra sua economia basicamente agrícola e sua concepção do poder “como responsabilidade em vez de dominação”, graças ao modelo materno, que não precisa cobrar obediência, como ocorre à parte masculina. Nesse sentido, “as mulheres e traços associados à mulher não são sistematicamente desvalorizados” e a riqueza é “investida em primeiro lugar na vida harmoniosa e estética” (EISLER, 1989, p. 67-69).

Essa civilização, que dominava a ilha de Creta, mas também suas imediações, como o sul da península grega, começou a sofrer, por volta de 5.000 a.C., invasões de povos periféricos, que, até então, não pareciam ter constituído ameaça ou sequer ter sido notados ou considerados pelas civilizações vicejantes.

Vagavam na periferia da geografia colonizada pelos povos agrícolas e sedentários, à procura de pastos para seus rebanhos, pois viviam essencialmente da pecuária:

Ao que parece, eles permaneceram ali, ao longo de milênios, nos territórios agrestes, desprezados, mais frios e despovoados dos limites da Terra, enquanto as primeiras grandes civilizações agrícolas se espalhavam junto aos lagos e rios das terras férteis centrais. Para esses povos agrícolas, usufruindo o prematuro auge da evolução da humanidade, paz e prosperidade devem ter parecido o eterno estado abençoado da raça humana, e os nômades nada mais do que uma novidade periférica. (EISLER, 1989, p. 75)

Entretanto, o nomadismo obrigava esses povos ao espírito de combate e apropriação: “Governados por poderosos sacerdotes e guerreiros, eles trouxeram consigo seus deuses masculinos da guerra e das montanhas” (EISLER, 1989, p. 76).

Os primeiros desses povos indo-europeus invadiram a Grécia continental entre os séculos XX e XXVI a.C. e se estabeleceram na península, expulsando os costumes matrísticos, que se refugiaram, então, na ilha de Creta.

Esses povos foram os primeiros fundadores da cultura grega como a viemos a conhecer e eram chamados eólios, os filhos de Éolo, e jônios, os filhos de Íon.

Íon, um herói de transição

Recuperando o mito fundador grego do epônimo dos jônios, a tragédia *Íon*, de Eurípides, é importante expressão artística do choque das duas culturas – patriarcal e matrística –, uma vez que tematiza a origem dos invasores nômades pastoris que ocuparam a península grega agrícola. Como se trata de peça menos difundida do grande tragediógrafo ateniense, resumo a trama.

No prólogo, Hermes dá os antecedentes da história de Íon, o protagonista: Creúsa, filha de Erecteu, foi violentada por Apolo, quando visitava o Oráculo de Delfos. Quando nasceu o filho, ela o expôs em uma caverna, mas Apolo pediu a Hermes que o buscasse e o deixasse na porta do Oráculo, onde a pitonisa, encontrando o bebê, criou-o como seu filho e tornou-o, quando jovem, servidor do templo.

A peça começa com a chegada de Creúsa a Delfos, com suas servas, que compõem o coro. Ela veio a Delfos com o marido, Xuto, um aqueu filho de Éolo que subiu ao trono depois de ajudar Atenas na guerra contra a Eubeia. Ambos querem saber dos deuses se terão uma descendência. Xuto ficou no santuário de Trofônio, enquanto Creúsa seguiu para o Oráculo.

Ali, a princesa encontra Íon e conta sua história como se fosse a de uma amiga. O rapaz, vendo que ela recrimina Apolo, convence-a a não entrar no templo. Xuto chega com a mensagem, recebida em Trofônio, de que ambos não sairão de Delfos sem filhos, e entra no templo para confirmar as alvíssaras. Creúsa parte e, quando Xuto sai do templo, abraça Íon, comovido, pois ouviu de Apolo que o primeiro rapaz que encontrasse na porta do templo era seu filho.

Ambos estranham o oráculo, mas Xuto lembra que já esteve em Delfos, quando rapaz, onde se embriagou numa festa e esteve em companhia de bacantes. Uma delas provavelmente engravidou e deixou o filho na porta do oráculo.

Juntos e felizes, os dois saem para festejar num banquete.

Volta Creúsa, e o coro de mulheres que testemunhou o encontro de Xuto e Íon conta-lhe que o marido tem um filho bastardo, a quem vai entregar o trono de Atenas. Creúsa recorre a um velho servo, que foi professor de seu pai e a aconselha a matar o rapaz. Ela se lembra de duas gotas do sangue da Górgona que a deusa Atená concedeu a Erictônio: uma delas cura qualquer ferida; a outra é mortal veneno. Ela envia o velho com o veneno para o banquete de Xuto e Íon.

Pouco depois surge um servo a avisar que procuram Creúsa para apedrejá-la, pois seu estratagema foi descoberto: tendo saído para sacrificar a Dioniso, Xuto deixou o rapaz cuidando do banquete e disse que comessem sem ele, se demorasse; quando ia beber o vinho servido pelo velho, Íon interpretou a fala de um conviva como um mau augúrio e derramou ao chão o conteúdo da taça como libação aos deuses; todos fizeram o mesmo e desceram pombos para beber do chão o líquido derramado; o que tomou do vinho servido a Íon morreu e então fizeram o velho confessar o crime.

Íon encontra Creúsa diante do templo, mas, quando vai vingar-se, surge a Pítia com o cesto onde ele foi exposto e conta-lhe sua história.

Vendo o cesto, Creúsa reconhece o filho. Este, para convencer-se do relato da mãe, quer ir ao interior do templo consultar Apolo, mas nesse momento surge no alto do oráculo a deusa Atená, que testemunha sua ascendência, prognostica a descendência de Íon e Xuto, nos jônios, dórios e aqueus, e aconselha que nada contem a Xuto, para que ele não renegue o filho de Apolo.

Um destino nômade

Creúsa, como dito, é descendente de Erictônio, o que nasce apenas da Terra, o autóctone, herói fundador da cultura ateniense, por isso a concepção de Erictônio guarda marcas dos cultos à divindade feminina próprios dos primeiros povos. Conta-se que, fugindo do assédio de Hefesto, a Deusa-Mãe Atená não conseguiu impedir que o esperma do deus lhe caísse sobre a coxa. Limpando-a, a deusa atirou a semente sobre a Terra, que concebeu Erictônio. Desse modo, o nascimento do herói parece reproduzir o mito original das religiões matrísticas, da concepção sem o consórcio masculino, pela ação de duas Deusas-Mãe, Atená e Gaia, em que o elemento masculino aparece em papel reduzido e marginal.

Xuto, por seu lado, é mortal e estrangeiro. Dele e de Íon descendem os formadores do novo povo grego. A trama da peça representa, pois, a miscigenação helênica e traz marcas do encontro dos grupos nômades com a sociedade matrística autóctone. O motivo que dá ensejo à intriga é a preocupação com a descendência, conforme Maturana demonstrou ser uma das emoções desenvolvidas pelos povos nômades pastoris:

CORO – É para os mortais um fundo imperturbável de inexcedível felicidade quando lhes resplandecem, nas casas paternas, vigorosos filhos porta-dores de fruto, para guardarem a fortuna recebida dos pais para as gerações seguintes. Baluarte nas desgraças, alegria na prosperidade, trará na guerra ao solo pátrio a ajuda salvadora. [...] Desprezo a vida desprovida de filhos e censura aquele que tal coisa aprova. Quem me dera, para além de haveres modestos, uma existência que a bênção de filhos fizesse feliz! (EURÍPIDES, 1994, p. 62)

Xuto é filho de Éolo, o rei fundador da raça dos eólios, muitas vezes associado com outro Éolo, o próprio Senhor dos Ventos, o que o filia duplamente a uma origem nômade.

Quando encontra Íon, Xuto precisa argumentar com o rapaz para convencê-lo de que este não é mais servidor de um deus, mas de um pai humano, e precisa negar a geração espontânea da Terra, própria das religiões da deusa e da cosmovisão matrística, ao mesmo tempo que recusa a mítica geração autóctone do povo ateniense, mostrando que ele deve aceitar-se como fruto de uma cultura estrangeira: “Nasci com a terra como mãe”, diz Íon, ao que Xuto rebate: “A terra não dá à luz crianças” (EURÍPIDES, 1994, p. 67).

Mais adiante, quando pai e filho se reconhecem destinados um ao outro, Xuto associa o nome do protagonista à palavra *ion*, particípio do verbo *ienai*, isto é, “ir”, denunciando outra vez sua natureza nômade: “Dou-te o nome de Íon, apropriado ao teu destino, porque foste tu o primeiro a vir ao meu encontro quando eu saía do templo do deus” (EURÍPIDES, 1994, p. 74).

O filho da mulher

Também na conversa com Creúsa revela-se aquela passagem da filiação paterna divina à humana, quando Íon responde à mãe: “Tornei-me do meu pai; estou a falar é da minha filiação real” (EURÍPIDES, 1994, p. 102). A reação de Creúsa contra a descendência de linhagem paterna lembra, por outro lado, a recusa do povo autóctone de aceitar o invasor externo: “Não suportará nunca estrangeiros a reinar na sua casa, ela que nasceu de uma nobre linhagem” (EURÍPIDES, 1994, p. 93). O diálogo que segue ilustra bem o encontro do patriarcado pastoril e guerreiro com a sociedade matrística feminina:

CREÚSA – E tu vais roubar a casa às mulheres sem filhos?

ÍON – Visto que é o meu pai a dar-me a terra que obteve.

CREÚSA – Como é que é possível aos filhos de Éolo serem donos da terra de Palas?

ÍON – Foi com armas e não com palavras que ele a salvou.

CREÚSA – Um aliado estrangeiro não deveria possuir terra.

ÍON – Então não tenho juntamente com o meu pai parte nenhuma na terra?

CREÚSA – O escudo e a lança: eis a tua riqueza (EURÍPIDES, 1994, p. 103-104).

Aparece, no excerto, a contestação da mulher que se vê confinada ao papel de reprodutora; a afirmação da linhagem patrilinear e seu vínculo com a

propriedade, pois o pai “dá terras”; a recusa em aceitar a autoridade do invasor nômade (“filhos de Éolo”) sobre os autóctones gregos (“donos da terra de Palas”); a atribuição do espírito guerreiro ao invasor masculino (“armas”, “escudo”, “lança”).

Íon, porém, é convencido de sua linhagem materna, primeiro pela própria mãe e depois por uma deusa ligada à parte autóctone, Atená. Diz Creúsa ao filho: “Por Atena Vitória, que segurou o escudo no seu carro ao lado de Zeus contra os Gigantes nascidos na terra, não é teu pai nenhum dentre os mortais, filho, mas aquele que te alimentou, o senhor Lóxias [Apolo]” (EURÍPIDES, 1994, p. 115).

As primeiras percepções humanas da divindade estão relacionadas com os mistérios da concepção, da gestação e do parto. O corpo feminino é visto, então, como uma expressão do poder divino de dar a vida e nutri-la, por isso as primeiras manifestações artísticas da divindade são corpos de mulheres, geralmente grávidas, que representavam a própria potência geradora da matéria natural.

Parte desta adoração religiosa pela figura feminina vem de uma inconsciência primitiva da participação do macho na concepção: na crença dos primeiros povos, todo corpo de mulher engravidava pelo consórcio com um espírito divino. Segundo Beauvoir (1970, p. 87-88), é o desconhecimento inicial de uma linhagem paterna e a consequente atribuição de um poder partenogênico à mulher, além de sua relação com o divino que a fecunda, que leva as primeiras comunidades ao sistema matrilinear de organização social e religioso.

É desse modo que, na gravidez de Creúsa, um avatar ateniense da Grande-Mãe, vê-se o concurso de um deus masculino, e Íon tem a sua primeira paternidade atribuída a um ser divino e, como única geratriz humana, uma mulher.

O filho do homem

Apoiando-se na tradição antropológica, a pesquisadora das manifestações da Grande Mãe nos mitos ocidentais Maria Nazareth Alvim de Barros (2004) afirma que foi a domesticação dos animais, e não a atividade agrícola, que trouxe a percepção do papel do macho na concepção, ainda que este papel fosse inicialmente difícil de quantificar: com os animais confinados, foi possível perceber que a fertilização só ocorria com o concurso do macho. Surge então o par religioso da Deusa Mãe e de seu Filho Amante, cuja cópula ritualística, nas culturas agrícolas, é responsável pela fertilização da Terra (BARROS, 2004, p. 25-26).

Na cultura pastoril, contudo, o imperativo é a ampliação dos rebanhos e da população guerreira, o que conduz a uma supremacia do masculino, cuja atividade sexual e dispersão das sementes não é limitada pela biologia da gestação e, portanto, está mais de acordo com o emocional da necessidade de aumentar a prole humana e animal.

É a partir dessa rede de conversações que privilegia a atividade masculina que o papel da fêmea mantenedora da vida começa a decair a um segundo plano, assim como a necessidade de um deus fecundador, papel que agora é assumido pelo macho humano.

No patriarcado, o sexo é, assim, de certo modo reificado e perde parte de sua qualidade sagrada, pois ganha função peculiarmente reprodutiva, em razão do emocionar gerido pela atividade pastoril e de aumento dos rebanhos, ao contrário do que ocorria nas relações matrísticas, onde “o sexo e o corpo eram aspectos naturais da vida” e “as relações humanas não eram de controle ou dominação, e sim de congruência e cooperação, não para realizar um grande projeto cósmico, mas sim um viver interligado, no qual a estética e a sensualidade eram a sua expressão normal” (MATURANA, 2004, p. 48).

Daí a peripécia do desconhecimento inicial da paternidade, revelada na consecução da tragédia de Eurípedes. Por isso, igualmente, embora Íon seja filho de um deus, para os novos tempos todos precisam aceitar o engano proposto pelo oráculo: a crença paleolítica da concepção de uma mulher pelos manas divinos e sobrenaturais tem de ser substituída pela ideia da concepção pela cópula entre homem e mulher; o pai divino cede a prole a uma filiação masculina terrena: “[Apolo] não diz que tu nasceste de Xuto: oferece-te, embora te tenha gerado. Pois um amigo daria o seu próprio filho a outro amigo para herdeiro da sua casa” (EURÍPIDES, 1994, p. 116).

Por outro lado, Xuto não pode saber que o filho não é legítimo. O segredo mantido entre mãe e filho contra o pai humano parece um subterfúgio para iludir uma linhagem paterna, onde se denuncia um pacto materno-filial para garantir a sobrevivência sob a supremacia patriarcal. É Creúsa a primeira a propor o silêncio, no que é seguida pela deusa:

CREÚSA – Ouve agora, filho, aquilo que me veio à cabeça. Para te beneficiar, Lóxias instala-te numa casa nobre. Declarado filho do deus, não terias direito nem à herança da casa nem ao nome do pai. Então como seria, no caso em que, para esconder a minha união, eu te tivesse morto secretamente? É para teu bem que ele te dá a outro pai.

ATENA – Agora tens de calar o fato de a criança ter nascido de ti, para que a ilusão possa apoderar-se de Xuto de modo aprazível e para que tu, mulher, te vás embora com o bem que é teu. (EURÍPIDES, 1994, p. 116-118)

A paternidade problemática

Muitos comentadores viram problemas nessa confusão de paternidade que envolve a trama de *Íon*. Alguns chegaram a interpretar tudo como uma armadilha de Xuto para legitimar como herdeiro um filho bastardo; outros, que Íon era um filho de Xuto com a Pítia. De qualquer modo, Albin Lesky (1990, p. 213) observa: “É bastante estranho, não só para a sensibilidade moderna, o fato de o deus dos oráculos instalar, por uma grossa mentira, um filho seu no palácio de Xuto.”

É importante, neste sentido, observar que o epíteto sob o qual mais se nomeia Apolo neste texto de Eurípedes é “Lóxias”, que significa “oblíquo”, “equívoco”, e refere-se ao caráter ambíguo do deus em relação a seus oráculos. De fato, de um lado o deus afirma ser Íon filho de Xuto, para depois revelá-lo seu próprio filho.

Se recorrermos, no entanto, ao mito e à arqueologia do patriarcado, a explicação torna-se bem mais simples e afasta muitos problemas de entendimento do assunto da peça.

Como espero ter demonstrado, esta ambiguidade é pertinente se contemplada do ponto de vista da travessia antropológica da crença nos manas fecundadores para a lei de herança patrilinear humana que os hábitos da cultura pastoril exigiam, pois o sincretismo cultural pede que se aceite a filiação masculina, sem abolir a crença na participação e na ascendência do deus: para a cultura matrística, o pai masculino humano é, pois, uma expropriação que é preciso aceitar para se gozar dos benefícios permitidos pelos invasores; essa ascendência, contudo, é vista como engano e aceita como imposição de uma falsidade, apenas para “agradar” ao invasor.

Uma leitura formal do texto para evidenciar uma arquetipologia matrística no *Íon* traria certamente novidades para a interpretação desta tragédia de Eurípidés. Acredito que se denunciariam símbolos e marcas da presença da cultura pré-patriarcal confirmando a temática do encontro das duas culturas pré-históricas.

No banquete em que Íon deve ser assassinado pela mãe, por exemplo, aparece mais de um símbolo do hábito matrístico de conceber a morte do indivíduo como sobrevivência da vida, a deusa eterna: numa das imagens reproduzidas na tapeçaria que decora o acampamento ateniense onde deve ocorrer o banquete figuram serpentes em espirais, símbolos da autoctonia do povo grego, e em versos adiante, para referir-se ao alimento que foi servido no banquete de Íon, surge a palavra *bora* (“carne”), termo que designa o prato principal de uma ceia canibalística (EURÍPIDES, 1994, p. 97). Ambos os traços remetem à uroboros, um dos mais fortes símbolos da cultura matrística, imagem da totalidade harmônica, da autorreprodução e da autofagia da deusa representante da Vida, que se alimenta de seus próprios filhos para se eternizar: “A uroboros simboliza também o impulso criador do novo começo, a ‘roda que gira por si mesma’, o primeiro movimento e a espiral, como o movimento ascendente em círculos da evolução” (NEUMANN, 2003, p. 33). Serpente que devora a si mesma, a uroboros representa o ato canibalesco da Natureza, cujos filhos se devoram mutuamente para mantê-la viva e soberana. Por isso, igualmente, a espiral é um dos principais símbolos associados à Deusa-Mãe, nas pinturas primitivas e nas práticas ritualísticas (POLLACK, 1998, p. 35).

A Grécia, a Mãe e a democracia

Em *Íon*, Eurípidés trata diretamente, portanto, do surgimento da sociedade grega. Walter Burkert (2001) afirma, a respeito desse mito fundador:

Quando no conjunto dos “Hellenes”, dos Gregos, se distinguiram quatro raças, segundo as suas instituições e dialetos – Dórios, Íônios, Aqueus e Eólios, dos quais os Íônios e os Aqueus estavam mais proximamente aparentados – isto quer dizer, segundo o modo de expressão mítico: Hellen tinha três filhos:

Doros, Xuthos, Aiuolos; Xutos tinha dois filhos: Ion e Achaios. (BURKERT, 2001, p. 44)

No final da peça de Eurípedes, a deusa Atená prognostica a descendência de Íon, Xuto e Creúsa: do primeiro nascerão os Jônios; Xuto, além de representar a chegada dos eólios, pois é filho de Éolo, originará uma prole da qual sairá Doro, antepassado mítico dos dórios, e Aqueu, pai do povo homônimo. Estão aí representadas todas as principais tribos nômades invasoras da Grécia antiga que fundarão as Cidades-Estados patriarcais. Com isso, o escritor helênico mostra a seu povo que a origem de Atenas provém de um engano, da aceitação de um equívoco (“Lóxias”), da submissão a uma lei ilegítima, embora, diante das circunstâncias, necessária.

Obviamente, no século de Eurípedes já estamos bastante distantes do momento de encontro das duas culturas. Entretanto, a memória da história grega nunca se apagou e Maturana afirma que a democracia na *polis* surge da nostalgia adulta como “aspecto remanescente de nosso emocionar infantil matrístico” (MATURANA, 2004, p. 86-87). Enquanto a convivência pacífica com o Outro e o respeito à coletividade como única forma de soberania social eram naturais nas redes de conversações matrísticas, com o advento do patriarcado e a separação dos seres em sujeitos apartados do mundo e competidores entre si, sente-se necessidade de retornar, de alguma forma, aos padrões de convivência sem conflitos da cultura anterior:

O encontrar-se na Ágora, ou na praça do mercado, tornando públicos os assuntos da comunidade ao conversar sobre eles, transformou-se numa forma cotidiana de viver em algumas das cidades-estado gregas. Nesse processo o emocionar dos cidadãos mudou, quando a nostalgia matrística fundamental pela dignidade do respeito mútuo, própria da infância, foi de fato satisfeita espontaneamente na operacionalidade dessas mesmas conversações. Além disso, à medida que esse hábito de tornar públicos os assuntos comunitários – de uma forma que os excluía constitutivamente da apropriação pelo rei – se estabeleceu por meio das conversações que os tornaram públicos, o ofício real acabou tornando-se irrelevante e indesejável. (MATURANA, 2004, p. 88)

Por isso, Maturana concebe a democracia como uma forma de viver “neomatrística” (2004, p. 90), que agora precisa ser estabelecida a partir da reflexão e da instituição algo artificial de um sistema elaborado pelo pensamento. É assim que, quando falar dos assuntos da comunidade começa a fazer parte do cotidiano, surge “o emocionar que torna possível o pensamento objetivo”, ponto de partida para a ciência e a filosofia (MATURANA, 2004, p. 91), que nascem, entretanto, imersas no caráter autoritário da cultura patriarcal (MATURANA, 2004, p. 94), o que pode ser percebido, por exemplo, na atitude do mundo greco-romano de afastar a mulher do domínio intelectual (filosófico, literário, religioso), que passou a ser exclusividade do homem na cultura ascendente (BARROS, 2004, p. 61).

Além disso, não podemos esquecer que as emoções constituem, para a expressão cultural, arquétipos permanentes e, desta forma, o tema matrístico sempre retornará toda vez que se fizer necessário pensar o Outro no Ocidente.

Eurípedes, um eco da democracia matrística

Eurípedes é filho de uma Atenas cosmopolita e tornou-se renomado por mostrar aos conterrâneos as condições dos “estrangeiros” e marginais, mudar o ponto de vista, buscando movimentá-lo para a perspectiva daqueles que constituíam o Outro reificado pelo sujeito tirânico e pela cultura hegemônica.

O exílio é um de seus motivos prediletos e não aparece apenas no *Íon*, mas também no destino das mulheres escravas da guerra n’*As troianas*, na rainha espúria e exilada *Medeia*, nos irmãos expulsos da terra em *Orestes*, no Polinices destronado d’*As fenícias*, peça esta, aliás, que recebe o nome não de seus protagonistas, mas do coro de mulheres que, tendo sido presenteadas pela Fenícia para servir a Tebas, observam, expatriadas, a queda do palácio tebano, chorando-o como se fosse sua própria casa.

Além disso, já muito se observou que Eurípedes é um entronizador da mulher, este “Outro absoluto”, conforme notou Beauvoir, como protagonista da tragédia:

Eurípedes subverteu [...] a concepção tradicional de herói trágico, que em Ésquilo e Sófocles aparecia preferencialmente revestida da “vontade indômita” masculina, mas que surgiu, no teatro de Eurípedes, com grande frequência, associada à fragilidade e emotividade típicas das suas heroínas femininas. (LOURENÇO, 1994, p. 10)

Fedra, Medeia, Jocasta, Ifigênia, Hécuba são mulheres lamentando, de uma forma ou de outra, um destino indesejável, num mundo masculino que as condena ao sofrimento.

É curioso notar que, em Eurípedes, o “sobre-humano” já não é totalmente concebido como divino e a cultura pode ser um sinônimo para “deus”: desconfia-se da divindade, a lei pode ser um erro. Afinal, Lóxias é um enganador.

Não admira o tão aclamado ceticismo de Eurípedes e de seus coetâneos: o relativismo é a expressão filosófica da alteridade. “Se nós, criaturas humanas, sempre dêssemos / a mesma significação a ‘belo’ e ‘bom’, / não haveria controvérsias e querelas”, diz Etéocles, o déspota d’*As fenícias*, que não aceita dividir o poder com o irmão, Polinices, cujo nome lhe trai o destino de Outro polemizante (*poly* = muito; *neikos* = querela, discórdia), ao que a mãe Jocasta responde, em atitude conciliadora: “A negra noite / de pálpebras sombrias e a intensa luz / do sol percorrem com passos iguais e certos / a órbita anual, sem que haja entre elas / rancor pela vitória de uma sobre a outra, / pois não lhes causa inveja seu revezamento” (EURÍPIDES, 1993, p. 134-136). Palavras que só uma Grande-Mãe poderia pronunciar.

Por isso, acredito que Eurípides seja a consciência de Atenas a mostrar o destino do Outro para a supremacia grega, e sua tragédia *Íon*, o momento em que ele retornou às fontes da origem desse Outro. Não é, pois, gratuitamente que este tragediógrafo tenha sido muitas vezes odiado entre os seus, como mostram, por exemplo, as críticas mordazes de Aristófanes. Falando d'*As troianas*, Lourenço comenta: “O espectador é levado a assistir ao pesadelo totalmente desprovido de esperança a que conduz a crueldade humana” (EURÍPIDES, 1994, p. 12).

Apóstolo dos silenciados, Eurípides obrigava seu espectador a subsumir sua identidade para encontrar os direitos de um outro sujeito e revelava que a lei era a força espúria de uma consciência autoritária.

Sua voz retorna como um eco de tempos talvez para sempre perdidos.

Referências:

- BARROS**, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.
- BEAUVOIR**, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1970, vol. 1.
- BURKERT**, Walter. *Mito e mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CAMPBELL**, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Tradução de Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- ELIADE**, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EURÍPIDES**. *Ifigênia em Áulis / As fenícias / As bacantes*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- EURÍPIDES**. *Íon*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- IVÁNOV**, V. V. “A semiótica das oposições mitológicas de vários povos”. In: **LÓTMAN**, Iúri; **USPENSKII**, Borís; **IVÁNOV**, V. et al. *Ensaio de semiótica soviética*. Tradução de Victória Navas e Salvato Teles de Menezes. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.
- LESKY**, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1990
- LOURENÇO**, Frederico. “Introdução a *Íon*.” In: **EURÍPIDES**. *Íon*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- MATURANA**, H. R. & **VERDEN-ZÖLLER**, G. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. Tradução de Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- MONTEIRO**, Dulcinéa da Mata Ribeiro. *Mulher: feminino plural – Mitologia, história e psicanálise*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1998.
- NEUMANN**, Erich. *História da origem da consciência*. Tradução de Margit Martincic. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- OLIVEIRA**, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- POLLACK**, Rachel. *O corpo da Deusa no mito, na cultura e nas artes*. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos Tempos, 1998.
- TODOROV**, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.