

A POLITIZAÇÃO DO MONSTRO

Angélique Christaki

Angélique Christaki
Universidade Paris
VII Diderot, Paris,
França.

RESUMO: As *Erínias* tinham por função despertar o ódio e a sideração. A politização das *Erínias* em *As Eumênides*, de Ésquilo, e sua transformação em Benevolentes seres de fala participam da elaboração na poética do discurso trágico de uma palavra que subjetiva a culpa e o ódio.

Palavras-chave: *Erínias*, ódio, sideração, política, discurso trágico, língua.

ABSTRACT: The monster's politicization. The role of the Erinyes was to rouse fury and sideration. The politicization of the Erinyes in *The Eumenides of Aeschylus* and their change into benevolent beings of speech participate in the creation of the poetics of tragic discourse of a word which subjectivities guilty and hatred.

Keywords: *Erinyes*, hatred, sideration, politics, tragic discourse, language.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982016002007>

1. O PESADELO DA ALMA

O presente artigo iniciará uma discussão sobre a transformação da figura monstruosa das *Erínias* em uma figura benevolente, guardiã da cidade de Atenas. As *Erínias* são divindades ctonianas de vingança. Segundo algumas fontes, elas são atópicas e sem formas. Segundo outras fontes míticas e poéticas, elas têm uma aparência monstruosa, se apresentam como monstros hediondos e assustadores, têm cabelos de serpentes e olhos sangrentos — “O canto delas é sem lira” (ESCHYLE, 2002), remete a uma voz pura que exige o assassinato como vingança. “Elas secam os mortais de terror, é o pesadelo da alma” (idem), diz Ésquilo sendo o porta-voz de todos.

As *Erínias* são guardiãs da lei não escrita. Elas vão socorrer os mortos assassinados e exigem dos assassinos o pagamento de uma dívida de sangue implacável: é crime por crime. Perseguem os criminosos, mas não todos. O “pesadelo da alma” não assombra qualquer um. A *Erínias* perseguem precisamente aqueles que cometeram o crime maior: o parricídio. Segundo Homero (1973), elas perseguem também aqueles que fazem verter o sangue dos errantes, dos viajantes, dos mendigos e estrangeiros.

Percebamos então que as *Erínias* despertam para “secar de temor” aquele que terá cometido um parricídio, aquele que terá violentamente desfeito o laço mais natural entre os pais e a criança, ou aquele que não terá reconhecido e respeitado a alteridade mais frágil do outro, a falta mais íntima como alteridade: a pobreza do mendigo, a falha de permanência ou da razão do errante, a curiosidade do viajante, a barbaridade íntima do estrangeiro.

Lembremos, além disso, que as *Erínias* são divindades temidas e odiadas pelos homens e pelos deuses. Elas despertam o ódio e o temor nos homens e não aceitam nem oferendas, nem sacrifícios da parte dos mortais. Como conciliá-los? Como despertar a benevolência em monstros como esses?

Vamos partir, assim, da hipótese de que a transformação das *Erínias* em Eumênides se baseia no princípio da inversão do medo em ódio reconhecido e subjetivado. O ódio, diz Georges Guggenheim citado por Jacques Hassoun (HASSOUN, 1998), é um termo sem nuances. E quando esse termo se impõe ao sujeito, ele apaga toda e qualquer palavra da língua.

Assim, quando o ódio se impõe, o pensamento se fixa e o sujeito encontra-se capturado melancolicamente em sua própria violência odiosa e destrutiva.

“O sujeito odioso, vítima de seu próprio ódio, é aquele que, devorado pelo horror que o outro faz nascer nele, se empenha em destruir essa suposta causa de sua indignidade. Fanático por essa ideia obsessora, ele não para de suscitar e em seguida de rastrear esse objeto obscuro da raiva desesperada para melhor destruí-lo, para melhor destruir-se também.” (HASSOUN, 1998)

Se o ódio paralisa o pensamento, a questão é a seguinte: o que é que pode devolver a força à palavra livre que agoniza? Como converter o ódio — que fixa a língua e que visa a destruição de toda e qualquer alteridade — em possibilidade de dizer?

2. UMA LONGA LINHAGEM DE ASSASSINOS PERANTE A LEI

Ora, a possibilidade de dizer ressoa com a possibilidade de confiar e de viver junto. Essas questões são eminentemente políticas e encontram sua elaboração mais potente no gênero trágico, que tece a política com a trama poética do dizer. Como viver junto e como confiar na palavra se, como indica Freud, somos todos oriundos de uma longa linhagem de assassinos? (FREUD apud HASSOUM, 1998, p.54).

A respeito disso, a linhagem dos Atreides constitui uma das mais monstruosas em matéria de assassinato, de incesto e de canibalismo. Teria sido preciso cinco gerações de crime desde Tântalo até Orestes para que a subjetivação de um ódio ancestral e a emergência de uma culpa se substantificassem por meio do despertar das Erínias, em um pesadelo que torturará a alma de Orestes. Esse pesadelo será apresentado por Ésquilo perante a lei da cidade, diante do tribunal supremo de Atenas: o Areópago. Todavia, para desdobrar o crime de Orestes, é preciso voltar à sua fonte.

Anamnese dos Atreides

Tudo começa com Pélope, pai de Atreu. Pélope é morto por seu pai Tântalo, e é, em seguida, comido pelos deuses em um banquete que Tântalo oferece em seu palácio. Mas Zeus traz Pélope de volta à vida e este se torna então rei de Élide. Dois gêmeos, Atreu e Tiestes, nascem do casamento de Pélope com Hipodâmia, mas eles se veem banidos pelo pai após o mesmo ter matado o irmão mais novo deles. Os gêmeos se refugiam em Micenas. Atreu torna-se rei e se casa com Aérope.

Contudo, Tiestes dorme com Aérope, mulher de seu irmão Atreu, e quando Atreu descobre o incesto massacra os filhos de Tiestes e os serve como jantar em um banquete (o banquete de Tiestes). Assim, Tiestes come os próprios filhos sem saber e, como fica sem descendentes homens, viola a filha Pelópia, que lhe dá um filho, Egisto, a fim de que este possa vingar seu pai Tiestes nas gerações seguintes.

Egisto assassina Atreu, mas Agamenon, filho de Atreu, apodera-se do trono (que, entretanto, passara pelas mãos de Tiestes). Agamenon se casa com Clitemnestra e eles têm três crianças. Uma de suas filhas, Ifigênia, será morta, sacrificada aos deuses pelo próprio pai Agamenon para que a frota grega se expanda e possa assim partir para a guerra de Troia.

Agamenon, em seu retorno da guerra de Troia, é assassinado por Clitemnestra e Egisto — que a essa altura já tinham se tornado amantes. Desse modo, Clitemnestra se vinga do assassinato de sua filha Ifigênia por Agamenon.

Enfim, Orestes, para vingar o assassinato do pai, cometido pela mãe Clitemnestra juntamente com o amante, mata os dois. Na versão de Ésquilo, Orestes é em seguida assediado pelas Erínias, que o perseguem até Atenas. Orestes se encontra diante do Areópago para se pronunciar e se explicar a respeito de seu crime perante a lei da cidade de Atenas.

Partemos do fato de que a perpetuação cega dos crimes dos Atréides encontra sua fonte no incesto, no assassinato e no canibalismo. Assim, uma culpa muda, uma falta de palavra se perpetua de geração em geração, como o protótipo de enquistamento de um ódio que implica um entrave a qualquer elaboração psíquica em relação a esse real.

Ora, o assassinato e o incesto, desde sempre, se realizaram no âmbito dos mitos. Mas as Erínias que assediam Orestes encontram-se, pela primeira vez, no centro de um processo que lhes dá acesso à palavra. A subjetivação dessa culpa passa pela politização do monstro mítico, por essa operação que acontece no coração da cidade e no tribunal do Areópago.

O interdito do assassinato e do incesto introduzido neste tribunal constitui o objeto de um debate que dialetiza ao mesmo tempo a lei da cidade e a lei não escrita representada pelas Erínias. Esse duplo interdito se torna assim promotor do direito penal e o organizador de um laço social pacificado.

3. UMA INTERPRETAÇÃO POLÍTICA DO MONSTRO: AS EUMÊNIDES

Mas para apreender as problemáticas que na fala trágica produzem a transformação das Erínias em Eumênides, é preciso levar em conta o contexto político e social no qual Ésquilo escreve sua trilogia. Esse contexto está impregnado da destituição política do Areópago enquanto acontecimento que confere ao mito sua interpretação política.

Por esse prisma, a mudança de denominação do monstro na língua é inseparável dos acontecimentos na vida política da época, considerando que a concepção mítica do crime de Orestes se elabora em reflexão política e jurídica, adquirindo uma nova significação enraizada no acontecimento do regime democrático no mundo clássico.

Mais especificamente, por volta de 461, Ephialtes¹ e o seu grupo político convenceram a Assembleia do povo a votar uma lei destituindo o poder político do Areópago. O Areópago era o antigo conselho aristocrático no qual participavam

¹ Ephialtes, o adversário de Kímon e o antecessor de Péricles, significa “pesadelo”.

os homens mais influentes de Atenas, local onde eram tomadas as decisões em matéria de política externa e interna. A destituição política do Areópago é um ato político maior. Por um lado, ele implica o enfraquecimento político do ramo aristocrático em benefício da Assembleia do povo; por outro, através desse ato, opera-se a separação das instâncias jurídicas das instâncias políticas do Estado e demarca-se a democracia sob a forma mais desenvolvida naquele momento. Essa nova representação, essa nova significação para o homem é inseparável do “sentimento de uma vulnerabilidade um tanto particular. Ao vasto espaço da ação respondia a experiência da extrema dificuldade de tomada de decisão; em resposta à liberdade de remeter-se somente a si mesmo temos a plena consciência do sofrimento humano” (MEIER, 1980).

Na sequência desse ato político absolutamente decisivo para a sorte da democracia em Atenas, alcança-se em sua plenitude a representação do cidadão livre. Plutarco escreve: “Ephialtes tinha estendido o copo da liberdade aos cidadãos tão cheio que ter-se-iam dele se embriagado” (PLUTARQUE, 2012).

Essa reforma provocara um drama na cidade: Ephialtes fora assassinado enquanto que a ameaça de uma guerra civil pairava sobre Atenas. Assassinato, guerra civil e medo de uma dissolução da democracia compõem o debate mais atual da sociedade ateniense da época. Tal é o contexto político e social quando Êsquilo leva Orestes perseguido pelas Erínias ao Areópago.

4. O PREÇO DA PALAVRA LIVRE

Após a destituição política do Areópago, a política se torna assunto do cidadão. A nova realidade dota o cidadão de um poder político sem precedentes, ele está agora sozinho para decidir sobre seus atos, suas falas e o bem da cidade. Assim, alcança-se plenamente o estatuto da *liberdade da palavra na cidade*, uma liberdade que se desenha tanto como ideal quanto como responsabilidade.

Mas esse ideal de liberdade não carrega menos ódio ou fascinação. A idealização e a fascinação veiculam o ódio pelos lugares segmentados da cidade, lugares de conspiração, ali onde se preparam o assassinato, a traição, a exclusão e a transgressão da lei.

Ódio e fascinação, por quê? O cidadão descobre-se livre, e essa liberdade encontra como limite a insustentável vulnerabilidade despertada pelo ódio de uma falta íntima. O terrível encontro com essa falta desperta esse real monstruoso, que os Anciãos haviam nomeado como Erínias. Em torno desse real, a fala trágica acompanha o impensável do ato, fazendo advir a responsabilidade do sujeito como único remédio face às consequências monstruosas do ato letal e incestuoso desde sempre realizado na língua.

Sair da sideração que implica o encontro com o real da vulnerabilidade íntima foi o caminho do surgimento da responsabilidade cidadã. Essa responsabilidade não é dada de saída, ela se elabora plenamente no discurso trágico, uma modalidade de fala que evolui ao lado do debate democrático, da dialética e da argumentação.

Essas disposições de discursos podem, além de tudo, ser consideradas como saídas possíveis do lugar de risco de mortificação da língua, elas levam em conta esse risco e também a falta de promessa inerente à fala diante da descoberta intempestiva da insustentável fragilidade do ser falante. Sem promessas, a fala trágica deixa ao homem somente a liberdade última da responsabilidade de um dizer justo. Mas para dizer, para que a fala tenha um sentido, para que a fragilidade íntima possa se transformar em responsabilidade do dizer, é preciso que o simbólico ganhe raiz, uma raiz que apreende sua fonte na possibilidade de poder confiar para dizer.

5. A CONFIANÇA COMO RAIZ DO SIMBÓLICO

Confiar rima com a possibilidade de ser ativo, com a possibilidade de um dizer. Ao longo desse dizer, os enquistamentos de ódio que fixam a língua e o pensamento podem se desdobrar. Resistir a essa fossilização é atravessar os campos mortificados do pensamento, travessias que abrem em direção à simbolização deste afeto primário que é o ódio. De tais travessias a palavra se enraíza em uma confiança suscetível de fazer laço, um laço que tece a língua ao corpo, um laço que permite que o corpo seja afetado. Um laço assim é também um laço político, pois ele está na origem da confiança na palavra.

Um corpo afetado é um corpo em dívida; pagar parte de sua dívida, ali onde o ódio despertaria a culpa, dependeria da capacidade de elaboração dos afetos que mesmo quando enganosos dão crédito à fala. Ora, quando a subjetivação do ódio e o despertar da culpa, sob a forma de Erínias, se elaboram em dívida de fala, e isso diante da lei, como é o caso de Orestes, o ser falante se encontra envolvido em uma operação vital para a palavra por ser esta operação desalienante. Uma operação como essa ocorreria da maneira mais desenvolvida na tragédia antiga, que é “de todos os gêneros literários que surgem (aquele que é) então o mais estritamente ligado à expansão de Atenas e de sua democracia” (ROMILLY, 1992, p.189).

Quando os atenienses iam ao teatro para assistir a uma representação, iam para ver histórias conhecidas e para assistir à elaboração inédita no discurso trágico de um dizer inaudito. Os Anciãos sabiam por antecipação o desfecho do drama, por tudo já ter se realizado no mito ou na cidade. Mas a surpresa permanece nos interstícios do discurso trágico, na liberdade poética do dizer,

como via real para a *de-sideração* da língua e para a desalienação da palavra. Essa liberdade toda trágica é tecida em volta de um real monstruoso, que a trama poética da fala trágica borda sem que, no entanto, haja a menor esperança de que o homem possa se desfazer dela definitivamente.

As travessias se fazem na língua e com a palavra — e é isso que apaixonava o público ateniense de então. As pessoas iam ao teatro para assistir à surpresa poética desvendada pela arte do poeta nas ressonâncias do dizer. O que interessava aos espectadores atenienses era o que iria se realizar na língua, pois é na poética de um dizer trágico que mora a decisão do sujeito face à sua própria vulnerabilidade, face à sua própria monstruosidade, uma decisão, uma desalienação como consequência do ato.

É, além disso, nesse nível que se exerce e se elabora a liberdade do sujeito como decisão do desejo na palavra, na fala, uma decisão, uma desalienação que não se dá no plano da razão, mas que ressoa na língua que interrompe e contesta toda a racionalidade e toda a moralidade.

BENEVOLENTES: AS INTERLOCUTORAS DO CIDADÃO

Em *As Eumênides*, os deuses são divididos, e entre os poderes divinos não se trata mais apenas da questão de Orestes e seu matricídio. Na verdade, as posições de duas partes divinas, entre os deuses do Olimpo e as Erínias, estão tão difíceis, extremas, que a questão que emerge no tribunal do Aerópago é: “O que é verdadeiramente justo?” A problemática que se desdobra é tanto teológica quanto política e coloca questões acerca do conteúdo da lei e da alteridade. Ora, é precisamente a reflexão sobre a democracia que veicula essas questões em *As Eumênides*.

Paralelamente, o discurso trágico coloca as mesmas interrogações, fazendo da trama poética da palavra um lugar onde pode se desenvolver uma forma política do dizer que não implica nenhuma decisão a não ser aquela do desejo como responsabilidade de um dizer.

As Erínias obtêm o direito de cidadania no momento preciso em que a responsabilidade política e jurídica do cidadão são liberados. O monstro odioso e incompreensível se desloca para o coração da cidade, ele se torna interlocutor do cidadão. As Erínias se transformam em Benevolentes, guardiãs da cidade de Atenas, na medida em que a língua trágica considera o ódio ignorado, tal é a falta de palavra que havia até aqui sustentado a perpetuação cega do crime.

A passagem das Erínias a Benevolentes intervém como uma marca de confiança que deu novamente raiz à palavra após o inaudito e o indizível terem sido acolhidos na cidade diante da lei.

Pela primeira vez esses monstros aterrorizadores e sanguinários falam, argumentam e negociam poeticamente com o cidadão e com a lei da cidade, introdu-

zem uma nova tópica subjetiva. O monstro está na cidade e desde então é com ele que o combate se torna palavra, negociação com um destino incestuoso e letal.

A introdução das Erínias por Atena no tribunal humano constitui um ato de historização. Com seu ato, Atena permite a comemoração do crime ancestral e a inversão de sua perpetuação apolítica na possibilidade de sua afiliação à íntima monstruosidade consubstancial humana. Assim, essa transposição dos monstros míticos petrificantes no coração da cidade implica, ao mesmo tempo, a historização deles, em sua politização e afiliação na cidade.

As Erínias não são mais a outra face mortificadora do herói; elas param de ser monstros horrendos que petrificam os mortais de temor. A introdução delas na cidade democrática, sua politização e transformação em figuras potencialmente benevolentes é o efeito de sua afiliação à lei da cidade e à palavra dos cidadãos livres.

Enfim, a transformação do monstro havia ocorrido no mito e mais precisamente no mito de Perseu e da Medusa. No entanto, a mudança de nome das Erínias em sua nova denominação como Eumênides no espaço trágico é uma transformação política e não mítica. Não se trata mais do espelho de Perseu como dispositivo contra o temor e a petrificação mortificadora do olhar da Medusa, mas da força de uma fala da palavra trágica. A nova denominação, esse dizer novo no centro do Aerópago, se dá ao longo do trabalho poético da palavra e constitui a aposta na afiliação de um ódio terrível mas não indizível no mais íntimo do humano.

Recebido/Received: 1/5/2015. Aprovado/Accepted: 7/8/2015

REFERÊNCIAS

- ESCHYLE. (2002) *Les Euménides*. Paris: Les Belles Lettres.
HOMERE. (1973) *Odyssée*. Trad. de Jean Bérard. Paris: Gallimard.
HASSOUN, J. (1998) *L'Obscur Objet de la haine*. Paris: Aubier.
FREUD, S. (1915) *Nous juifs et la mort*. *Die Zeit*, n.30, 20 juillet 1990.
ROMILLY, J. (1992) *Pourquoi la Grèce*. Paris: Fallois.
MEIER, C. (1980) *La Naissance du politique*. Paris: Gallimard.
PLUTARQUE. (2012) *Vies « Périclès » VII*. 5 ed. Paris: Les Belles Lettres.
DIDIER-WEILL, A. (2010) *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris: Flammarion/Aubier.

Angélique Christaki
angelique.christaki@wanadoo.fr

Traduzido do francês por Manuela Linck de Romero/translated from
french by Manuela Linck de Romero
manuela.linck@gmail.com