

Alphesiboeus (Alphesiboei) (VIII,5), *Moeris (Moeri)* (IX,1) e *Lycidas (Lycida)* (IX,2).

Quanto aos nomes de pastoras, aparecem *Amaryllis* (I,30), *Galatea* (I,30), *Thestylis* (II,10), *Phyllis (Phyllida)* (III,76; VII,14), *Alcippe (Alcippen)* (VII,14), *Delia* (VII,29) e *Nysa (Nysae)* (VIII,18).

No que concerne aos nomes comuns gregos, destacamos um exemplo na quarta *bucólica*, no verso 45. Virgílio usa a palavra *sándyx*, do grego *savndux?*, que quer dizer vermelho escarlate:

“sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.”

“espontaneamente, o escarlate vestirá os cordeiros que pastam.”

Existem muitos outros nomes gregos comuns como os de plantas, de objetos e de animais. Veremos, a seguir, alguns exemplos de plantas: *corylus (corylos)* (I,14), *cytisum* (I,78), *corymbus (corymbos)* (III,39), *acanthus (acantho)* (III,45), *hyacinthus* (III,63), *thiasus (thiasos)* (V,30), *myrica (myricae)* (VI,10). Com nomes de objetos, há, entre tantos exemplos, os vocábulos *calamus (calamos)* (II,32), *calathus (calathis)* (II,46), *fistula* (III,25), *harundo* (VI,10). Com nomes de objetos, há, entre tantos exemplos, os vocábulos *calamus (calamos)* (II,32), *calathus (calathis)* (II,46), *fistula* (III,25), *harundo* (VI,10). Com nomes de objetos, há, entre tantos exemplos, os vocábulos *calamus (calamos)* (II,32), *calathus (calathis)* (II,46), *fistula* (III,25), *harundo*.

Bibliografia

- ARAÚJO, Cecília Lopes de Albuquerque. *A poesia Bucólica em Nemesiano*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- FARIA, Ruth Junqueira de. *Aspectos Lexicais e Estilísticos do Bucolismo Vergiliano*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1974.
- LESKY, Albin. *História de la Literatura Griega*. Versión española de José Maria Diaz Regañon y Beatriz Romero. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- LIDDELL & SCOTT. *Greek – English Lexicon. New Edition revised by Jones*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LOUPIAC, Annie. *Le Labor chez Virgile: Essai d'interprétation*. Revue des Études Latines. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1993.
- MAROUZEAU, J. *Traité de Stylistique Latine*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1946.

DIONISO VERSUS PENTEU

Prof. Tatiana Bernacci Sanchez (UERJ)

Resumo:

As Bacantes de Eurípides, tragédia grega da Antiguidade, abordam a chegada de Dioniso a Tebas, concentrando-se em algumas de suas conseqüências – além de abarcar relevantes informações sobre o dionisismo. Dentre tantos aspectos, ressaltaremos a relação entre o deus e o rei.

Palavras-chave: tragédia.

A tragédia de Eurípides, *As Bacantes*, ganhadora do primeiro prêmio nas Dionísias Urbanas, traz notícia de uma das religiões não-oficiais da Grécia Antiga, o dionisismo, cujos princípios vão de encontro, em parte, aos postulados pela religião oficial, a apolínea.

No drama desenvolvido por Eurípides, Dioniso retorna a Tebas, sua “cidade natal”, travestido de humano, de seu sacerdote e, como sempre, é um estrangeiro, um *xevno*”, que chega de forma epidêmica, trazendo desordem. É um deus a céu aberto. O termo “epidemia” tem caráter religioso, como o deus que chega e toma a cidade. Também Apolo e Ártemis o são, mas estes têm uma organização para o serem. Dioniso não. Ele toma outra forma, chega a qualquer lugar, a qualquer momento sempre com risco de não ser reconhecido. Sua chegada epidêmica causa distúrbios!

Marcel Detienne nos traz a idéia de “Estrangeiro do Interior” – por que “do interior”? Podemos considerar aqui dois aspectos:

1. Do interior em termos de Hélade, ou seja, que ele não seria um deus estrangeiro, e sim proveniente de Creta. Para tal teoria, recorremos a Eudoro de Souza. Além de ter sido esta a primeira morada de Zeus, lá também Zagreu, o primeiro Dioniso, teria sofrido o sacrifício. Bem representado pelo rei Penteu, da peça em questão, está o pensamento segundo o qual Dioniso seria uma divindade (ou nem isso) inferior e bárbara. Por trás de tal discurso, encontra-se o juízo de valor que nega as características dionisíacas, tão inerentes à natureza humana (ser natural, instintivo e irracional). De acordo com tal hipótese, o mito dionisíaco teria origem minóica. Já adiantamos uma característica que será retomada mais adiante: na sociedade minóica, a divindade feminina era predominante.

2. Em segundo lugar, temos por hipótese que Detienne utilize a expressão “Estrangeiro do Interior” para referir-se ao aspecto fisiológico, ou seja, Dioniso está contido todo ele em seu coração – único órgão que sobreviveu ao ataque titânico. O coração é uma *mênade* interior, que não cessa de palpitar, pois está num momento de êxtase. Citado por Detienne, Aristóteles afirma que o coração tem autonomia, “privilégio que partilha em plena fraternidade dionisíaca com o órgão

masculino, o *phallós*” (DETTIENNE, 1988: 105. Esse palpitar, cardíaco e/ou fálico, marca também o movimento corpóreo das bacantes, pois o transe dionísíaco começa nos pés, e, assim, a mulher salta, pula, jorra de si mesma. Representada está a importância desse gesto também quando Dioniso ensina a Penteu que este deve empunhar o tirso com a mão direita ao mesmo tempo em que levanta seu pé direito (vv. 943-944). O tirso é um bastão enfeitado com hera e ramos novos de videira.

Pode-se afirmar que Dioniso está ligado à natureza humana, ao passo que Penteu liga-se ao comportamento humano. Em Dioniso, teríamos a Idade do Ouro; em Penteu, a Idade do Ferro. Assim, o processo civilizatório descuidou de elementos como a espontaneidade, a alegria e a natureza, ao passo que supervalorizou a guerra, o sacrifício, a sociedade artificial. Com a gradativa substituição do instinto pela razão ordenadora, o homem foi distanciando-se de suas características íntimas mais naturais – mas seria possível vivenciar novamente esse contato profundo com o mundo natural por meio do dionisismo.¹

Vemos, assim, que Dioniso está ligado às forças da natureza – indica o viver na selvageria. Dessa maneira, forma um par opositivo com Penteu, que representa o viver na cultura. Propomos que tal antagonismo possa ser visto também em termos geográficos... De um lado, temos Dioniso, que está ligado a Creta, às divindades femininas, ao múltiplo, às forças descontroladas da natureza, não-domesticadas, naturais e inatas ao homem, que deve estar em comunhão com a natureza; de outro lado, Penteu, que representa a Atenas racional, apolínea, singular, regrada e de total supremacia masculina.

Lembramos o discurso de Tirésias, nos versos 266-318, segundo o qual Deméter e Dioniso são os deuses mais consideráveis, pois abastecem o homem com o sólido e o líquido – Deméter, os cereais; e Dioniso, o vinho –, estando ambos, portanto, ligados a terra e a sua fertilidade. Ao final de seu discurso, ele ressalta importante característica dos rituais: quem for realmente sensato não se corromperá, nem no meio das bacanais. Ou seja, as orgias – palavra que significa “mistérios de Baco” ou “qualquer cerimônia religiosa” – fundamentavam-se na comunhão com a natureza, no encontro com o verdadeiro “eu”; bem diferente, portanto, do que o rei Penteu esperava (e desejava) encontrar. A partir daí, estreitam-se ainda mais os laços existentes entre Deméter e Dioniso. Esses deuses, que são a personificação da fertilidade, caminham juntos desde Creta, onde havia o complexo “Deusa Mãe/Touro Divino”, e lugar em que foram encontrados relevos decorativos que mostram a Deusa Mãe dando à luz o touro sagrado. Acreditamos que esse passado de Dioniso tenha sido uma influência para que ele não se encaixe nos padrões misóginos do V século a.C., evidenciando mais uma diferença sua em relação ao rei de Tebas, que afirma a Dioniso (vv. 510-514):

E essas mulheres que trouxeste contigo para serem comparsas das tuas malfetorias, ou as vendo, ou ponho termo ao ruído das suas mãos a bater nos tamboris, e apodero-me delas como escravas,

para as pôr ao tear.

Nesse embate, Dioniso *versus* Penteu, vê-se como o deus representa uma tradição primitiva, anterior, até mesmo matriarcal, e ao mesmo tempo ele é o novo, pois quer trazer à tona, resgatar esses valores da natureza humana, ofuscados pela racionalidade (que é opressora do inconsciente). Exatamente aí reside a perseguição promovida por Hera (além de Dioniso ser um filho bastardo de seu marido Zeus): ela luta para impedir que o mundo volte “a cair na ferocidade desregrada do estado natural” (VERGETTI, 1994: 239). Lembremos que Cadmo tinha um filho homem, Polidoro, que, sendo homossexual, não herda o trono. Erroneamente, o trono é passado, por Cadmo, para Penteu, que, assoberbado, baixa leis absurdas, como impedir o culto a Dioniso.

Por que Penteu nega tão furiosamente o culto?

A partir desse questionamento, vamos observar alguns aspectos do ritual. A cada três anos, em pleno inverno, um grupo de mulheres (o chamado *tíaso*), embrenhava-se na vegetação de montanhas como o Parnasso, vestidas com leves túnicas, sem calçados, os cabelos enfeitados por ramagens de hera e videira, e tirso em punho. Elas próprias tocavam os instrumentos: flautas e tamboris – cabe ressaltar que os instrumentos de percussão eram próprios dos rituais em honra ao deus do vinho –, e dançavam freneticamente. Tomadas de poder sobre-humano, eram capazes de atos como fazer *jorrar* leite de uma simples pedra. Além disso, possuíam tal força divina que as permitiam seguir, caçar e matar um animal com as próprias mãos, estraçalhando-o (*sparagmós*), a que se seguia o ritual da *omofagia*, alimentação de carne crua, daí um dos nomes de Dioniso ser Omádio, o que se alimenta de carne crua. As ménades, como também eram chamadas as ministras de Dioniso, tinham, durante o ritual, seu momento de total afastamento da vida comum e das atividades cotidianas. Na floresta – espaço do desconhecido –, prestando honras ao deus, encontravam a natureza, com ela entravam em comunhão, expressando os atributos da ausência de controle da figura masculina. Acontece que Dioniso provoca esses laços imediatos entre homem, animais e natureza, proporcionando experiências (VERGETTI, 1994: 245) para além da cidadania apolínea (o mesmo ocorre com as demais religiões de mistérios).

E não eram apenas as mulheres que se sentiam atraídas para os ritos dionísíacos, mas também estrangeiros, escravos e todos aqueles concentrados em certa área de exclusão social. Especificamente no que diz respeito aos estrangeiros, as referências ao longo da peça são bem claras, e o deus chega mesmo a afirmar que entre os bárbaros é possível encontrar maior sensatez do que entre os helenos (v. 484), que passaram um longo tempo envolvidos na Guerra do Peloponeso. Trata-se de um deus popular.

Seu ritual leva a dois momentos fundamentais: êxtase e entusiasmo, por meio dos quais o homem experimenta a superação de suas limitações, ultrapassando

a barreira que o divide do imortal. Assim como o Orfismo, os mistérios dionisíacos buscam uma paz e uma harmonia que não eram condizentes com a realidade bélica daquela sociedade, e nem com a religião olímpica.

Retomemos rapidamente o princípio do *sparagmós* (palavra existente até hoje na língua grega). O destroçar, o dilacerar de carne, promovido pelas bacantes. Tal princípio é um dos meios de se vislumbrar a natureza ambígua e ambivalente desse deus, amigo dos homens, que nos permite sair dos muros da individualidade, para reencontrar a totalidade das coisas – ele quer fazer com que vejamos que nosso destino é nos tornarmos divinos. Assim, com o *sparagmós*, o homem vê sua individualidade sendo fragmentada para unir-se a um todo maior. Porém, por outro lado, ele não aceita o ser humano mesquinho, como Penteu. E Penteu é conduzido para seu sacrifício – o *sparagmós* impulsionado por um Dioniso furioso –, e executado por sua própria mãe, representando a Terra, Geia.

Voltamos a questionar: por que Penteu nega tão furiosamente o culto?

Marcante diferença de tratamento observa-se entre Dioniso e seus seguidores, e entre Penteu e seus serviçais. Naquele caso, há compreensão, respeito e devoção, não sendo demonstrados traços de temor por parte do coro de mulheres, que adoram e defendem seu deus. Elas certamente têm seus olhos voltados para o céu e orgulham-se de seu caminho, o qual trilham sem se sentirem obrigadas ou oprimidas. Já neste, a situação não é a mesma, e no lugar daquela compreensão, está a submissão, e lá onde se tem respeito, aqui se manifesta medo, e, por fim, a devoção para com esse deus das massas é a subserviência dos trabalhadores da corte de Penteu.

Somando-se ao caráter libertário, o fato de ter Penteu recebido o trono de forma não correta, temos por hipótese que o tirano temia perder o controle de Tebas para Dioniso, que, afinal, era seu primo, filho de sua tia materna Sêmele. O que Penteu não entendia era que o deus não buscava esse tipo de poder, ele apenas queria ser honrado e considerado como a um deus, oferecendo em troca seu arrebatamento. Ao mesmo tempo, Dioniso tinha o apoio de segmentos que eram excluídos da participação ativa na *polis*: escravos, estrangeiros e mulheres, seres à margem da cidadania. Trata-se, portanto, de um outro poder – diferença notável em vários momentos da peça, mas sobremaneira nos versos 655-656, que tanto dizem, a respeito da oposta noção de sabedoria que cada um possui:

Penteu

És muito sábio, menos naquilo em que devias sê-lo.

Dioniso

Aquilo em que mais se deve ser sábio, disso sou eu sabedor.

Penteu julga que “o estrangeiro” não é sábio no que deveria ser – respeitar ao comando real e obedecer à lógica precisa, afinal, trata-se de um típico tirano e

refere-se ao poder comandado pela razão; já “o estrangeiro” considera-se, sim, sabedor do que se deve saber: conhece aquela experiência mais profunda, citada acima, que está para além da cidadania, pois o dionisismo pressupõe liberdade para o homem. As leis jurídicas podem modificar-se, as leis de Penteu podem ser revogadas; por outro lado, as pulsões inconscientes e naturais não podem ser permitidas ou proibidas – elas apenas existem. Citando Dodds², “the ‘moral’ of the *Bacchae* is that we ignore at our peril the demand of the human spirit for Dionysiac experience” ou seja, “a ‘moral’ das *Bacantes* é que ignoramos à nossa custa a exigência, por parte do espírito humano, da experiência dionisíaca”³.

Confundindo-se com a própria videira, os participantes necessariamente cometem deicídio (e conseqüente teofagia), e assim o deus é “iniciado” em seus próprios mistérios cada vez que se corta uma videira, pois ele não é um deus que se coloca acima de seus seguidores, e sim um deus que se partilha.

Para Penteu e sua mãe, a experiência dionisíaca foi bastante dolorosa, pois o contato com o deus realizou-se por meio de sua face cruel – pois Dioniso tem essa ambigüidade marcante, oferece a comédia e a tragédia, a alegria arrebatadora, *eudaimonía*, e a desgraça horrenda. Como diz o coro (vv. 417-426):

O deus, filho de Zeus,
Compraz-se em festins,
Ama a Paz, que concede o bem-estar,
A deusa criadora dos jovens.
Em igual medida, a ricos
E modestos outorga do vinho
O deleite sem pena.
Mas aborrece aqueles que não cuidam,
De dia ou durante a noite amiga,
De viver o bem-estar

Com ódio daqueles que caluniam sua mãe e não realizam as libações, insufla-lhes a sua *manía*, fazendo-os descer a uma condição animalesca, e a tomarem parte nas bacanais. Nesse ponto, há consideráveis divergências interpretativas, no que se refere ao estado atingido por Penteu. O deus da alteridade provoca mudanças nos homens que partilham a experiência dionisíaca, Penteu parece finalmente perder a máscara (elemento tão fundamental nesse mito) e deixar vir à tona, ainda que forçosamente, o que está em seu inconsciente, algo tão freudiano (e tão anterior ao próprio Freud), o seu desejo de ver a mãe em meio às bacantes, e todas “como aves que acasalam, presas na doçura do amor” (v. 958); chega até mesmo a visualizar a epifania tauromórfica do deus, vendo-o como um touro dotado de chifres (v. 920). Retomando a dualidade do deus, a jornada do rei aos seus delírios íntimos não é prazerosa, pois Dioniso zangou-se – não quer mais partilhar com ele as maravilhas sobre-humanas da experiência dionisíaca, quer, sim, que ele Apostolado, 1984.

passa pelo ritual do *sparagmós*, sendo destruído pelas bacantes, que nele vêem um animal. Penteu incorpora-se ao estado da natureza, da selvageria que ele tanto luta para não integrar e/ou pertencer.

Sendo a luta contra o preconceito algo tão atual, citaremos outro exemplo da proposta de igualdade social desse deus, por meio das palavras proferidas pelo sábio Tirésias (vv. 204-209), personagem do drama, que prestará culto a Dioniso:

Haverá quem diga que não tenho respeito pela minha velhice, ao preparar-me para dançar, de cabeça coroada de hera?

É que o deus não distingue se é o jovem ou o mais idoso o que deve dançar, mas da parte de todos quer receber honrarias por igual; quer ser engrandecido sem discriminar ninguém.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina*. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- DETIENNE, M. *Dioniso a céu aberto*. Trad. de Carmem Cavalcanti. Erudição e Prazer. R. de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- VEGETTI, M. *O homem e os deuses*. [In: VERNANT, Jean-Pierre (dir.). *O homem grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.]
- SILVA, A. da. (Seleção e Tradução) *A comédia latina – Plauto & Terêncio*. Porto Alegre: Editora Globo, 1952.
- SOUZA, E. de. *Dioniso em Creta*. [In: *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas cidades, 1973.]
- DODDS, E. R. (introduction and commentary) *Euripides Bacchae*. 2nd Ed. New York: C. Paperbacks, 1986.
- EURÍPIDES, *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1998.
- ISIDRO P.S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 6^a ed. Porto: Livraria, sd.
- NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1978.

Notas

¹ Algumas idéias foram retiradas de *A comédia latina – Plauto & Terêncio*, pp. XII e seguintes.

² P. xlv.

³ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (exceto as aspas na palavra “moral”).

O MÊS DE FEVEREIRO NOS FASTOS DE OVÍDIO

Professora Me. Márcia Regina de Faria da Silva (UERJ)

Resumo: Os *Fastos* de Ovídio foram compostos com tentativa de explicar as festividades do calendário romano. A obra contemplou apenas seis meses, devido ao exílio do poeta. Observaremos o que o autor nos mostra para a origem dos nomes dados aos meses do ano e, logo após, nos deteremos no mês de fevereiro e nas festividades que teriam originado seu nome: as *Februa*.

Palavras-chave: *Fastos* – Calendário Romano – Fevereiro – Ovídio

Os *Fastos* de Ovídio foram compostos em versos elegíacos. Foi o último livro escrito pelo poeta, antes do exílio, que não deixou terminá-lo. É um livro que se propunha a explicar as festas do calendário romano.

O calendário romano antigo era composto por dez meses, pois se guiava pelo ano lunar e equivalia ao período da gestação. Porém, era um calendário imperfeito. Júlio César fez uma reforma nesse calendário, com a inclusão dos meses de janeiro e fevereiro, conhecido posteriormente como calendário Juliano, que é a base da obra de Ovídio.

Os *Fastos* descrevem e registram as festas religiosas nos seis primeiros meses do ano. Era objetivo de Ovídio fazê-lo também nos outros seis meses, porém foi interrompido pelo decreto que o relegou.

O mês de janeiro (*Ianuaris mensis*) é dedicado a Janus (Jano), deus que possuía duas faces, uma voltada para frente e outra para trás, e, por isso, tudo conhecia. No primeiro livro, esse deus conversa com o poeta, explicando as festividades e as origens de Roma.

O mês de fevereiro (*Februarius mensis*) mostra as festas de purificação, pois o nome *februa* refere-se a essas festas, como veremos mais adiante.

Segue-se o mês de março (*Martius mensis*), consagrado a *Mars* (Marte), o deus da guerra e pai de Rômulo, fundador de Roma. Primitivamente, era o primeiro mês do ano.

O mês de abril (*Aprilis mensis*) pode ter recebido o nome por causa de *Ajrw* (Afrodite) ou de *aperire* (abrir). Ora, sabe-se que o mês de abril é o mês da Primavera no hemisfério norte. Com isso, uma e outra etimologia remontam a esse fato, pois há a abertura das flores e também dos corações.

O mês de maio (*Maius mensis*) talvez tenha esse nome por ser dedicado aos mais velhos (*maiores*) ou à deusa Maia, mãe de Mercúrio.

Junho (*Iunius mensis*) provém da deusa *Iuno* (Juno) ou é dedicado aos mais jovens (*iuniores*).

O mês de julho (*Iulius Mensis*) chamava-se, antes da reforma de Júlio César, *Quintilis mensis*, por ser o quinto mês do ano primitivo. Depois da reforma, passa a *Iulius* em homenagem a César.