

AS LUZES ÀS AVESSAS E O DIONISO DE JEAN-PIERRE VERNANT

José Otávio Nogueira Guimarães¹

Resumo

O ensaio explora algumas singularidades da antropologia histórica de Jean-Pierre Vernant, destacando suas interpretações da tragédia grega e de Dioniso no contexto das relações entre helenismo e modernidade.

Palavras-chave

J.-P. Vernant, antropologia histórica, tragédia/modernidade, helenismo, Dioniso

¹ Professor Doutor - Universidade de Brasília, Brasília, Brasil. E-mail: joseotavionogueira@gmail.com. Agradeço aos colegas Arthur Assis, Carolina Rezende e Pedro Eduardo Batista pela leitura atenta e inteligente deste ensaio.

Abstract

The essay explores some singularities of Jean-Pierre Vernant's historical anthropology, highlighting his interpretations of Greek tragedy and the Dionysus in the context of the relationships between Hellenism and modernity.

Keywords

J.-P. Vernant, historical anthropology, tragedy/modernity, Hellenism, Dionysus

I

No final dos anos 1980, Paul Veyne sustentava haver uma relação de causalidade entre um “reflorescimento da história antiga” e o advento de um “novo século das Luzes”, mais precisamente, entre o desenvolvimento de uma antropologia histórica da Antiguidade e a aparição de uma era de “Luzes às avessas”. De acordo com o classicista e teórico da história, os trabalhos de Jean-Pierre Vernant e de Michel Foucault (os dos volumes II e III da *História da Sexualidade*) – seus colegas no *Collège de France* – poderiam ser testemunhos dessa relação de causalidade, constituindo-se ambos, de algum modo, provas dessa ousada tese. A relação de causalidade vislumbrada por Paul Veyne comportaria ainda uma dimensão política, pois, pelo menos na França,

os trabalhos históricos têm desempenhado o mesmo papel que as obras filosóficas desempenharam no século XVIII: abrem uma nova era das Luzes, mas (isso é fundamental) de *Luzes às avessas*, com as possíveis consequências políticas de todo movimento de *Aufklärung* (Veyne, 1991: 435).

II

De fato, certas reflexões de Jean-Pierre Vernant acerca das interferências entre a experiência do tempo histórico e a dimensão da política, expressas em sua proposição de uma antropologia da Grécia antiga, revelam algum tipo de compromisso com essas *Luzes às avessas*. Nesse sentido, é sintomático que no mesmo ano de 1989 em que se desorientava o tempo moderno com a queda do Muro de Berlim e em que a intriga “esclarecida” que ligava passado, presente e futuro se pusesse em crise², o autor de *Mito e pensamento entre gregos* estivesse a escrever o seguinte a respeito das singularidades de sua *démarche* como helenista:

quando um pesquisador se engaja em promover um novo campo de estudos, os problemas que acaba por se colocar no decorrer de sua investigação ecoam sempre de alguma maneira as grandes questões trabalhadas pelo conjunto do corpo social a respeito de sua identidade, do *passado* em que se enraíza, de suas responsabilidades *presentes*, do *porvir* que carrega consigo (Vernant, in Olander, 1989: 11, grifo meu).

Fica clara na passagem a articulação realizada por Vernant entre uma experiência do tempo histórico (percebida por meio das categorias de passado, presente e porvir) e um lugar de enunciação epistemológico (o

² Sobre 1989 como um dos marcos da crise do regime moderno de historicidade, ver Hartog, 1996, p. 95-113; acerca da noção de “experiência história” nossa referência é Koselleck, 1988, p. 13-61.

pesquisador desbravando novos terrenos de investigação), o que se aproxima do modo como Veyne torna intelectualmente operativo o binômio saber-poder. Ao referir-se a Vernant e Foucault como agentes da emersão dessa *novelle histoire grecque*, o autor de *Como se escreve a história* reforçava ainda, no mesmo texto, que tempo, política e conhecimento não poderiam ser dissociados na compreensão de sua tese:

pelo simples fato de um historiador abordar a Antiguidade segundo certo método e também de certo ângulo (...), esse historiador sugere sem querer uma determinada maneira de visar o *presente* ou o *porvir*. Ora, se as coisas se passam assim, a voga da história grega é outra coisa que uma ilusão e mais que uma “ideologia”: trata-se de um saber-poder (Veyne, 1991: 140, grifo meu).

As conexões entre tempo e saber-poder são também requisitos para Veyne distinguir as Luzes de hoje das Luzes de ontem. Enquanto aquelas do século XVIII “atacavam os preconceitos em nome da Razão, as novas Luzes históricas tomam distância frente a todas as rationalizações, pois se dedicam particularmente à explicitação dos pressupostos” (Veyne, 1991: 436). Sem que seja possível identificar completamente Vernant com essa tomada de distância “frente a todas as rationalizações” – já que ele nunca renunciou a uma perspectiva “racionalista” – a “explicitação dos pressupostos” e a abordagem “histórica” sempre constituíram elementos fundamentais de seu modo de trabalhar com a cultura grega antiga.³

III

Uma passagem de Louis Gernet, em texto que Vernant sempre considerou como um dos que mais o marcaram em sua formação intelectual, reforçam as ponderações de Veyne. Para Gernet – a quem foi dedicado o clássico vernantiano *Les origines de la pensée grecque* –, refletir historicamente sobre a experiência helênica ajudaria a escapar de uma “filosofia de *Aufklärung*” que teria adquirido formas nitidamente anti-humanistas. Certas funções mentais, segundo Gernet, foram naturalizadas na modernidade: “é que elas se realizam em nossas sociedades de acordo com um mecanismo de que o próprio homem parece estar ausente” (Gernet, 1948: 122). Para mostrar que essas funções são, na verdade, “produtos do espírito”, seria preciso olhar alhures (no caso, na direção de uma Grécia antiga antropolologizada), pois tais funções “têm um passado de que um inconsciente filosófico de *Aufklärung* pode ocultar a riqueza” (Gernet, 1948: 122). Não haveria outro caminho para que se pudesse descortinar essa riqueza senão investir em um trabalho de historiador, dado que, continua

³ Cf. Vernant, “Raison d’hier et d’aujourd’hui”, 1966: 97-103.

Gernet, “uma das razões de ser mais certas da história é a de restituir – onde possa e tanto quanto possa – esses antigos estados em que se deixam melhor perceber as criações humanas” (Gernet, 1948: 122).

Essa interferência entre uma prática de saber – a antropologia histórica da Grécia antiga – e uma crítica cultural mais ampla, está igualmente visível na conclusão da aula inaugural que Vernant proferiu, em 1974, no momento em que assumia a cadeira de *Estudos comparados de religiões antigas* do *Collège de France*. Em seu esforço para compreender o funcionamento singular do politeísmo grego, o historiador-antropólogo considerou indispensável refletir sobre as categorias atuais da história das religiões antigas, ou seja, explicitar seus pressupostos como investigador:

o estudo comparado do rito, do mito, da figura dos deuses vem assim desembocar em uma grande questão de história: como, em nossa cultura, constituiu-se esse campo do saber, desenhou-se a fronteira do religioso? As categorias pelas quais tentamos apreender os fatos de religião, em seus diversos aspectos, estão implicadas em nossa pesquisa; a investigação para a qual fornecem os instrumentos, volta-se sobre elas e as designa como o verdadeiro objeto da pesquisa. Posição incômoda, mas que esclarece sem dúvida um dos impulsos secretos de nossa empreitada: embarcando em direção a uma Antiguidade – cujos últimos laços conosco parecem se desfazer diante de nossos olhos –, procurando compreender de dentro e de fora, pela comparação, uma religião morta, é sobre nós mesmos que, à maneira de um antropólogo, finalmente, nos questionamos (Vernant, 1979: 34).

Essas palavras de Vernant fazem claramente ressoar a oposição estabelecida por Foucault, sete anos antes, entre uma dimensão etnológica da história e uma filosofia da história da inspiração Iluminista, o que reforça a tese de Veyne.

A história, assim, não deve desempenhar o papel de uma filosofia dos filósofos nem reivindicar ser a linguagem das linguagens, como desejava, no século XIX, um historicismo que tendia a atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história possui um privilégio, esse seria, antes de tudo, o de desempenhar o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, encarnando, portanto, a própria possibilidade de toda etnologia (Foucault, 1967: 626).

IV

A noção de «interferência trágica», pela qual Nicole Loraux procurou caracterizar o objeto e o método dos trabalhos de Vernant publicados no primeiro volume de *Mito e tragédia na Grécia antiga*, é uma boa alternativa para aprofundar a tematização das *Luzes às avessas* e da antropologia histórica do helenista francês (Loraux, 1973: 908-925; Vernant; Vidal-Naquet, 1972). Interferência trágica remete, fundamentalmente, às formas de interação entre passado e presente, presente e passado: lá e aqui, no século V a.C. grego e na cultura contemporânea.

Lá, o elemento propulsor da ação trágica alimentava-se da tensão que habitava um passado ao mesmo tempo evanescente e persistente na Atenas do século V a.C. Mesmo que uma distância tivesse sido estabelecida com relação ao *mythos* e ao *epos*, alguns de seus valores continuavam a alimentar as questões que a cidade democrática de Clístenes e Péricles se punha acerca do presente. Essa tensão entre o tempo do mito e o tempo da *polis* ateniense clássica reproduzia-se por meio de uma série de outras tensões na estrutura mesma do texto e do espetáculo trágicos: entre tipos diferentes de versos, entre o coro e os heróis protagonistas, entre o uso da máscara e sua ausência, entre o plano decretado pelos deuses e as vias tortuosas das ações e decisões humanas.

Aqui, no contemporâneo, a interferência apresenta-se em dois níveis. Primeiramente, na longa duração ou na grande distância entre a presença do passado grego e o presente do pesquisador; em seguida, em uma outra ordem do tempo, entre “as análises de caráter acadêmico cujo objetivo teórico está direcionado, pelo menos em princípio, à objetividade e ao distanciamento” e “o compromisso do autor com os acontecimentos políticos da atualidade” (Vernant, 1995: vii). Na verdade, segundo Vernant, entram em “ressonância” “três camadas sedimentares”: a da Antiguidade, a do estudioso e seu objeto e a do pesquisador engajado em sua época. Como “cada uma tem o seu modo próprio de temporalidade”, há uma espécie de curto-circuito entre diferentes passados e diferentes presentes, não restando outra alternativa senão reconhecer “as fronteiras que as separam” e, simultaneamente, encontrar “os meios de atravessar seus limites sem confundi-los, sem distorcê-los” (Vernant, 2004: 10-11). Por fim, Vernant, fazendo o balanço do trabalho de toda uma vida, admite ter convivido com uma “situação quase sempre intermédia e procurado criar um caminho entre domínios opostos: passado e presente, mito e razão, mundo arcaico e cidade, si mesmo e o outro”. Ultrapassar fronteiras, portanto, não para confundi-las nem cair em qualquer pretensão de totalidade ou renunciar ao poder discriminativo da razão, mas, como ainda

uma vez observa, “para identificar mais claramente, por meio da comparação, os traços característicos daquilo mesmo que as distingue” (Vernant, 2004: 13).

V

Resenhando em 1966 *Philosophie der Aufklärung* (1932), suma neokantiana de Ernst Cassirer, Michel Foucault oferecia ao leitor francês mais uma de suas observações penetrantes acerca da conjuntura filosófica. A despeito de sua extensão, vale citá-la na íntegra.

O enigma kantiano que, por quase duzentos anos, assombrou o pensamento ocidental, tornando-o cego à sua própria modernidade, suscitou duas grandes figuras em nossa memória: como se o esquecimento do que acontecera no final do século XVIII, quando emergiu o mundo moderno, tivesse liberado uma dupla nostalgia: a da época grega, à qual pedimos que elucidasse nossa relação com o ser, e a do século XVIII, à qual pedimos que questionasse as formas e os limites do nosso conhecimento. À dinastia helênica, que se estende de Hölderlin a Heidegger, opõe-se a dinastia dos modernos *Aufklärer*, que vai de Marx a Lévi-Strauss. A monstruosidade de Nietzsche talvez resida no fato de pertencer a ambas as dinastias. Ser grego ou *Aufklärer*, do lado da tragédia ou da Encyclopédia, do lado do poema ou da linguagem bem feita, do lado da manhã do ser ou do meio-dia da representação, eis o dilema do qual o pensamento moderno – este que ainda nos domina, mas que já sentimos vacilar sob nossos pés – nunca conseguiu escapar (Foucault, 1966: 574-575).

Se aceitarmos a constituição dessas duas grandes figuras da “nossa memória” bem como os termos do dilema apresentado por Foucault – dilema “que ainda nos domina” –, em qual dinastia situaríamos as análises da tragédia ateniense feitas por Vernant? Do lado da nostalgia da dinastia helênica, que tomou o drama grego como um dos motores do seu desenvolvimento especulativo, ou do lado da moderna dinastia iluminista, na qual poderíamos sem dificuldade incluir o conhecimento positivo das ciências sociais francesas, de que Vernant, aliás, não se cansou de se declarar devedor? É significativo que tenha sido no mesmo ano da resenha de Foucault, 1966, que o helenista francês tenha iniciado com o curto texto “La tragédie grecque selon Louis Gernet” suas reflexões sobre o teatro grego, reflexões que culminariam alguns anos mais tarde na publicação dos dois volumes de *Mito e tragédia na Grécia Antiga* (Vernant, 1966; Vernant; Vidal-Naquet, 1972; Vernant; Vidal-Naquet, 1986).

Responder às questões do parágrafo anterior parece inicialmente não exigir grande esforço. A dinastia que pretendeu “elucidar a nossa relação com o ser” foi explicitamente recusada por Vernant. Em um texto dedicado

à compreensão do fenômeno trágico, ele próprio se encarregou de dizer: “não tenho qualquer afinidade com Heidegger nem com a filosofia alemã nem com a visão do mundo grego difundida por essa tradição” (Vernant, 1989: 425). Não seria nada difícil mostrar, além disso, as relações intelectuais de Vernant com certa tradição iluminista representada pelos nomes de Marx e Lévi-Strauss, este último a quem se atribuiu o papel, em substituição a Durkheim, de grande mestre das ciências sociais francesas na segunda metade do século XX.

A perspectiva vernantiana, na sua tentativa de compreender o universo mental dos gregos antigos, parece, todavia, incluir também uma certa “monstruosidade”. Não aquela do Nietzsche helenista de Foucault, pertencente ao mesmo tempo à “manhã do ser” e ao “meio-dia da representação”, mas talvez a “monstruosidade” de não pertencer estritamente a nenhuma das duas dinastias ou de pertencer a uma delas de forma diferente daquela do autor de *O nascimento da tragédia*. De fato, o pensamento de Vernant – em particular suas reflexões sobre a tragédia – não se alimentou exatamente da constatação de que tanto no passado quanto no presente algo estaria a “vacilar sob os nossos pés”, para utilizarmos mais uma vez os termos do diagnóstico de Foucault? É neste vacilo ou por meio dele que a sua monstruosidade pode simplesmente ser tomada como a expressão singular de uma antropologia histórica da Grécia antiga.

Assim, as Luzes vernantianas e sua figura do moderno não podem certamente ser compreendidas na chave dessa elucidação de “nossa relação com o ser”. Como se viu, o helenista e cientista social francês afasta-se explicitamente da tradição do romantismo alemão, sobretudo no que concerne aos usos que esse movimento filosófico e poético fez da cultura grega antiga. Mesmo Marx, um autor com o qual não se pode dizer que Vernant teve más relações, convocado, já na segunda metade da década de 1980 em um dos textos de *Mito e tragédia na Grécia antiga* (vol. II), para ajudar a explicar ao mesmo tempo a historicidade e a transhistoricidade do sujeito trágico, é associado, nas referências que faz ao mundo helênico, à “ideologia do seu tempo”. “Para Marx”, lembra Vernant, “assim como para os homens cultos da sua geração na Alemanha, a Grécia é a infância da humanidade” (Vernant, 1979: 80). Prossegue o helenista francês, com várias questões:

ninguém hoje pode aceitar a resposta de Marx. Por que os gregos são a infância da humanidade? Por que essa infância seria mais saudável, mais “normal”, do que a dos chineses, dos egípcios, dos babilônios ou dos africanos? Seria o caráter infantil, a ingenuidade, a naturalidade que seduziria numa tragédia grega, por exemplo nas *Bacantes* de Eurípides? Deveríamos também fingir que é a infância

normal que nos seduz no *Banquete*, no *Timeu*, no *Parmênides* ou na *República* de Platão? Uma infância singularmente engenhosa e sofisticada, admitamos (Vernant, 1979: 80-81)⁴.

As interrogações irônicas da passagem acima nada são do que a confirmação de um distanciamento explícito da dinastia romântica e da ideia dos gregos como “crianças normais”. A relação intelectual de Vernant com o mundo grego passa de algum modo pela herança *Aufklärer*, aquela que questiona “as formas e os limites de nosso conhecimento”.

Como Foucault falou relativamente ao pensamento moderno ocidental da “monstruosidade” do lugar intermédio de Nietzsche e nós do lugar intermédio, não-lugar ou novo lugar da antropologia histórica de Vernant, como citamos as *Bacantes* de Eurípides e nos referimos a alguma coisa que estaria a “vacilar sob nossos pés”, como em última análise estamos a tratar de tragédia grega, é impossível não nos determos em Dioniso.

VI

O Dioniso de Vernant, aquele que aparece em suas pesquisas acerca da tragédia, do estatuto da *mimesis* e da religiosidade grega, está distante do “dionisismo atemporal” apreendido pela tradição fenomenológica de Nietzsche ou Rohde (Nietzsche, 1872; Rohde, 1894). Dioniso atemporal, aliás, que Gernet já havia criticado numa importante resenha, valorizando como contraponto o Dioniso etnológico de Henry Jeanmaire, cujo livro dedicado ao deus grego situava suas análises, segundo o mesmo Gernet, numa “realidade histórica cuidadosamente considerada” (Gernet, 1953: 83; Jeanmaire, 1951).

Deixemos Vernant introduzir-se no debate com suas próprias palavras.

Não acredito de forma alguma na oposição de Nietzsche entre Apolo e Dioniso. Ao meu ver, trata-se de pura construção, uma invenção. Reflete apenas problemas e um horizonte espiritual e religioso que foram os de Nietzsche e de sua época. Da mesma forma, a imagem que temos do dionisismo é uma criação da história moderna das religiões com Nietzsche e Rohde. E somos todos filhos de Rohde e Nietzsche. Mas acho que eles estavam errados. O dionisismo não é de forma alguma um elemento originariamente estranho à Grécia e que, em determinado momento, teria vindo de fora para modificar o funcionamento do

⁴ Nesse mesmo texto Vernant utilizaria ainda Marx, agora ‘positivamente’, para “enfrentar com armas melhores” o problema da historicidade e da transhistoricidade do trágico”; *id.* 81-82.

sistema. O dionisismo pertence à Grécia até onde se possa recuar no passado (Vernant, 1989: 425-426).

Uma vez estabelecido que Dioniso pertence há muito tempo ao mundo grego, a divindade funciona para Vernant como um operador da estranha participação da antropologia histórica na “dinastia helênica”, permitindo-lhe reintroduzir na apreensão do fenômeno trágico o problema das noções de beleza, arte e ficção, sem que intervenha em sua análise a nostalgia e o apelo ao indivíduo interiorizado, autárquico, egocêntrico e pleno de vontade de certa tradição filosófica e romântica moderna. Acima de tudo, Dioniso é para o nosso helenista o deus que torna possível, “neste mundo aqui, experimentar que existe no cosmo a dimensão da alteridade. Dioniso é o outro, em todas as áreas” (Vernant, 1989: 430).

Tendo em vista que o deus é também o “patrônio da tragédia”, essa experiência de alteridade é projetada por Vernant sobre toda a dinâmica do teatro ateniense⁵. É mediante a figura de Dioniso que se costuram as relações entre alteridade e ficção envolvidas na composição e recepção das tragédias clássicas. O poeta trágico, desse modo, é visto pelo helenista francês como alguém que

cria um universo e, neste universo, o ficcional e o real não estão disponíveis. De certa forma, o ficcional, o imaginário, o outro são mais verdadeiros que a realidade. E descobrimos que a realidade só encontra o seu verdadeiro sentido e todo o seu peso humano depois de ter passado por esta espécie de transmutação que a torna uma obra. No mundo grego, o teatro é uma forma de se tornar outro (Vernant, 1989: 434-435).

Pela ação dos atores, pela encenação de uma trama, não mais pelo discurso indireto como na epopeia, os personagens revelam uma “ausência real” (Vernant, 1989: 432). “A *presença* que o ator encarna no teatro”, explica Vernant, “é, portanto, sempre o sinal ou a máscara de uma *ausência* na realidade quotidiana do público” (Vernant, 1981: 23).

Que não se esqueça justamente do público. A ficção e a alteridade dionisíacas participavam do novo gênero não só pela criação do poeta, mas igualmente pelo efeito que produziam nas arquibancadas. Sabe-se que em um primeiro momento não foi fácil para o espectador ateniense aceitar essa

⁵ Dizer que ele é o ‘patrônio da tragédia’ não significa que Vernant procure as origens do teatro grego no culto e nos rituais de Dioniso: “O problema das origens é um falso problema (...), situa-se em outro plano do fato a ser explicado” (‘Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques’, 1968: 13). Vernant, portanto, insiste em que a tragédia só é compreensível quando se leva em conta simultaneamente o seu caráter de tripla invenção: estética (com o surgimento de um novo gênero poético destinado à encenação); sócio-institucional (com a criação de concursos trágicos organizados pela comunidade cívica); e psicológico (com o aparecimento de uma consciência trágica que toma o homem como problema a ser decifrado) (‘Le dieu de la fiction tragique’, 1981: 21-24).

mimética que, sob a inspiração de Dioniso, “embaralhava as fronteiras” (Vernant, 1989: 431). Citando o famoso caso da reação produzida no público pela encenação, em 494 a.C., de *A tomada de Mileto* do poeta Frínico, bem como a boa recepção, vinte e dois anos depois, em 472 a.C., da representação de *Os persas* de Ésquilo (tragédia ‘contemporânea’ que não tinha por tema o mundo heroico, do qual procurava se manter a distância) (Vernant, 1979: 85-89), Vernant sublinha o quanto foi “difícil adquirir consciência do fictício”: “é necessário um certo tempo para que se conceba com clareza a existência de um mundo imaginário, do fictício, que se situa em um plano diferente daquele da vida de todos os dias” (Vernant, 1989: 434). Uma vez, contudo, estabelecida essa consciência na Atenas do século V a.C., uma vez que os espectadores passaram a perceber que “aquilo a que o teatro dava carne e vida não estava na realidade” (Vernant, 1989: 433), o terreno estava preparado para que a catarse pudesse se produzir.

Enfim, assistir a um espetáculo trágico, pode-se dizer com Vernant, significava “penetrar no olhar fascinante de Dioniso, que é a outra vista, a outra visão” (Vernant, 1989: 431). O problema justamente de Penteu, o tirano de *As Bacantes* de Eurípedes, é que ele “se recusa a encarar Dioniso, a mudar seu olhar e seu ser ordinário para entrar, como um espectador do teatro, em outro modo de ver” (Vernant, 1989: 432). A condição, na verdade, para que a troca de olhares com o patrono da tragédia se estabelecesse, pressupunha a concordância do espectador em “mudar a sua visão das coisas”, a concordância de “tornar-se outro de si” e, finalmente, o reconhecimento de que “todas as categorias que nos parecem bem definidas podem ser sacudidas” (Vernant, 1989: 434). As representações trágicas delimitavam assim na vida da cidade um lugar “para que, em certos momentos, pudesse se explodir o sistema” (Vernant, 1989: 431). Eis o papel do deus que fazia vacilar o que estava sob os pés!

O efeito trágico, porém, não comportava apenas esse papel desestabilizador. O espectador, argumenta Vernant,

em vez de sair da performance alquebrado, aniquilado, sai dali exultante; trata-se de uma catarse. De repente, o que era absurdo, barulho e furor, torna-se claro e compreensível pela transposição e expressão artística. A beleza aparece como um caminho para se entender o que é o homem, ou seja, o que nele há de mais precioso e de mais ridículo, de mais fraco e de mais poderoso” (Vernant, 1989: 428).

Na experiência trágica opera-se, portanto, uma reviravolta de categorias, explosões de sistemas, mas também, como não deixa de sublinhar Vernant, um certo “domínio”. A expressão artística, ao gerar catarse, produz também esse exercício de “domínio”, de controle de si, de consciência dos

limites. “A estetização de um certo número de questões”, escreve Vernant, “é verdadeiramente uma das características da cultura grega” (Vernant, 1989: 428). A alteridade, o estranhamento e a desordem, essas características do deus Dioniso, bem representadas por Eurípides em *As Bacantes*, não podem ser traduzidas e expressas pelos homens a não ser quando dramatizadas pela “ilusão teatral”, pela “transposição estética” (Vernant, 1989: 436). Essa transposição, essa “ilusão”, desempenha para Vernant uma importante função política na cidade. Não se trata, sabe-se, de uma estetização da política, mas talvez de uma politização do belo.

VII

A expectativa é de que este breve passeio pela tragédia grega e seu patrono Dioniso nos tenha permitido mostrar a “monstruosidade” da antropologia histórica de Vernant (em contraste com a “monstruosidade” do pensamento de Nietzsche), de modo que se sustente o argumento de que o helenista francês tem sua maneira de não pertencer estritamente a nenhuma das duas dinastias do pensamento moderno apresentadas por Foucault. A expectativa é igualmente de que o passeio tenha servido a fazer refletir sobre às *Luzes às avessas* de Vernant, que não se encaixam exatamente na definição que delas é dada por Veyne. Por fim, o passeio cruzou caminhos não percorridos mas que são promissores para se interrogar o pensamento de Vernant, em particular o problema da relação entre tragédia e política por intermédio das noções gregas de *praxis* e de *mimesis praxeos*. O que sabemos é que a exploração dessa relação por Vernant constitui um manancial de questões críticas que lhe capacita a opor-se às tenazes filosofias da história de inspiração iluministas que ainda grassam em seu tempo. Nesse sentido, cremos oportuno concluir o passeio com essas palavras que encerram o texto de Vernant intitulado “Um teatro da cidade”:

dizer que não existe sujeito e que o ator no teatro do mundo é a história é para mim, em última análise, absolutamente idealista. Consiste em vestir-se de sujeito da história, exterior à história, dirigindo essa história e dando-lhe um sentido que ninguém sabe qual é (Vernant, 1989: 438).

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières* [1932]. trad. de P. Quillet. Paris: Fayard, 1966.

FOUCAULT, Michel. Sur les façons d'écrire l'histoire' [1967]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 613-628.

FOUCAULT, Michel. Une histoire restée muette [1966]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 573-577.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3 – Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

GERNET, Louis. Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux. *Revue des Études Grecques'*, n. 66, 1953, p. 377-395.

GERNET, Louis. La notion mythique de la valeur en Grèce [1948]. In: *Anthropologie de la Grèce antique* [1968]. Paris: Flammarion, 1982, p. 121-179.

HARTOG, François. Time, History and the Writing of History: the Order of Time. *KVHAA Konferenser 37*, 1996, p. 95-113.

JEANMAIRE, H. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951.

KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-antropologische Skizze. In: MEIER, C.; RÜSEN, J. (eds.), *Historische Methode*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p. 13-61 (Theorie der Geschichte, 5).

LORAUX, Nicole. L’interférence tragique. *Critique*, n. 317, 1973, p. 908-925.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig: Fritzsch, 1872.

ROHDE, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg & Leipzig: Mohr, 1894.

VERNANT, Jean-Pierre. La tragédie grecque selon Louis Gernet. In: *Hommage à Louis Gernet*. Paris: PUF, 1966, p. 31-35.

VERNANT, Jean-Pierre. Le dieu de la fiction tragique [1981]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2* [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 17-24.

VERNANT, Jean-Pierre. Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques [1968]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol 1. [1972]. Paris: La Découverte, 1989, p. 11-17.

VERNANT, Jean-Pierre. Le sujet tragique: historicité et transhistoricité [1979]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* 2 [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 79-90.

VERNANT, Jean-Pierre. Préface. In: OLENDER, Maurice. *Les Langues du Paradis*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1989, p. 7-11.

VERNANT, Jean-Pierre. Raison d'hier et d'aujourd'hui [1966]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 97-103.

VERNANT, Jean-Pierre. Religion grecque, religions antiques [1975]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 5-34.

VERNANT, Jean-Pierre. Un théâtre de la cité [1989]. In: *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996, p. 425-438.

VERNANT, Jean-Pierre. *La traversée des frontières – Entre mythe et politique* 2. Paris: Seuil, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Passé et présent*: contributions à une psychologie historique (ed. R. Di Donato). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, 2 vols.

VEYNE, Paul. Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières? In: DROIT, Roger-Pol (ed.). *Les Grecs, les Romains et nous – L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions, 1991, p. 434-452.