

**Universidade de Brasília**



Dissertação de Mestrado em Teoria Literária

## **A morte em Homero**

Milena Ambrosio Telles

Brasília, novembro de 2005.

**Universidade de Brasília**  
**Instituto de Letras**  
**Departamento de Teoria Literária e Literatura**  
**Pós-graduação em Literatura**  
**Professor-orientador:** Henryk Siewierski  
**Mestranda:** Milena Ambrosio Telles

## **A morte em Homero**

Brasília, novembro de 2005.

## Sumário

Resumo.....	1
Abstract.....	2
Introdução.....	3
Capítulo I – Literatura e religião.....	6
1) Do mito à razão.....	7
2) O mundo olímpico e o mundo ctônico.....	14
3) Apropriação estética do mito pelos poetas.....	20
Capítulo II – O tema da morte.....	25
1) A morte no regime noturno da consciência.....	26
2) A morte no regime diurno da consciência.....	30
3) O Hades homérico e a condição da morte.....	34
Capítulo III – A morte em Homero.....	40
1) A ψυχή homérica.....	41
2) O destino e o culto das almas em Homero.....	44
3) A κατάβασις de Odisseu (νέκυια).....	47
Capítulo IV – Os rumos do tema da morte.....	54
1) O culto aos heróis.....	56
2) Os mistérios de Eleusis.....	58
3) O valor moral e a justiça divina – Hesíodo.....	60
4) Cultos a Dioniso – Orfismo.....	62
5) Platão.....	64
Considerações Finais.....	67
Bibliografia.....	70

## **Resumo**

O presente trabalho pretende demonstrar, por meio do estudo de duas concepções de mundo – a mítica e a racional –, as características da crença homérica acerca da morte e dos temas a ela relacionados, como a questão da alma e da vida *post mortem*. Para isso, julgou-se necessário observar como essa crença era vivida no período pré-homérico, ressaltando tanto as reminiscências desta como as novidades encontradas nas epopéias homéricas. Além disso, são delineados os rumos tomados pelo tema da morte no período posterior a Homero, ainda na Grécia antiga.

## **Abstract**

This work intends to demonstrate, through studies of two different world conceptions – mythic and rational – the characteristics of the Homeric belief around death and related themes, as the soul matter and life *post mortem*. To do so, it was necessary to observe how this belief worked in pre-Homeric times, by giving special attention to its reminiscences, as well as to the new elements found in Homeric epic poems. In addition, it is shown what paths the theme of death has taken in the post Homeric period, in Ancient Greece yet.

## Introdução

O interesse pelas Letras Clássicas surgiu durante o curso de graduação, durante as aulas de Fundamentos de História Literária, já no primeiro contato com a Cultura Clássica, em especial com a religião grega.

O fascínio gerado pelo mundo grego, pelas narrativas grandiosas e fabulosas e pela grande herança deixada por esse povo a nós, ocidentais, logo se tornou curiosidade e vontade de ir mais além. Daí se seguiram os estudos das obras, a discussão sobre a filosofia e sobre como os homens daquela época descobriram uma maneira de “pensar” o mundo em todos os seus aspectos.

Porém, a lição número um quando se estuda os clássicos é tentar afastar-se ao máximo da condição de “homem moderno” e se aproximar tanto quanto possível do pensamento de cada época estudada, buscando entender a origem de cada idéia, observando como um hábito era entendido no âmbito daquela cultura, como agia o homem na sociedade a que pertencia etc.

Tarefa que não é fácil, e — para utilizar um termo ilustrativo — pode ser chamada “homérica”, na maioria das vezes. Simplesmente porque são mais de vinte e cinco séculos de afastamento das primeiras obras de que se tem conhecimento dessa cultura: a *Ilíada* e a *Odisséia*, epopéias em torno das quais giram inúmeros estudos; elas são, certamente, muito mais que obras literárias “fictícias”, por estarem situadas historicamente, e por registrarem boa parte da bagagem cultural de uma época determinante para um povo, não só descrevendo seus costumes e algumas de suas características, como também resgatando indícios de culturas arcaicas, sem registro escrito, remetendo às origens dessa riqueza cultural, que, mesmo com o pouco dela que restou, continua influenciando outros povos tanto consciente — para aqueles que a

estudam — quanto inconscientemente, por meio das marcas deixadas nas crenças populares, na religião e na língua.

O tema da morte surge então dos estudos acerca da religião grega — considerando-se que é impossível desvincular um de outro, ou seja, toda discussão religiosa passa, em algum momento, pelo tema da morte, já que ela motiva o ser humano a pensar sua existência, a desenvolver crenças e a buscar respostas sobre uma possível *vida post mortem*.

Das reflexões sobre as influências que tal religião poderia ter sofrido e daquelas que ela pode ter exercido na formação do pensamento religioso a partir de então, surge a necessidade de uma pesquisa em torno da religião arcaica, anterior a qualquer registro, impossível, portanto, de ser discutida, determinada e documentada, não fossem os estudos da Antropologia e da Arqueologia.

Dessa maneira, sentida a afinidade com as idéias de alguns teóricos, percebeu-se que era possível ilustrar, a partir do tema da morte, duas concepções de mundo distintas: a mítica e a racional. Na verdade, o tema da morte é um dos que deixam mais evidente tal processo, por ser, como já foi dito, uma das mais importantes (senão a mais) vertentes no estudo da religião, principalmente a antiga.

Com a saída do homem do fascínio dos deuses e a entrada no mundo dos homens (trajeto que não é estanque, como será discutido no trabalho), os temas religiosos passam a ser sentidos e vividos de maneira diferente, além de se tornarem matéria de poesia.

Considera-se que o homem grego homérico — cujas características supomos a partir das epopéias e de trabalhos de estudiosos do assunto — encontra-se no limiar dessa nova concepção de mundo (a racional), que formará, posteriormente, juntamente com as demais influências, todo o pensamento ocidental.

Pretende-se tratar, portanto, da concepção da morte no âmbito dos pensamentos pré-homérico e homérico, buscando entender o início do processo de racionalização no mundo grego antigo e indicando, posteriormente, os rumos que o tema tomou no mundo ocidental.

Para tanto, serão utilizadas as epopéias *Ilíada* e *Odisséia*, cujas citações de versos remetem ao texto traduzido das edições bilíngües (grego-francês) da *Les Belles Lettres* (Paris: 1946). O texto grego foi consultado nos trechos citados, para a confirmação dos vocábulos utilizados.

Há exceção de um único trecho (pág. 37), cuja consulta ao original grego não foi possível por não se ter encontrado, no acervo de obras raras da Universidade de Brasília, o volume que contém o trecho citado.

A dificuldade de acesso a obras originais (ou a boas edições) tanto dos textos literários quanto dos teóricos sobre o assunto é, aliás, uma constante nessa área, o que mostra o quanto os Estudos Clássicos necessitam de mais apoio e incentivo em nosso país.



## Capítulo I – Literatura e religião

Quando se trata das epopéias gregas, as primeiras obras da literatura ocidental de que se tem conhecimento, é preciso procurar entender a atmosfera religiosa em que estas se inserem. Desconsiderar a íntima ligação da epopéia grega com a religião seria uma atitude, no mínimo, ingênua e superficial.

Para melhor apreender o espírito da religião grega antiga e quais os laços que unem literatura e religião no mundo grego, é necessário compreender que o povo grego viveu, em algum momento, em um mundo essencialmente mítico, onde deuses e homens dividiam o mesmo espaço, um mundo onde, como expressa a conhecida frase do filósofo Tales de Mileto, “tudo está repleto de deuses”.

Esse mundo co-habitado por homens e deuses encontra-se artisticamente representado na *Iliada* e na *Odisséia*, obras que norteiam o presente estudo. Torna-se, assim, necessário investigar como foi possível que essa visão mítica do mundo se tornasse matéria de poesia e fosse artística e esteticamente representada por Homero.

## 1) Do mito à razão

Quando se imagina uma trajetória do pensamento mítico ao pensamento racional, precisa-se primeiramente determinar o que se entende por essas duas maneiras de se conceber o mundo, para, então, analisar como uma gradativamente cedeu espaço à outra e em que etapa dessa transição se encontrava o homem grego da época homérica.

Ao se falar em mito, provavelmente a primeira coisa a ser lembrada são as fantásticas histórias, símbolos da literatura grega, em que deuses e deusas se relacionavam com os mortais, muitas vezes narradas nas obras que restaram da literatura grega ou apenas nas lendas e suas diversas referências na literatura.

Porém, é preciso lembrar que essa visão do mito já é uma visão do homem moderno, que não mais a entende, pois está tão afastado dessa realidade que já a considera fantasiosa demais para crer que ela um dia constituiu a mais absoluta realidade.

Para se compreender um pouco mais sobre a origem de todas essas narrativas e, conseqüentemente, do pensamento do homem que as narrava, torna-se necessário lançar mão de estudos antropológicos e arqueológicos, que visam ao entendimento da maneira de pensar dos povos ditos primitivos<sup>1</sup>, que ainda não faziam uso da escrita como forma de expressar seus pensamentos. Somente por meio desse retorno, pode-se tentar compreender a diferença entre a verdadeira consciência mítica e a visão do mito como uma fábula ou lenda, de caráter meramente fantasioso.

---

<sup>1</sup> O uso do termo “primitivo” não será utilizado de maneira pejorativa, indicando inferioridade, ingenuidade ou incapacidade de raciocínio, como ficará claro no decorrer do texto.

O pensamento mítico é aquele em que o homem não está afastado do *mýthos* (μῦθος) e sim inserido nele. O homem que vê o mito do lado de fora, vê-o como uma fantasia, interpreta-o, isto é, já utiliza o *logos* (λόγος), o pensamento racional.

Para o homem que está inserido no mundo regido pelo mito, a divindade não está afastada de sua vida, em um local especificamente designado a ela, com poderes, desejos, punições e graças. A divindade é a própria realidade.

O homem regido pela consciência mítica é extrovertido, ou seja, não se reconhece como um indivíduo afastado da natureza que o cerca, mas parte integrante dela. Por essa razão, não se diferencia dos outros animais que o cercam, já que todos estão inseridos na mesma realidade.

Já o homem regido pela consciência racional é introvertido, isto é, vê-se afastado dessa natureza da qual fizera parte e, por isso, diferencia-se de outros animais e muda sua relação com o divino, que agora também está afastado. Tornam-se então necessários ritos que resgatam o mito primordial para se restabelecer o contato com a divindade.

O filósofo George Gusdorf utiliza os termos “pré-categorial” e “categorial” para caracterizar o homem e seu pensamento em diversas culturas primitivas. O homem pré-categorial é aquele que se encontra indissociado da realidade em que vive, atuando sempre em função de uma totalidade.

Para esse homem, o mito não é um mito, mas a própria verdade. A consciência mítica é um jogo entre o homem e o mundo, isto é, não há uma postura contemplativa (afastamento) do homem em relação ao seu mundo. O homem se compreende na paisagem mítica:

Não se trata, além do mais, de uma simples leitura da paisagem, de uma atitude contemplativa. O homem se compreende a si mesmo nessa paisagem mítica. Ele desempenha seu papel. Forma da representação, o mito é também regime da ação.<sup>2</sup>

Para Gusdorf, é como se o homem, agindo dessa maneira participativa, restabelecesse o equilíbrio com o universo, já que a vida humana implica uma transgressão da ordem natural. O mito, então, afirma-se como a volta a essa ordem.

O homem categorial, por sua vez, encontra-se dissociado da realidade e, a partir de seu afastamento, passa a ver o mito como um símbolo, uma forma fantasiosa de se expressar o entendimento do mundo em que vive.

Entender o mito como símbolo ou alegoria só é possível para o homem categorial, visto que símbolo e alegoria pressupõem uma realidade dissociada: significam uma coisa numa determinada categoria do real e outra coisa diferente em outra categoria do real.

Para o helenista Eudoro de Sousa, a consciência mítica é o “regime noturno da consciência”, em oposição ao “regime diurno da consciência”,<sup>3</sup> ou seja, a consciência racional.

No regime noturno da consciência, o homem não é o centro do mundo. O mito é a instauração de um regime de fascinação pelo qual o homem se guia, com a consciência repleta de diversidade e alteridade, isto é, não reconhecendo no outro a diferença, mas sua identidade. A natureza está, portanto, aberta para a sensibilidade do homem, é o lado de fora ou o lado de dentro de um deus, e a linguagem desse mundo é o *mýthos* (μῦθος).

---

<sup>2</sup> “Il ne s’agit d’ailleurs pas d’une simple lecture du paysage, d’une attitude contemplative. L’homme se comprend lui-même dans ce paysage mytique. Il joue son rôle. Forme de la représentation, le mythe est aussi régime de l’action.” GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953, p. 24.

<sup>3</sup> SOUSA, Eudoro de. *Origem da poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 76.

No regime diurno da consciência, o homem já se reconhece como o centro do mundo e, para tal, precisou afastar-se da natureza da qual antes fazia parte. O único mundo possível não é aquele que lhe foi dado gratuitamente, mas aquele que ele mesmo constrói e destrói. A natureza perde, então, sua potência divina. Os deuses são afastados desse mundo, cuja linguagem passa a ser o *logos* (λόγος).

Em relação à sua teoria, acima mencionada, Eudoro de Sousa resume:

A exegese alegórica de um mito é um apressado refugiar-se na inteligibilidade, na razão discursiva, rede por cujas malhas escorre e de todo se perde a ambiência do mítico – que é pura sensibilidade, ou antes, o sem fundo da sensibilidade.<sup>4</sup>

Ainda para ilustrar esses dois regimes de consciência, pode-se citar o antropólogo francês Lévy-Bruhl, que utiliza os termos “pensamento pré-lógico” ou “mentalidade primitiva” e “pensamento lógico”<sup>5</sup>, para designar o pensamento mítico e o racional, respectivamente.

O autor não se dedica especificamente ao estudo da cultura grega, mas de várias culturas ditas primitivas. Procura enfatizar as diferenças entre os dois tipos de mentalidade, mostrando que o pensamento do homem moderno (civilizado) é logicamente orientado, isto é, o homem busca causas de todos os fenômenos na natureza.

Já o “pensamento pré-lógico” (primitivo) não é um pensamento “sem lógica”, mas sim um pensamento cuja lógica está firmada em bases diferentes das do “pensamento

---

<sup>4</sup> SOUSA, Eudoro de. *Mitologia II: História e mito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 48.

<sup>5</sup> LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. 15ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

lógico”; é uma lógica não-científica, que exclui o pensamento abstrato e o raciocínio propriamente dito.

Além disso, o pensamento pré-lógico é regido pela lei da participação. As representações coletivas formam uma rede de participações, em que seres, objetos e fenômenos da natureza se encontram conectados e o que afeta um afeta a todos. O homem primitivo está mais atento às relações místicas entre as coisas do que às relações objetivas. Essas participações formam uma estrutura das categorias nas quais o homem primitivo se move e fora das quais sua personalidade social é quebrada. Em vez de “ser”, ele “participa”.<sup>6</sup>

Vale lembrar que Lévy-Bruhl foi pioneiro e inovador em suas investigações ao perceber e postular as diferenças entre o pensamento dos povos primitivos e de seus contemporâneos, diferenças estas fundamentais para um melhor entendimento e uma maior valoração da cultura das sociedades primitivas. O pensamento do antropólogo francês foi certamente superado no que diz respeito aos termos escolhidos por ele para caracterizar os dois padrões comportamentais que compara – “primitivo x civilizado” – e à rigidez que impôs a essa dicotomia.

Tal dicotomia pode sugerir uma evolução da espécie humana, o que não se pretende mostrar no presente trabalho. Mesmo quando se utilizam os termos consciência mítica e consciência racional, não há intenção alguma de agregar valores a tais comportamentos, e sim de compreender melhor como se deu a formação do pensamento humano, sem ignorar o fato de que, nos dois regimes de consciência analisados, o que existe é a predominância de uma maneira de pensar em relação à outra em cada momento da vida humana.

---

<sup>6</sup> LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Para Adolf Jensen, por exemplo, não se pode medir o valor de uma cultura pela quantidade de conhecimento que esta possui. A essência de uma cultura não pode ser medida nem comparada. O antropólogo afirma que o homem primitivo é o mesmo homem de hoje, a diferença está nas plasmações culturais. A maneira de apreender a realidade pelo pensamento lógico-científico é apenas mais valorizada pelo homem moderno. Os povos ditos primitivos não a desconhecem, mas não a valorizam.

Jensen também tratou da religião dos povos primitivos, definindo o mito como plasmador de culturas. Para ele, o “deicídio primordial” é o ponto central para se entender a concepção de mundo desses povos. A morte de um deus dá origem ao universo – idéia à qual Eudoro de Souza denomina “diacosmese” (διακόσμησις [δια + κοσμέω]) – e é relembada pelo “sacrifício sangrento”, ritual que deve ser repetido para que a ordem seja restabelecida. Porém, o mito (deicídio primordial) e o rito (sacrifício sangrento) não se encontram dissociados na mentalidade primitiva, e só assim formam o conhecimento figurado do mundo:

A íntima conexão entre o mito e o culto constitui uma característica essencial da maioria das formas primitivas da religião. O conhecimento mítico influenciou de modo decisivo todas as formas de vida do homem.<sup>7</sup>

A partir do momento em que esses dois elementos se dissociam, o mito primordial passa a ser mito etiológico, com um caráter explicativo; e o rito, antes ato sacrificial, torna-se uma repetição vazia de conteúdo mítico, um culto simbólico.

---

<sup>7</sup> “La íntima conexión entre el mito y el culto constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de la religión. El conocimiento mítico del mundo ha influido de modo decisivo sobre todas las formas de vida del hombre.” JENSEN, Adolf Ellegard. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 54.

É nessa separação que o que antes era realidade para o homem cuja consciência é mítica, transforma-se em alegoria para o homem racional, tornando-se, então, matéria de poesia.



## 2) O mundo olímpico e o mundo ctônico

Até o momento, pretendeu-se esclarecer quais eram os mecanismos de pensamento e ação presentes em uma época anterior àquela em que se formou a religião grega propriamente dita. Como se pôde observar, essa religião que foi passada ao homem moderno por meio dos resquícios das obras literárias e filosóficas já sofrera uma modificação, que pode ser notada pela comparação da visão de mundo mítica, pré-homérica, com a visão homérica, que já apresenta características relevantes rumo ao pensamento racional.

Como já foi dito, o homem dito primitivo ou pré-categorial não se via individualmente diante do universo que habitava. Por isso, vivia dentro do *mýthos* (μῦθος), num universo que era a própria divindade.

Segundo o helenista alemão Walter F. Otto, os deuses anteriores aos olímpicos eram imaginados como plantas, animais e demais elementos da natureza, justamente pela idéia já comentada de que não havia diferença entre eles e o homem, que, antigamente, como diz a canção popular: “falava com a cobra, o jabuti e o leão”.<sup>8</sup> Essa metáfora moderna, comum até mesmo na cultura popular, de que o homem “falava com os animais” é mais uma evidência de que, em algum momento, o pensamento mítico prevaleceu ao racional.

A partir do momento em que o homem se vê separado desse universo, vê-se também afastado da divindade, que passa agora a ser nomeada e caracterizada segundo

---

<sup>8</sup> “O homem antigamente falava com a cobra, o jabuti e o leão;/ Olha o macaco na selva. Aonde? Ali, no coqueiro; / Não é macaco baby! É o meu irmão!; / Porém durou pouquíssimo tempo esta incrível curtição / Pois o homem rei do planeta logo fez sua careta; / E começou a sua civilização.” Trecho do *Samba dos animais*, de Jorge Mautner.

um pensamento que já não é mítico. O mundo vai sendo gradativamente dessacralizado, para que o homem possa dominá-lo.

Essa mudança já pode ser observada nas primeiras obras gregas, visto que elas apenas se tornam possíveis de serem escritas por que “o mito como narração não-cerimonial (portanto, passível de apropriação por qualquer um) é já o cadáver da vida que foi”.<sup>9</sup>

Nelas, a separação homem-divindade fica clara, já que existe toda uma genealogia de deuses e deusas, com nomes, características e moradas específicas. Por isso, Homero e Hesíodo são considerados os “pais” não só da literatura grega, mas também da religião helênica que chegou até nós por meio de suas obras, como afirma Heródoto:

Foram eles [Homero e Hesíodo] que em seus poemas deram aos helenos a genealogia dos deuses e lhes atribuíram seus diferentes epítetos e suas atribuições, honrarias e funções, e descreveram sua figura.<sup>10</sup>

As divindades da religião grega primitiva, ou seja, pré-homérica e pré-hesíódica, eram princípios primordiais não-individualizados, inominados, de caráter eminentemente ctônico e feminino. Com o avanço da preponderância da consciência racional sobre a mítica, a divindade, que antes era a própria natureza, transforma-se em um conjunto de deuses – individualizados, nomeados e cognominados, com características e funções

---

<sup>9</sup> SOBRAL, Gilson. *Mito e logos*. Brasília: Thesaurus & Círculo de Estudos Clássicos de Brasília, 2001, p. 12.

<sup>10</sup> HERÓDOTOS. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, parágrafo 53, p. 106.

próprias e com locais de culto específicos – separados em duas categorias distintas: olímpicos e ctônicos.

Nessa nova religião helênica, cunhada pelos versos de Homero e de Hesíodo, diferentemente da religião anterior, há um predomínio dos deuses olímpicos, como explica Walter F. Otto:

Tal como a própria existência, a fé primeva se liga à terra e aos elementos. Terra, sangue e morte são as grandes realidades que as dominam. (...) Constituem uma multiplicidade, mas pertencem ao mesmo reino; não são apenas aparentadas entre si, confluem todas em uma única e máxima essência, que vemos nas divindades em que elas são representadas: todas essas divindades se ligam à terra, todas estão relacionadas com a vida e com a morte; conquanto possam distinguir-se por suas características particulares; pode-se designá-las a todas como divindades telúricas ou divindades da morte. Isso as distingue rigorosamente dos novos deuses, que nada têm a ver com a terra, com os elementos em geral ou com a morte.<sup>11</sup>

Segundo Otto, o antigo mundo dos deuses, onde habitava o homem comandado pelo regime noturno da consciência, não foi esquecido com o tempo, mas foi deslocado do primeiro plano para subsistir ao fundo da fé olímpica, isto é, foi dividido e cada ser recebeu uma morada específica.

Agora, os homens ficam na terra, iluminados e regidos pelos deuses olímpicos – habitantes do monte Olimpo, ponto mais alto da Grécia. O que antes era obscuro e inominado, indissociado da natureza, fica aprisionado nas profundezas da terra, no Hades, onde habitam agora os deuses chamados ctônicos.

---

<sup>11</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, p. 13.

Os deuses olímpicos caracterizam-se principalmente pela beleza e pela imortalidade, estão ligados ao dia, ao alto, ao éter, ao masculino; são o reflexo da racionalidade que começa a imperar no mundo grego. Zeus é o “ajuntador de nuvens” (epíteto homérico) e expressa sua ira jogando raios na terra. Apolo é o mais belo dos deuses, o arqueiro. Atena possui olhos verdes e brilhantes, e assim por diante. Por serem eternos, a morte lhes é estranha e até mesmo vedada. Em *Hipólito*, de Eurípides, por exemplo, Ártemis, apesar da proximidade que sempre teve com Hipólito, retira-se na hora de sua morte, dizendo: “Adeus, então! Não posso, como deusa, ver defuntos, nem macular meus ouvidos divinos com os últimos suspiros de mortais”.<sup>12</sup>

No entanto, para os deuses ctônicos, que outrora reinavam, a morte não representa de forma alguma término de vida; é apenas uma outra forma de vida, um momento e uma parte imprescindível dela. Os deuses ctônicos, ao morrerem e renascerem, desempenham, assim, um papel fundamental na criação e na manutenção da vida e do mundo, visto que:

(...) “Um deus é um mundo” e “outro deus é outro mundo”, em suma, cada deus *munda*, faz seu mundo, do que ainda o não era – diacosmiza, numa palavra só. Um deus imerge no mundo que ele emerge, morre a vida do mundo que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou.<sup>13</sup>

Os elementos ctônicos, porém, não foram totalmente excluídos do mundo grego; figuram naqueles deuses ligados à noite, ao subterrâneo, à terra, à magia, ao feminino e à morte. Deméter, por exemplo, está relacionada à agricultura, Cibele é a deusa da

---

<sup>12</sup> EURÍPIDES. *Medéia, Hipólito, As troianas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 152.

<sup>13</sup> SOUSA, Eudoro de. *Mitologia I: Mistério e Surgimento do mundo*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 16.

abundância no mundo selvagem, Perséfone é a rainha da morada dos mortos ao lado de Hades, o senhor dos infernos.

Porém, muitas dessas divindades ctônicas, com o predomínio dos deuses olímpicos, passaram a ser vistas como monstruosas. É o caso, por exemplo, das Górgonas, das Harpias, da serpente gigante Píton e das Erínies, a quem Eurípides, em *Orestes*, descreve como “virgens manchadas de sangue e semelhantes a serpentes”<sup>14</sup> e ainda como “mastins de olhar feroz, essas sacerdotisas dos mortos, deusas terríveis”.<sup>15</sup> Também Ésquilo, na *Orestéia*, descreve-as como “negras e inteiramente repugnantes”,<sup>16</sup> dizendo que “roncam com hálitos repelentes e dos seus olhos escorre um líquido nojento”<sup>17</sup> e que são “virgens execráveis, velhas filhas do mundo primitivo, de quem não se aproximam deuses, homens ou feras”<sup>18</sup>.

Geralmente, essas figuras monstruosas estão associadas ao mal, à violência, aos crimes e à sua punição. Habitam em cavernas, nas profundezas mais obscuras da terra. São divindades temidas pelos mortais e muitas devem ser eliminadas, como Medusa, umas das Górgonas, decapitada por Perseu.

Os mitos relacionados aos deuses ctônicos relembram o mito primordial, pois eles morrem e renascem, como Dioniso, originariamente uma divindade ctônica que foi transplantada para o panteão olímpico dos gregos e, por isso, um deus estranho e de difícil apreensão.

Nessa nova religião helênica, organizada, cujos deuses dominantes são luminosos e possuem, cada um, um caráter específico e um campo de ação determinado,

---

<sup>14</sup> EURÍPIDES. *Orestes*. Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 42.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>16</sup> ÉSQUILO. *Oresteia: Agamémnon, Coéforas, Euménides*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 187.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 188.

o mito está definitivamente separado do rito. Assim, o sacrifício, cujo sentido primeiro era a repetição do mito primordial, em que a divindade morre para dar origem ao universo, perde seu significado profundo e torna-se um meio para se chegar a um fim, isto é, a morte do touro (ou de outro animal) visa à obtenção de algo. Passa, assim, segundo Jensen, de uma fase de expressão para uma fase de aplicação.

Nesta fase, o culto é, primeiramente, uma forma de se entrar em contato com o divino, já que os deuses foram afastados do homem e, posteriormente, uma maneira de não desagradar aos deuses e de lhes requisitar proteção ou alguma graça.

### 3) Apropriação estética do mito pelos poetas

Se os deuses não são mais a própria natureza, mas sim figuras distintas, com características e moradas próprias, é porque o mito perdeu sua força e já não plasma a realidade. O homem, após se ver isolado do mundo em que vive, sentiu a necessidade de criar seus próprios deuses e de narrar histórias a respeito deles.

A partir daí o *mýthos* (μῦθος), já dessacralizado, passa a ser matéria de poesia, ou seja, torna-se uma alegoria – termo bem ilustrativo, cuja origem provém do verbo grego *allegoréo* (αλληγορέω) – ἄλλος (outro) + ἀγορέω (falar)<sup>19</sup> –, ou seja, dizer outra coisa, falar de outra maneira.

As narrativas contadas pelos poetas e trágicos são apenas a carcaça do mito. Sendo assim, surge a possibilidade de preenchê-los como se desejar. Os poetas descrevem os mitos inculcando neles traços individuais, isto é, elementos provenientes de sua maneira de pensar o mundo que o cerca e no qual ele agora age individualmente.

A consciência mítica, antes coletiva, na qual o mito era a única forma dada na existência, dá lugar à produção individual: “Ela dá à luz a literatura, que, em seu desenvolvimento progressivo, consagra a humanização, a profanação do mito”.<sup>20</sup>

Como já foi mencionado, isso não quer dizer que o pensamento do homem centrado em si mesmo surgiu de repente e, como se com apenas um passo, a mentalidade centrada no coletivo e na divindade/realidade tenha desaparecido. Ao contrário, o fim da era mítica – gerado pela mutação do espírito humano – ocorreu,

---

<sup>19</sup> BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. 27ª ed. Paris: Hachette, 2000, p. 83.

<sup>20</sup> “Il donne naissance à la littérature, qui, dans son développement progressif, consacre l’humanisation, la profanation du mythe.” GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953, p.132.

segundo Gusdorf, durante os vinte e cinco séculos que separam o nascimento dos impérios orientais (3.000 a.C) e a morte de Sócrates (399 a.C).<sup>21</sup>

Por volta do séc. VI a.C., os cantos épicos chamados pré-homéricos – que narravam as proezas dos heróis nacionais e suas lendas e eram transmitidos oralmente pelos aedos –, originaram as epopéias, consideradas as primeiras obras da literatura ocidental.

Portanto, deve-se sempre ter em mente que o homem homérico encontra-se entre as duas consciências, é testemunha da agonia do mito em favor da ascensão do homem racional. Nas epopéias de Homero, encontram-se abundantes traços culturais do mundo grego, bem como resquícios do que antes foi a era mítica propriamente dita. Por isso, influenciam fortemente todo o pensamento grego a partir de então:

Os poemas homéricos nos mostram, de modo maduro e firme, a nova cosmovisão, decisiva para o mundo helênico. Ainda há muitos resquícios e ressonâncias – em Homero mesmo nada insignificantes – por meio das quais podemos fazer idéia do que se pensava e acreditava nas épocas precedentes.<sup>22</sup>

Deve-se considerar também que o nascimento da literatura marca o início de uma época histórica, diferente daquela em que a repetição ritual e o ritmo do mito conservavam a dinâmica da existência. Essa mudança pode ser mais bem compreendida com a análise da maneira como surgiu o tempo histórico.

Como já foi dito, o homem extrovertido não se difere dos outros seres da natureza, ou seja, não tem consciência de sua individualidade. Destarte, o tempo é para ele, se não

---

<sup>21</sup> GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953, p.113.

<sup>22</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, p. 12.



desconhecido, reduzido ao tempo animal, restrito apenas aos instintos e aos ciclos naturais. O surgimento do tempo histórico está intimamente ligado à tomada de consciência de si mesmo do homem, que passa da Era pré-categorial, ou pré-histórica, à Era categorial, histórica:

É então somente na experiência humana que o tempo se afirma em toda independência, conferindo ao ser que dele dispõe um direito de ação sobre o universo. (...) A ascensão do tempo humano permite então a mentalização da experiência.<sup>23</sup>

O homem, antes regido preponderante por seu ser biológico, ou seja, por uma natureza orgânica, com ritmo próprio, dá lugar à manifestação de seu ser social e cultural. Com isso, passa a ser autônomo, deixando de viver no reino da impessoalidade para construir seu reino individual: “A história nasce com a passagem do reino do “ser” ao reino do “eu”, com a entrada em cena do homem não mais como espécie, mas como indivíduo”.<sup>24</sup>

Por essas razões, o termo mitologia que hoje se conhece deve ser entendido, segundo Gilson Sobral, como simples mitografia, como explica:

(...) o conjunto de lendas e histórias da Grécia antiga chamado de *mitologia* não passa de simples mitografia, isto é, de um acervo de relatos míticos que, se em muitos casos conservam traços de mitos – estes sim elementos de uma verdadeira mitologia –, em muitos outros configuram-se como etiologias. Por outro lado, tais relatos míticos possuem

---

<sup>23</sup> "C'est donc seulement dans l'expérience humaine que le temp s'affirme en toute independence, conférant à l'être qui en dispose un droit de reprise sur l'univers. (...) L'avènement du temps humains permet donc la mentalisation de l'expérience." GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953, p. 102.

<sup>24</sup> "L'histoire naît avec le passage du règne de l'on au règne du je, avec l'entrée en scène de l'homme non plus comme espèce, mais comme individu." Idem, *ibidem*, p. 106.

duas características bem marcadas: 1 – tratam de ações e acontecimentos em que intervêm deuses, semideuses e heróis; 2 – esses eventos situam-se na encruzilhada de duas fases distintas, uma pré-histórica e outra histórica.<sup>25</sup>

Essa trajetória do homem grego rumo à individualidade fica mais clara quando se observa a mudança da tragédia grega desde sua origem. No mito dos deuses – quando estes não se encontravam afastados da natureza –, o ritual era a maneira de se lembrar o deicídio primordial, ou seja, a morte do deus que deu origem ao universo. Após as separações “mito x rito” e “homem x divindade”, o ritual, já vazio de conteúdo mítico, deu origem ao ditirambo, um coro dramático de sátiros, donde se acredita ter se originado a tragédia grega. Téspis é o primeiro representante do gênero, com a tragédia chamada primitiva, que possuía um coro e um ator. Até aqui a tragédia ainda era um drama representativo do ritual que relembra a morte e o renascimento de Dioniso.

Ésquilo, que é o primeiro dos autores da chamada tragédia clássica, adicionou à tragédia mais um ator e a transformou em um drama religioso, afastando-a um pouco mais do ritual.

A tragédia de Sófocles possui três atores e um coro, e já não trata mais exclusivamente de questões religiosas, como é o caso da Antígona, que é um drama político.

O último e mais afastado do sentido primeiro da tragédia é Eurípides, cujos textos envolvem questões religiosas – em que os deuses possuem o desejo de se vingar daqueles que desprezam os seus mistérios, como Dioniso em *As Bacantes* –, políticas e psicológicas, como na *Medéia*.

---

<sup>25</sup> SOBRAL, Gilson. *Sacrifício e diacosmese*. Brasília: Círculo de Estudos Clássicos de Brasília, 2003, p. 16.

Portanto, observa-se que a mudança de pensamento do homem grego começa a ser percebida a partir do surgimento das epopéias, mas vai sendo confirmada com o passar dos séculos, pelas tragédias, comédias e, posteriormente, pelos filósofos.

## Capítulo II – O tema da morte

Observa-se que houve uma mudança de concepção de mundo na transição entre o pensamento mítico, dos povos pré-homéricos, e o pensamento racional, cujas características podem ser notadas a partir do surgimento das epopéias.

Estas, não só pela extensão, mas também pela riqueza de detalhes acerca do mundo que narravam, possuem diversos traços culturais da época homérica, desde indumentárias utilizadas até a descrição de práticas comuns durante a guerra, como os jogos fúnebres, que representavam uma pausa na guerra para que os mortos fossem devidamente sepultados e suas almas ( $\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}$ ) encaminhadas ao Hades.

O tema da morte é um dos principais traços presentes em determinada cultura e sua transposição à obra literária, quando do surgimento desta, seria natural. Porém, é justamente por ser um traço tão característico em uma cultura que o tema se torna muito ilustrativo da mudança que se quer mostrar na passagem da concepção mítica do mundo para a racional.

Como ilustra Walter F. Otto:

O império dos antigos deuses tangencia em todos os pontos o culto dos mortos: aí, melhor dizendo, toda vida está irmanada com a morte. Para o espírito desse reino vetusto, nada há de mais característico – e não há nada que o separe mais nitidamente dos novos deuses.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 122.

## 1) A morte no regime noturno da consciência

Como já foi dito, o regime noturno da consciência é aquele em que o homem ainda não possui consciência de sua individualidade, isto é, vê-se sob o regime de fascinação do mito, inserido na natureza.

Dentro desse regime, este homem não diferencia sua espécie humana das demais espécies presentes na natureza, já que não se encontra separado dela. O homem, neste período, consegue “entender” a linguagem da natureza. Visto isso, não há como negar que a relação desse homem pré-categorial com a morte será diferente daquela do homem já tomado pelo mito da razão.

Segundo Georges Gusdorf, como o homem não se vê como um indivíduo perante a natureza, não possui nem mesmo consciência de seu próprio corpo, ou seja, no mundo primitivo não há uma representação particular da alma distinta do corpo e da matéria em geral. Em consequência, a morte não é vista como um término da vida, mas apenas como uma continuação desta em outra esfera.

No mundo criado pela divindade, a morte é apenas um momento da vida, não está fora dela e funciona como uma fonte de transformação. A passagem da vida para a morte é a mudança de uma modalidade de ser para outra.

Os mortos não deixam de fazer parte da comunidade à qual pertenciam em vida, pois não há nenhuma fronteira que separe o “mundo dos vivos” do “mundo dos mortos”, como já ocorre em Homero. Aliás, essa separação não existe no mundo do homem pré-

categorial, como destaca Lévy-Bruhl: “o outro mundo e este aqui são uma única e mesma realidade, ao mesmo tempo representada, sentida e vivida”.<sup>27</sup>

Segundo Gusdorf, a experiência primitiva possui molduras menos rígidas que as nossas, o que permite alojar na mesma realidade o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural, este mundo e o outro.

Em relação ao mundo pré-homérico, Walter F. Otto resgata, a partir de evidências encontradas nas próprias epopéias e nos poemas de Hesíodo, alguns indícios de como a cosmovisão do homem homérico já se distanciava do que ele chama de “religião telúrica”.

Segundo Otto, o homem da época pré-homérica pensava diferentemente a respeito dos mortos, apesar de se encontrar, em Homero, resquícios de como havia sido essa relação entre vivos e mortos anteriormente.

Um importante indício destacado pelo autor é a cerimônia funerária em honra do cadáver de Pátroclo, em que, segundo a fala de Aquiles, foram cortados os pescoços de “doze gloriosos filhos de troianos”.

O sacrifício humano em honra de um morto é nitidamente um resquício da antiga fé em relação à consideração que se tinha pelo morto, o qual não se separava por completo do mundo dos vivos; pelo contrário, podia ouvir suas súplicas e preces e, assim, protegê-los com seu poder, que era “misteriosamente aumentado”.<sup>28</sup>

Por isso, era “lembrado com gratidão e sacrifícios lhes eram oferecidos em sua tumba, pois seu rancor demoníaco perseguia os ofensores e os indiferentes com terror e infortúnio”.<sup>29</sup> Um exemplo disso encontra-se na *Hécuba*, de Eurípides. Polixena, a virginal

---

<sup>27</sup> “L'autre monde et celui-ci ne font encore qu'une seule et même réalité, à la fois représentée, sentie et vécue.” LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 354.

<sup>28</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 124.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 125.

filha de Hécuba, é sacrificada sobre a tumba de Aquiles, cujo rancor pela indiferença de seus companheiros impedia que estes partissem de Tróia.

Dessa relação com os mortos, surgem as lendas a respeito da terrível morada dos mortos e de sua horrenda majestade, muito bem caracterizada nas epopéias. Porém, para Otto, essa crença na duradoura ligação entre vivos e mortos, universalmente difundida, como é sabido, o mundo homérico perdeu-a totalmente, como será mais bem observado no próximo item.

No mundo onde impera o regime noturno da consciência, a relação entre vivos e mortos é, pois, muito mais intensa. O culto aos ancestrais era essencial para a sobrevivência da sociedade, pelos motivos acima expostos. Eram grandes o poder e a influência dos mortos na comunidade.

Além disso, a morte pré-homérica está relacionada ao mito primitivo, ao ciclo em que vida e morte não se dissociam, à era em que a própria divindade morria para dar origem ao universo. Por isso, todo o ritual relacionado aos mortos – que, nessa época, ainda não se desvinculava do mito primordial – relembra a morte da divindade.

Como explica Gilson Sobral:

No sistema cosmobiológico, nada está separado, e todas as formas participam de uma alma comum que se manifesta continuamente em todas elas. Nesse mundo, vida e morte não estão totalmente separadas entre si e como que estranhas uma à outra: toda vida está fundada na morte, e a geração só é possível porque a morte existe.<sup>30</sup>

A partir da afirmação acima, fica fácil entender por que os mortos do mundo primitivo eram enterrados e não cremados, como no mundo homérico. Os mortos eram

---

<sup>30</sup> SOBRAL, Gilson. *Sacrifício e diacosmese*. Brasília: Círculo de Estudos Clássicos de Brasília, 2002, p. 25.

devolvidos à Mãe Terra/ Gaia/ *Phýsis*/ Natureza, pois, assim, retornariam novamente como elemento dela (planta, mineral ou animal), dando continuidade ao ciclo da vida. “Se a morte da divindade é o que constitui a vida dos homens, então, a morte destes torna-se vida para a divindade”.<sup>31</sup>

Essa característica, apesar de ter desaparecido no período homérico, retornou posteriormente e influenciou até mesmo a crença cristã, apesar de já carecer de sentido, visto que o homem cristão, já atuante no mundo racional, não compreende o mito em sua essência. Por isso, ao jogar flores no túmulo de alguém, o homem dominado pelo regime diurno da consciência não sabe que está relembrando aí a prática primitiva de se plantar flores sobre o local onde foi enterrado o morto, para que ele retorne como elemento da natureza.

---

<sup>31</sup> SOBRAL, Gilson. *Sacrifício e diacosmese*. Brasília: Círculo de Estudos Clássicos de Brasília, 2002, p. 26.



## 2) A morte no regime diurno da consciência

De acordo com as teorias observadas a respeito da passagem de uma visão mítica do mundo para uma visão mais racional, em que o homem começa a se posicionar como indivíduo diante da natureza que o cerca, pode-se observar, como já foi dito, que as epopéias *Ilíada* e *Odisséia* retratam o início dessa transição.

Por isso, pode-se considerar que, a partir de então, o regime diurno da consciência irá começar a prevalecer. Com relação ao tema de interesse do presente trabalho – a concepção da morte no mundo homérico –, mudanças significativas entre aquilo que se acredita ter sido o comportamento do homem pré-homérico e os relatos presentes nas obras escritas podem ser encontradas.

O sinal mais importante de que o homem da época homérica já não vê a morte como uma etapa da vida – uma outra forma de ser de determinado membro da comunidade –, são as referências à morte como algo tenebroso. A morte representa, na *Ilíada* e na *Odisséia*, a privação da luz do sol, a apartação da vida no mundo iluminado, regido pelos deuses olímpicos, para um isolamento na companhia das monstruosas divindades ctônicas.

Para Walter F. Otto:

O culto dos mortos é incompatível com os olímpicos. Com efeito, ligou-se à nova crença o sentimento de que os mortos já não têm qualquer importância para o mundo dos vivos, e mais ainda: os defuntos, de cujo poder se estava, outrora, profundamente compenetrado, se reduziram a débeis sombras numa inacessível lonjura.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 122.

Segundo o mesmo autor, o novo espírito que surgia dirigia-se para a luz e para a vida com tanta intensidade, que já não podia relacionar-se com a morte como antes. Por isso o horror à aniquilação do corpo e à sobrevivência no reino da morte.

Já nos primeiros versos da *Ilíada*, essa idéia fica evidente:

Canta, ó deusa, a ira de Aquiles, filho de Peleu; detestável cólera que incontáveis males trouxe aos aqueus e enviou tantas almas de corajosos heróis à casa de Hades e fez de seus corpos presas dos cães e de todas as aves do céu, para se fazer o desejo de Zeus. A partir do dia em que uma querela dividiu o filho de Atreu, protetor de seu povo, e o divino Aquiles.<sup>33</sup>

Um dos principais males a que se referem esses versos é certamente a descida das almas de heróis gregos à “terrível” morada de Hades, como muitas vezes é chamada. A partir dessa observação de que a morte nos poemas homéricos é algo temido pelos guerreiros, Erwin Rohde, autor de um dos estudos pioneiros sobre o culto das almas e a crença na imortalidade no mundo grego<sup>34</sup>, conclui que, a essa altura, o homem grego já sentia a necessidade de “explicar” o fenômeno da vida, já que enxerga a morte como uma abreviação da vida, o que, a partir das conjecturas a respeito do que foi a crença pré-homérica – já que dela não se tem acesso a não ser pelo estudo comparativo feito por antropólogos a respeito da mentalidade dita primitiva – não acontecia antes dessa época.

A religião homérica conhece, portanto, um reino da morte, os defuntos que nele habitam não lhe são indiferentes, porém, nessa época, já não se admitia nenhuma relação entre vivos e mortos e é nas epopéias homéricas que se pode encontrar uma

---

<sup>33</sup> *Ilíada*, I, v. 1-9.

<sup>34</sup> ROHDE, Erwin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1952.

representação muito clara e singular da natureza e da condição dos mortos. Essa representação mostra ao mundo moderno não apenas o “sentido” da morte para os homens daquela época, mas uma noção de morte e existência pretérita profundamente significativa para se entender o pensamento do homem a partir de então.

É importante lembrar que os mortos não foram banidos do mundo, na época homérica, mas sim ocuparam aí um novo lugar. Como se pode observar na *Ilíada* e na *Odisséia* – análise que será mais aprofundada no próximo capítulo –, a relação dos mortos e seus deuses já carece de um sentido profundo para a cosmovisão homérica.

Como já foi dito, com base na leitura das duas visões de mundo diferentes (mítica e racional), o homem da época homérica encontra-se na transição entre esses dois pensamentos, presenciando, mesmo que inconscientemente, a agonia do mito propriamente dito, para a ascensão do que posteriormente será uma visão antropocêntrica do mundo, na qual o homem já não se sente parte, mas sim dono da natureza que o cerca.

As epopéias homéricas ilustram essa transição, que obviamente não ocorreu de forma brusca, pelo contrário, como diz o Rohde: “a religião grega se formou pouco a pouco; ela não foi fundada em um momento determinado”.<sup>35</sup>

Portanto, quando se diz que, em Homero, já existe a necessidade de explicação do fenômeno da vida a partir do comportamento do homem diante da morte, vale ressaltar que essas são observações posteriores, de quem pretende não impor um pensamento moderno a uma cultura antiga, mas apenas tentar aproximar o olhar, na medida do possível, de como o mundo era visto pelos homens dessa remota época.

---

<sup>35</sup> “La religion grecque s’est formée peu à peu; elle n’a pas été fondée à un moment donné.” ROHDE, Erwin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l’immortalité*. Paris: Payot, 1952.

Como belamente ilustra Jaa Torrano em seu “Discurso sobre uma canção numinosa”, no estudo que antecede sua tradução da *Teogonia*, de Hesíodo:

O trabalho aqui apresentado (con)centra-se num problema metodológico insolúvel, já que este trabalho propõe executar o inexequível, ou seja: se propõe como um discurso sobre a experiência do Sagrado. Se essa experiência for apreendida e compreendida (talvez fosse mais adequado dizer não *com-preendida*, mas *con-vivida*) em seu mais próprio sentido e vigor, – então este discurso que se propõe apresentá-la deve necessariamente *frustrar-se enquanto discurso*<sup>36</sup>.

Esta observação esclarece a preocupação de alguns estudiosos que escolhem falar sobre a experiência religiosa grega sem usá-la como um instrumento para se entender ou ilustrar alguma teoria moderna, ou seja, tentam, de certa forma, negar o olhar do homem moderno, já completamente afastado dessa realidade. O desafio é, portanto, recuperar a mirada do homem que viveu essa transição, ainda em contato com o divino, mas afastando-se dele cada vez mais, rumando ao que hoje chamamos de (pós-)modernidade.

Erwin Rohde indica, portanto, os sinais de que o homem homérico já se encaminhava a essa racionalidade; quando teme a morte, isto é, reconhece-se como ser falível diante dela, teme o aniquilamento de seu próprio corpo (não se pode ignorar o vigor com que são narrados os golpes das lanças trocados entre aqueus e troianos) e preocupa-se com o destino de sua alma.

---

<sup>36</sup> HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 13.

### 3) O Hades homérico e a condição da morte

Não existe dúvida sobre o fato de que, no mundo homérico, a vida é preferida à morte, não só pela exaltação das ações, pela descrição minuciosa das vestimentas, do vigor dos heróis, da capacidade das armas, dos feitos hábeis e fortes, mas também pela maneira como descrevem a morte, que não lhes é, de modo algum, atrativa, como se pode observar também numa célebre passagem da *Odisséia* – que será posteriormente analisada –, em que Odisseu deve invocar o espectro de Tirésias, na entrada do Hades, para saber o caminho de volta para casa.

Nessa ocasião, o herói tem também a oportunidade de conversar com os fantasmas<sup>37</sup> de algumas figuras, como a do herói maior dos aqueus, Aquiles, que faz o seguinte comentário sobre sua situação:

Não trate com ludíbrio minha morte, nobre Odisseu!... Eu preferia trabalhar, como servo de gleba, às ordens de outrem, de um homem sem patrimônio e de poucos recursos, do que reinar sobre esses mortos, sobre esse povo pálido!<sup>38</sup>

Os mortos que “já nada são”, como diz Aquiles, são as *psykhaí* (ψυχαί) homéricas, que não são nada além de sombras vagantes nas profundezas da morada de Hades, para onde são levadas e de onde não podem sair, a não ser quando invocadas, em ocasiões especiais, como foi o caso do fantasma do rei Dario, em *Os Persas*, de Ésquilo<sup>39</sup>, que,

---

<sup>37</sup> As palavras utilizadas para designar os mortos da época homérica serão discutidas mais adiante, para que fique clara qual era a idéia presente nesse período.

<sup>38</sup> *Odisséia*, XI, v. 489-492.

<sup>39</sup> A invocação do rei Dario na tragédia *Os Persas* é uma prática da necromancia, conhecida dos gregos, porém, também já carente de sentido a essa época, como explica a colega Beatriz de Paoli, no trabalho defendido nesta universidade: *Adivinhação em Os Persas, de Ésquilo*. Brasília:

apesar de estar ali, ressalta: “não é fácil sair dos infernos: os deuses subterrâneos sabem melhor tomar do que largar. Foi preciso usar do meu prestígio e aqui estou”,<sup>40</sup> e do próprio adivinho Tirésias que, como tal, ainda desfrutava de seus dons de adivinho na vida além da morte.

A partir de uma leitura e de uma interpretação superficiais das epopéias homéricas, por meio das quais se conheceu a chamada mitologia grega, poder-se-ia argumentar, a partir das lendas sobre o deus das profundezas, Hades, e sua companheira, Perséfone, que essas figuras e sua função de “guardar” o reino dos mortos faziam parte da mentalidade religiosa da época homérica.

Porém, ao se observar mais de perto, pode-se notar que, afora as lendas antigas e as denominações estereotipadas comumente utilizadas, como “o senhor dos infernos”, “o terrível Hades”, entre outras, não resta muita coisa em relação ao casal reinante nos infernos. Eles têm pouca importância para os vivos, deles “nada se espera” e a eles “não se presta culto”.<sup>41</sup> Da mesma forma, aqueles que se encontram subjugados ao seu reinado também estão alheios à vida dos vivos:

A eles não pode chegar prece ou sacrifício, nem há caminho que os traga de volta. E, lá embaixo, no lugar de seu destino eterno, que são eles? Quando o olho moribundo se fecha, e o deixa a alma, “ela desce da terra formosa para a sólida mansão”, onde não a espera a continuação da vida, mas sim uma existência espectral, onírica ou inconsciente.

A única coisa que o vivente podia dedicar-lhe é o preito da recordação.<sup>42</sup>

---

UnB, 2004. Tal passagem pode até mesmo ser considerada, neste caso específico, como um recurso estético, o que prova mais uma vez o afastamento do homem do mito primordial e de sua relação com a natureza.

<sup>40</sup> ÉSQUILO. *Persas*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 46.

<sup>41</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 124.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

Em Homero, portanto, os ritos funerários tinham a função apenas de encaminhar as almas à sua morada, onde ficariam isoladas *ad æternum* do mundo dos vivos. Quando o homem chega ao termo de sua vida, sua existência na terra realmente acabou. Ele não se engrandece na morte, nem é mais digno de honras divinas. Os sobreviventes não têm o que deles esperar ou temer no futuro, pois, lá embaixo, silenciosamente, eles não são nada além de sombras.

Mais um sinal de que o sentimento da morte já não é o mesmo em Homero é a forma de sepultamento. Como foi dito antes, na religião antiga, a prática mais comum era enterrar os defuntos, para que fosse completado o ciclo vital, voltando o morto como um outro elemento qualquer da natureza.

A crença homérica difere dessa idéia por preferir a cremação ao enterro. Esta poderia ser entendida, à primeira vista, apenas como um temor aos mortos, um desejo de banir os mortos da visão dos vivos o quanto antes, por precaução, isto é, para que não “atormentem” os vivos.

No entanto, segundo Walter F. Otto, pensar dessa maneira seria uma leviandade, quando se observa a crença nos mortos desde a época pré-homérica:

Se uma cultura que enterra os seus mortos recorre ao expediente da cremação em um caso desesperado em que do morto só se tem medo e repugnância, não é por aí que chegamos a compreender minimamente o sentido da cremação solene.<sup>43</sup>

Segundo o mesmo autor, a cremação era praticada como homenagem ao morto. Não se pode imaginar que os mortos outrora venerados pelos antepassados pudessem

---

<sup>43</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 126.

de repente despertar apenas temor e outros sentimentos lúgubres associados à morte. Portanto, para Otto, a cremação continua sendo uma manifestação de afeto aos que desceram à casa de Hades.

Porém, a necessidade de cremação do corpo no mundo homérico pode ser um pouco mais aprofundada. Ela é sim uma homenagem ao morto, já que tanto nas culturas ditas mais primitivas, quanto naquelas em que o homem já se encontra afastado do mito primordial os mortos são dignos de homenagens. Mas, com uma análise um pouco mais incisiva, pode-se observar que essa mudança de hábito pode significar um pouco mais.

Para Erwin Rohde, o aniquilamento do corpo, em Homero, é a única forma de separação definitiva da *psykhé* (ψυχή), que não mais poderá retornar ao mundo dos vivos. Aliás, apenas o fato de agora haver um local específico para aqueles que morreram já justifica a necessidade de uma prática diferente de enterro, para que a alma possa ficar devidamente isolada do mundo ao qual já não pertence mais.

Essa crença homérica fica evidente na passagem em que Pátroclo aparece, em sonho, a Aquiles, solicitando urgência em seu funeral, enfatizando a necessidade da queima de seu corpo para que ele possa entrar na casa de Hades, de onde nunca mais retornará:

Dormes e esqueceste-me, Aquiles. Não foi em vida que me negligenciaste, mas na morte. Enterra-me sem demora, para que eu possa passar das portas de Hades. As almas me expulsam, os espectros daqueles que já deixaram de sofrer não me permitem juntar-me a eles do outro lado do rio, e vago, sem destino, através da casa de Hades de grandes



portões. Dá-me tua mão: o sofrimento pesa sobre mim. Não tornarei a voltar à casa de Hades, depois que me tiveres dado o galardão do fogo.<sup>44</sup>

Esta passagem deixa clara a importância da cremação no mundo homérico: apenas depois dela a *psykhé* (ψυχή) pode ficar definitivamente separada do mundo dos vivos; antes disso, ela permanece errante, podendo ainda aparecer para e se comunicar com os amigos ou entes queridos. Isso ilustra uma nova concepção na crença mortuária do espírito homérico.

Com tais observações, confirma-se mais uma vez a diferença fundamental que vem se instaurando no mundo homérico para, posteriormente, tornar-se por completo a maneira de pensar do homem racional. Como esclarece Walter F. Otto, “na cosmovisão homérica, ‘ser’ e ‘ter sido’ pela primeira vez se confrontam como coisas de ordem muito distinta”.<sup>45</sup>

Com a percepção de que é um “ser”, o homem passa a se diferenciar dos demais elementos da natureza. Por isso, o morto já não participa mais da sociedade, não retorna como no mito primordial, para continuar compondo o harmonioso ciclo vital:

O claro olhar com que o grego contemplou o mundo de forma inovadora é um pensamento humano primordial que recobrou vida. Esse pensamento se exprime na convicção de que o homem sobrevive à sua morte, mas não como força vital permanente, e sim por uma espécie de conversão da existência viva em um ser de sopro e sombra.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> HOMERO. *Iliada*. Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998, p. 379.

<sup>45</sup> OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 127.

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*.

Portanto, os funerais são uma reminiscência do rito – antes obrigatoriamente vinculado ao mito – em que a morte da divindade era lembrada a cada vez que um membro da comunidade morria. Agora, o sentido do ritual – já dessacralizado – é outro: a necessidade de enviar o morto ao seu devido lugar, de onde não poderá participar em absoluto da sociedade que acaba de deixar.

### **Capítulo III – A morte em Homero**

Após a exposição acerca das condições em que se encontrava o homem homérico em seu mundo, bem como das bagagens que ele trouxe de uma concepção de mundo anterior à dele, torna-se necessário aprofundar um pouco mais no que diz respeito às crenças relacionadas à morte, à alma e ao outro mundo nas epopéias homéricas.

## 1) A ψυχή homérica

Com as discussões acerca da concepção da morte nas epopéias homéricas, surge a discussão sobre a *psykhé* (ψυχή) mostrada nesses textos, que também pode ser chamada de *éidolon* (εἶδωλον) – imagem –, e que depois se tornou o conceito de alma, amplamente discutido pelos filósofos.

Na evocação feita por Odisseu, no livro XI da *Odisséia*, as imagens dos mortos aparecem como fumaça ou sombra, e reproduzem os traços do defunto. Como, então, caracterizar essa *psykhé* (ψυχή) presente nas epopéias homéricas? Pode ela ser considerada o espírito daqueles que partem desse mundo?

A fonte mais completa e rica de informações a respeito da *psykhé* (ψυχή) homérica é o livro de Erwin Rohde<sup>47</sup>, cujas idéias serão resumidas aqui. Segundo o autor, a *psykhé* (ψυχή) homérica não corresponde em nenhum momento àquilo que, por oposição ao corpo, é chamado de espírito. Este só existe em vida para os poetas, garantindo ao homem consciência dele mesmo, atividade intelectual, vontade, conhecimento e a própria presença da *psykhé* (ψυχή).

Na morte, o homem perde todo o conhecimento, uma vez que o espírito e seus órgãos o abandonam e o pensamento desaparece quando ele retorna aos elementos de que era composto. Porém, não se pode atribuir à *psykhé* (ψυχή) e às suas próprias energias a garantia de vida ao homem, já que:

---

<sup>47</sup> ROHDE, Erwin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1952, p. 3.

A morte se produz, o homem deixou de ser completo: o corpo, isto é, o cadáver, torna-se “terra insensível”, desagrega-se; a alma permanece intacta. Mas (...) ela não contém o espírito e suas faculdades.<sup>48</sup>

Ainda assim, fica a dúvida a respeito dessa enigmática e contraditória união entre um corpo vivo e sua “imagem” ou *psykhé* (ψυχή). O elemento corporal e visível do homem é o que é considerado o próprio homem em Homero; em oposição está a *psykhé* (ψυχή), que não pode ser nenhum órgão e nenhuma parte do corpo. Porém, aquele que chega à mansão dos mortos continua sendo chamado pelo nome que tinha em vida, ou melhor, é considerado o próprio homem que era em vida. A *psykhé* (ψυχή) que precipita no Hades possui o mesmo valor da personalidade do “eu” humano.

Apesar de parecer contraditório que a *psykhé* (ψυχή) seja ao mesmo tempo oposta ao homem vivo, mas a ele se assemelhe quando está no Hades, isso é explicado pelo fato de que, na concepção homérica, o homem tem uma dupla existência: uma forma visível e sua imagem invisível, que se torna livre no momento da morte. A *psykhé* (ψυχή) é, então, um segundo “eu”.

Segundo Rohde, esta conclusão de que há uma “vida dupla” no homem não surge da sensibilidade, nem da vontade do pensamento, mas no sonho, no êxtase:

O reino da alma é o país dos sonhos; quando o outro-eu, tendo perdido consciência de si mesmo, está imerso no sono, o duplo vela e age. Na realidade, enquanto o corpo daquele que dorme descansa imóvel, ele mesmo vê e faz, em sonho, uma quantidade de coisas maravilhosas. Sem dúvida, é ele mesmo, e portanto não o seu eu visível, bem conhecido

---

<sup>48</sup> La mort se produit-elle, l'homme a cessé d'être complet: le corps, c'est-à-dire le cadavre, devenu “terre insensivle”, se désagrège; la psyqué demeure intacte. Mais (...) elle ne recèle l'”esprit” et ses facultés. ROHDE, Ervin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1952.

dos outros e dele mesmo, porque jazia como morto, inacessível a todas as impressões. Assim, um segundo “eu” vive nele, e não age somente durante o sono. Homero acredita ainda firmemente que as ações feitas em sonho sejam ações reais e não puras imaginações.<sup>49</sup>

Dessa forma, a visão de uma pessoa que já morreu não é apenas uma visão, mas a própria pessoa. E, se ela pode se mostrar, é porque ainda existe, sobreviveu à morte sob a forma de uma imagem sutil, parecida à imagem que vemos com os olhos. Sonhar com pessoas que ainda estão vivas também é uma prova de que a *psykhé* (ψυχή) pode se afastar do corpo; a diferença é que, em vida, esse trânsito é momentâneo — durante o sono — e, na morte, a separação é definitiva.

---

<sup>49</sup> Le royaume de l'âme est le pays des songes; lorsque l'autre *moi*, ayant perdu conscience de lui-même, est plongé dans le sommeil, le double veille et agit. En réalité, tandis que le corps de celui qui dort repose immobile, lui-même voit et accomplit en rêve quantité de choses merveilleuses. Lui-même — il non saurait douter — et cependant pas son *moi* visible, bien connu des autres et de lui-même, car il gisait alors comme mort, inaccessible à toutes les impressions. Ainsi donc, un second moi vit en lui, qui n'agit pas que pendant le sommeil. Que les actions accomplies en rêve soient des actions réelles et non de pures imaginations, c'est ce qu'Homère croit encore fermement. ROHDE, Ervin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1952, pp. 5-6.

## 2) O destino e o culto das almas em Homero

Se a *psykhé* (ψυχή) homérica é parte de uma dupla existência do homem e sobrevive à sua morte, surge então a discussão sobre seu destino. Para onde vão as almas quando se tornam livres? E o que se faz necessário para que elas partam deste mundo para o outro?

Sabe-se que, nas epopéias homéricas, o destino das almas é a morada de Hades, deus guardião do reino dos mortos. Depois de queimado o corpo do morto, a alma desce ao Hades, onde permanece isolada do mundo dos vivos. Para entender um pouco mais a respeito dessa condição, Erwin Rohde compara as narrativas homéricas com o que se sabe ter ocorrido anteriormente a elas, no mundo primitivo.

Geralmente, os primitivos atribuíam um poderio imenso às almas. Como já foi dito, este poder era na maioria das vezes assustador, já que as almas eram vistas como o princípio de todas as forças ocultas. Em Homero, porém, não há essa idéia de ação das almas no mundo visível. Por isso, depois que descem ao Hades, perdem a possibilidade de retorno, como garante Pátroclo a seu amigo.

Daí, Rohde aborda a questão do culto às almas. Para ele, como os mortos já não tinham mais influência na vida dos vivos, já não existe, em Homero, mais razão para um culto às almas como havia no mundo primitivo. Por isso, o autor considera que o que movia os funerais e os sacrifícios narrados nas epopéias homéricas era mais o sofrimento pela morte de alguém do que o pavor de que aquela alma retornasse ao mundo dos vivos.

Práticas funerárias encontradas nos textos homéricos, tais como: fechar os olhos e a boca do cadáver, lavar e embalsamar, lamentações, ossos colocados numa urna e enterrados numa colina etc., são vestígios de um culto antigo. O que há em Homero são,

portanto, reminiscências do que antes foi um culto aos ancestrais, mas que na época homérica já haviam perdido seu significado por causa de mudanças nas idéias religiosas.

Referências de que os mortos podiam, por exemplo, usar os objetos colocados junto com eles na tumba existem em Homero, como é o caso das armas de Elpenor, na Odisseia,<sup>50</sup> mas são apenas símbolos do que já fora uma crença na necessidade de o morto levar consigo todos os seus pertences. Tal costume depois se transformou no hábito de colocar um óbolo na boca do defunto, para pagar o barqueiro infernal.

Apesar de se saber o destino e a condição das almas após a morte, ainda não há em Homero a noção de imortalidade, já que elas são como a imagem de um homem no espelho e não têm força sem o corpo.<sup>51</sup>

Quando Pátroclo aparece a Aquiles, por exemplo, o herói diz que Pátroclo estava sem o diafragma (*phrén*, *phrenés* [φρήν, φρηνές]), parte do corpo muitas vezes identificada como uma ligação entre corpo e *psykhé* (ψυχή), ou como a própria essência dela. Segundo Rohde, tal referência também é um resquício de quando os homens acreditavam que os movimentos da vontade e as operações da inteligência residiam no interior do homem visível.

Em Homero, essa idéia adquiriu cada vez mais um senso formal e outras palavras foram surgindo para substituir *phrén* (φρήν), como *nóos* (νόος), *boulé* (βουλή), *ménos* (μένος), entre outras, cujo sentido está mais ligado a uma função estritamente intelectual e não remete a nenhum órgão do corpo.

É desses vários elementos que é composta, portanto, o que se pode chamar parte de uma “teologia homérica”, que está certamente longe de apresentar características de

---

<sup>50</sup> XI, v. 74.

<sup>51</sup> O que existe é apenas uma referência às crenças ligadas aos mistérios de Eleusis, que será tratada no próximo capítulo e ainda assim não reflete ainda a idéia da imortalidade da alma.



um sistema coerente, principalmente por se encontrar numa fase de transição entre duas concepções de mundo, mas que, no entanto, não deixou de fazer parte da imaginação do homem de sua época.

### 3) A κατάβασις de Odisseu (νέκυνια)

Os termos que dão nome à passagem do livro XI da *Odisséia*, em que Odisseu entra em contato com as almas de Tirésias, Aquiles, de sua mãe, entre outros, são: νεκυομαντεία – necromancia – e νέκυνια – sacrifício para a evocação dos mortos<sup>52</sup>. Tais termos já deixam claras as duas ações motivadoras da ida de Odisseu às portas do Hades: evocar os mortos para deles obter um oráculo; neste caso específico, evocar o fantasma do adivinho Tirésias.

O termo *kathábasis* (κατάβασις) significa “ação de descer”, também utilizado para quando se quer mencionar uma “descida ao Hades” (ή κατάβασις εἰς Ἄδου), e tem sua origem no verbo καταβαίνω, que quer dizer “descer” em diversas situações<sup>53</sup>.

Escolheu-se utilizar aqui o termo *kathábasis* (κατάβασις) porque, apesar de não ser uma descida propriamente dita, o sentido da ação é o mesmo, ou seja, um homem vivo que tem acesso ao mundo dos mortos, assim como ocorrerá posteriormente na *Eneida*, de Virgílio, e na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri – esta já afastada do espírito grego e influenciada pelos princípios cristãos –, as quais narram descidas dos personagens ao Hades e ao Inferno, respectivamente.

Como se sabe, nesta passagem, Odisseu, que já estava há um ano hospedado na ilha da ninfa Circe, decide partir, mas antes é orientado por ela a consultar o espectro do adivinho Tirésias a respeito de seu caminho (ὁδός) de volta para Ítaca.

---

<sup>52</sup> BAILLY, Anatole. Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français. 27<sup>a</sup> ed. Paris: Hachette, 2000, p. 1317.

<sup>53</sup> Idem, ibidem, p.1027.

Para isso, recebe de Circe algumas recomendações que deve seguir para obter êxito nessa tarefa de evocar os mortos:

(...) cava um fosso quadrado (...) faze três libações a todos os mortos, primeiramente com leite mesclado de mel, em seguida com o doce vinho, em terceiro lugar com água pura; depois, espalhando uma branca farinha na cavidade, invoca os mortos (...) Sacrifica a este nobre povo um cordeiro e uma ovelha negra, voltando as cabeças das vítimas para o Érebo; mas tu desvia os olhos e olhe apenas para as correntes do rio.<sup>54</sup>

Odisseu segue então as orientações de Circe, encalhando a nau perto do Oceano profundo, na região onde confluem o rio Piriflegeteonte e o Cocito, que é um braço do Estige. Nessa região onde os rios despenham e onde o sol nunca brilha, o herói faz os sacrifícios e, ao derramar o sangue das vítimas, os fantasmas começam a se aproximar por todos os lados. Havia imagens de várias pessoas: jovens, mancebos, anciãos, donzelas delicadas e muitos guerreiros feridos por lanças, com armaduras ainda ensangüentadas<sup>55</sup>.

Segundo Bremmer, essas primeiras almas avistadas por Odisseu pertencem a um grupo que possuiria um destino especial depois da morte por terem morrido antes do tempo (*ahóroi*) ou de morte violenta (*biaiothánatoi*) e que, por isso, foram enterrados sem os ritos funerários. Os anciãos entrariam nessa categoria por pertencerem ao grupo dos que normalmente não recebem ritos funerários, muitas vezes por terem provocado a própria morte, uma prática que, segundo o referido autor, era um costume da época.

Dessa forma, esse grupo primeiramente visto por Odisseu seria o grupo das almas que não chegam a adentrar a morada Hades, por não terem recebido os ritos necessários

---

<sup>54</sup> Odisséia, X, v. 517-530.

<sup>55</sup> Odisséia, XI, v. 38-40.

para tanto; por isso, ficam vagando em seus arredores. É nesse grupo que está o herói Elpenor, amigo de Odisseu.

Segundo as recomendações da deusa Circe, Odisseu deveria espantar os fantasmas que quisessem se aproximar do sangue antes de o espectro de Tirésias aparecer, porém, Elpenor, que havia morrido na morada de Circe antes de sua partida àquele local, aparece antes para reclamar por uma sepultura: “(...) eu te suplico meu rei, não me esqueças! Antes de voltar, não me abandones sem lágrimas, sem funerais (...)”.<sup>56</sup>

Assim, conclui-se que Elpenor aparece primeiro, quebrando a ordem que Circe havia recomendado, porque o cadáver ainda não tinha recebido funerais, isto é, ainda vagava na região, impedido de entrar no Hades propriamente dito, e por isso lamentava-se e suplicava por ajuda.

Depois disso, o espectro do adivinho Tirésias se aproxima pedindo para sorver o sangue para poder (pre)dizer a verdade — já que não precisa dele pra recobrar a consciência, privilégio concedido por Perséfone. O adivinho prediz, então, o futuro de Odisseu, narrando todos os infortúnios que o herói ainda deverá enfrentar antes de chegar a Ítaca, quando irá, finalmente, matar os pretendentes que tomam conta de seus bens e importunam sua mulher, Penélope; reencontrar o filho Telêmaco; e depois morrer tomado pela velhice, rodeado de povos afortunados.

Enquanto fala com Tirésias, o herói avista o espectro de sua mãe, Anticléia, mas ela lhe é indiferente. Terminada a consulta ao adivinho, Odisseu, com a orientação deste, permite que sua mãe se aproxime para sorver o sangue, condição para que ela pudesse então reconhecê-lo. Anticléia dá notícias de Ítaca, falando da situação em que se encontravam seus familiares.

---

<sup>56</sup> Odisséia, XI, v. 71-73.

O herói emociona-se e tenta abraçar a mãe, mas sua condição espectral não permite: “três vezes me lancei para ela, (...) três vezes ela me escapou das mãos, como se fosse uma sombra ou um sonho”.<sup>57</sup> É tomado então de intensa dor e pergunta: “Mãe, por que me foges quando quero abraçá-la?”<sup>58</sup>, indagando se por acaso Perséfone planejou um ardil para que ele não pudesse desfrutar daquele momento com sua mãe, mandando apenas uma sombra *éidolon* (εἰδωλον) para enganá-lo.

Anticléia revela, neste momento, quais são as características das almas no Hades, explicando ao filho que, depois da morte, os nervos não mais seguram as carnes e a força dos ossos é destruída pelo fogo. Então: “No momento em que a alma (ψυχή) deixa o corpo, a sombra (ψυχή) se evola como um sonho (ὄνειδος)”.<sup>59</sup>

Depois do diálogo com a mãe, Odisseu narra o encontro com diversas mulheres, entre elas Epicasta, rainha de Tebas e mãe de Édipo, vítima da maldição que assolou a família e lhe levou a colocar fim na vida quando soube que se casara com o próprio filho.

O herói grego encontra, ainda, as almas de diversos companheiros de batalha, como Agamêmnon — que lhe conta seu assassinato por Egisto e Clitemnestra em sua volta para casa —, Aquiles, que lamenta sua condição de sombra no Hades, como já foi mencionado, entre outros.

Além dessas e de outras almas, Odisseu menciona algumas visões que valem à pena serem destacadas: Minos, que ficava sentado num trono, administrando a justiça (δίκη) aos mortos; Órion, cuja sombra foi avistada correndo atrás das feras que ele próprio havia matado, com sua clava que nunca se quebrara; Tício, cujo fígado era dilacerado por dois abutres porque ele havia violentado Leto, esposa de Zeus; Tântalo,

---

<sup>57</sup> Odisséia, XI, v. 205-206.

<sup>58</sup> Odisséia, XI, v. 210-211.

<sup>59</sup> Odisséia, XI, v. 221-222.

que ficava num lago com água até o queixo, mas quando tentava matar sua sede, o lago desaparecia e, da mesma maneira, quando olhava para cima, havia frutos sobre sua cabeça, mas quando os tentava pegar o vento levavam-nos para longe; e Sísifo, que sofria de dores violentas para carregar uma pedra enorme até o topo de um morro, mas quando chegava lá a pedra rolava para baixo, obrigando-o a reiniciar o esforço.

O destaque para os casos acima deve ser dado por motivos óbvios, ou seja, a incoerência dessas informações com as condições da morte apresentadas em Homero, já que não há, em nenhum outro trecho da *Ilíada* ou da *Odisséia*, menção à justiça divina e à punição de atos cometidos em vida na vida *post mortem*.

Com relação a essa contradição, parece haver uma uniformidade entre os teóricos ao afirmarem que tal trecho, bem como alguns outros, é uma expansão tardia do capítulo, feita provavelmente por dois ou mais poetas, pelo fato de tal passagem apresentar uma narrativa mais breve e simples.

Segundo Erwin Rohde, o trecho da *kathábasis* (κατάβασις) de Odisseu sofreu, com o passar do tempo, diversas inclusões de trechos de outros autores, já influenciados pelas crenças e hábitos de épocas posteriores à de Homero. Por isso, o autor julga o trecho dos “penitentes” uma inclusão posterior, por se afastar totalmente das características da *psykhé* (ψυχή) homérica e da relação do homem com a morte nessa época.

Hack partilha da mesma opinião que Rohde a esse respeito e cita mais alguns pontos contraditórios à crença homérica presentes nos cantos X e XI da *Odisséia*. Para ele, a promessa feita por Odisseu de realizar sacrifícios em honra das almas do Hades quando de seu retorno à Ítaca, proferida no momento da invocação (segundo a orientação de Circe), também é uma contradição, já que os mortos homéricos não necessitavam

disso, por não terem chances de retorno nem de mudança de condição no local onde estão confinados.

Com relação aos cultos aos mortos na época homérica, Rohde — discordando de Hack nesse aspecto — observa que o fato de o sangue dar consciência às almas e o dom da profecia a Tirésias é uma evidência de que, na cultura dos mortos em Homero, havia a possibilidade de eles se aproximarem de quem lhes fazia um sacrifício, mesmo depois de terem sido banidos ao reino inacessível das sombras. A partir daí, o autor conclui que, mesmo na época em que dominava a crença homérica, os sacrifícios aos mortos não foram totalmente esquecidos e eram praticados em ocasiões extraordinárias.

Com relação à necessidade de consulta ao adivinho Tirésias, a opinião dos dois teóricos é a mesma, isto é, de que esse trecho, apesar de fazer parte do texto original da epopéia, não passa de um subterfúgio do poeta para que a visita do herói grego ao Hades possa acontecer. Além disso, para Rohde, a preservação dos dons proféticos de Tirésias é, para a crença homérica, uma exceção, o que reforçaria a idéia de que tal diálogo foi um recurso estético utilizado pelo poeta.

Outras duas evidências de que alguns trechos foram incluídos posteriormente são o próprio oráculo de Tirésias, no momento em que revela o que Odisseu enfrentaria quando chegasse em Ítaca, e a narrativa de Anticléia sobre a situação de seu reino, em especial sobre o sofrimento de Penélope. No canto XIII, essas informações são repetidas pela deusa Atena como se não tivessem sido reveladas anteriormente, quando esta aconselha o herói a respeito de como proceder quando chegar à sua terra.

Vale dizer que a intenção ao se suscitar tal discussão não é invalidar a passagem da obra homérica, mas, pelo contrário, procurar encontrar nela os elementos que se afinam com o que se acredita ser, a partir do restante dos poemas épicos, a crença homérica a respeito da morte e, naquelas que não se incluem nas características da

crença homérica, identificar as mudanças de pensamento que ocorreram nos períodos subsequentes.

Pode-se afirmar com segurança, portanto, que os dois primeiros casos citados (os “penitentes” e o culto aos mortos) são os trechos mais relevantes para corroborar a idéia de que os poemas homéricos se encontram na transição entre duas concepções de mundo, já que se pode encontrar, a respeito do tema da morte, tanto resquícios de práticas arcaicas, pré-homéricas (culto aos mortos), como mudanças posteriores na concepção do mesmo tema (punição pós-morte), com a evidência do afastamento gradativo do sentimento do mundo sob o olhar mítico para o olhar racional.



## Capítulo IV – Os rumos do tema da morte

Observou-se, pois, que o homem grego que vivia no mundo homérico e cujas crenças acerca da morte eram as descritas neste trabalho, já começava a olhar o mundo de maneira diferente, com uma visão mais racional, que passa gradativamente a prevalecer, afetando também as concepções acerca da morte e do outro mundo na cultura grega.

Por isso, julgou-se necessário observar, assim como foi feito com o período pré-homérico, para onde rumaram as idéias a respeito do tema no período pós-homérico. Para tanto, limitou-se a mencionar algumas crenças e doutrinas posteriores, que influenciaram as mudanças do pensamento, além de ilustrarem, de certo modo, a continuidade do trajeto mito-razão, iniciado na mentalidade homérica.

Como ficou claro, no período homérico a idéia que prevalece é o temor à morte e a reclusão da *psykhé* (ψυχή), sombra enfraquecida, no Hades. Além disso, como observa Walter Friedrich Otto, os deuses ctônicos não exercem influência significativa nos homens, que vivem sob o domínio do mundo iluminado dos deuses olímpicos.

Os cultos às almas são, portanto, resquícios de práticas mais antigas e, como observa Rohde, permaneceram na cultura popular, mesmo não possuindo o mesmo significado de outrora.

O que se observa posteriormente é que, de alguma maneira, esses cultos voltaram a ter valor na mentalidade, com valores diferentes. Segundo Rohde, com a expansão do Estado grego, isto é, com a conquista de novas regiões, novas crenças foram sendo incorporadas ao pensamento grego. Para ele:

Os poemas homéricos são, na verdade, o término de um processo mais antigo, que alcançou sua perfeita maturidade, e o ponto de partida de uma nova ordem de coisas, uma série de inversões de valores. Eles refletem, numa moldura ideal, o passado em vias de desaparecer.<sup>60</sup>

Para mostrar, de maneira breve, como esse “desaparecimento do passado” ocorreu para dar lugar a novas crenças e idéias, destacar-se-ão alguns pontos julgados importantes nesse processo.

---

<sup>60</sup> “En vérité, les poèmes homériques sont l’aboutissement d’un développement plus ancien, parvenu à sa parfaite maturité, et le point de départ d’un nouvel ordre de choses, d’une sorte de renversement des valeurs. Ils reflètent de choses dans une cadre idéal le passé en train de disparaître”. ROHDE, Erwin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l’immortalité*. Paris: Payot, 1952, p. 165.

## 1) O culto aos heróis

Para Rohde, o culto aos deuses olímpicos surge da “adaptação” de crenças regionais aos heróis cujas lendas narravam feitos dignos de admiração. Alguns deles haviam sido “engolidos” pela terra, exercendo os dons da adivinhação ou alguma outra influência sobre a comunidade daquele local, que, por isso, prestava-lhes cultos como a deuses propriamente ditos. Semelhante a esses cultos, havia também o culto regional a deuses, como o culto a Zeus no Monte Ida, que seria o local de seu nascimento, e a Apolo no oráculo de Delfos, onde o deus estaria “enterrado”.

Na epopéia homérica, esses deuses presos a locais específicos foram novamente transformados em heróis, para que se pudesse “unificar” e “organizar” os deuses olímpicos: Zeus passou a ser o único rei do Olimpo, onde viviam todos os demais deuses sob seu domínio. Os cultos locais tornam-se, então, o culto aos heróis que, por algum motivo — “cair” no templo de um deus, como é o caso de Jacinto no templo de Apolo — ou por alguma habilidade — como a arte de curar de Asclépio —, passam a ser venerados como divindades locais.

Sabe-se que o culto aos heróis era comum, manteve-se e se expandiu — inclusive por motivos políticos: para se firmar como tal, cada cidade deveria cultuar seu herói —, mas não há como determinar exatamente desde quando. Porém, sabe-se que a eles eram prestadas homenagens semelhantes às libações aos deuses ctônicos e aos defuntos, com sacrifícios durante a noite, em locais baixos, utilizando-se animais negros, com a cabeça virada para a terra e com derramamento do sangue para saciar-lhes o espírito. Diferentemente das libações aos deuses olímpicos, os homens não comiam a carne das vítimas depois do sacrifício.

Apesar de ser difícil a identificação e a determinação das origens de cultos locais e crenças populares no mundo antigo, o que importa para o desenvolvimento da crença acerca da morte, da imortalidade da alma e da vida noutra mundo é que os heróis eram homens vivos que se tornaram especiais, recebendo vida eterna e poderes extraordinários.

## 2) Os mistérios de Eleusis

Na *Odisséia*, quando Proteu fala com Menelau a respeito de seu destino, existe uma única referência à região de Eleusis, onde eram celebrados os chamados mistérios de Eleusis, com origem nas celebrações fechadas à deusa Deméter, inicialmente restritas àquela região:

Quanto a ti, Menelau, oriundo de Zeus, saiba que o destino não te reserva uma sorte comum, de morrer em Argos, mas nos campos elísios, na extremidade da terra; os imortais levar-te-ão onde reside o louro Ramadante, onde a mais doce vida é oferecida aos humanos, aonde as brisas de Zéfiro não mandam invernos rigorosos, nem neve, nem chuva; ao contrário, mas, vindas do Oceano, refrescam os homens. Isso por seres marido de Helena e genro de Zeus.<sup>61</sup>

A passagem da *Odisséia* refere-se apenas à região onde a crença era comum e não pode ser caracterizada como uma constante no pensamento homérico. Porém, já indica quais serão as influências sofridas pelo pensamento acerca da morte e da vida depois dela a partir de então.

Acreditava-se que aqueles que celebravam os mistérios de Eleusis garantiam a felicidade após a morte e que os não-iniciados tinham suas almas confinadas no Hades. Não se conhece muito a respeito das cerimônias, já que elas eram secretas, mas se sabe que as festas eleusianas se distinguiam das outras pela esperança que ofereciam aos

---

<sup>61</sup> *Odisséia*, IV, v. 558-569.

iniciados. Segundo Rohde, “aqueles que são iniciados em Eleusis viverão uma ‘vida’ real no outro mundo; ‘para os outros’, tudo ficará mal”.<sup>62</sup>

Como se pode observar, a menção à crença eleusiana é específica na *Odisséia* e pode ser tratada como uma exceção ao herói que possui parentesco com Zeus. Nessa época os cultos ainda eram restritos à região, porém, quando a região de Eleusis foi unida a Atenas, as festas eleusianas espalharam-se por toda a Grécia. Com isso, a existência da alma noutro mundo — de maneira diversa da sobrevida dos espectros homéricos — foi pouco a pouco se tornando bem comum na imaginação grega.

Vale lembrar que não havia, ainda, nos mistérios, nenhum valor moral em relação ao destino das almas, como se ele fosse determinado a partir de julgamentos ou recompensas de acordo com a vida terrena.

Segundo Rohde, os mistérios de Eleusis apenas incentivaram a imaginação dos homens a respeito do outro mundo, possibilitando o surgimento de figuras como o cão Cérbero, que, apesar de já ter sido mencionado por Homero, é nomeado pela primeira vez por Hesíodo; do barqueiro Caronte e do deus Hermes exercendo a função de ψυχοπομπός (aquele que leva as almas até o Hades); e, posteriormente, “as visões puramente poéticas, como aquelas do transporte de heróis a Eleusis ou às ‘ilhas dos bem-aventurados’, puderam se infiltrar, pouco a pouco, na crença popular”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> ROHDE, Erwin. *Psyqué: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l’immortalité*. Paris: Payot, 1952, p. 242.

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*, p. 250.

### 3) O valor moral e a justiça divina – Hesíodo

O valor moral no tema da morte e do destino das almas foi pela primeira vez abordado por Hesíodo, na descrição das raças, n' *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, poema que, segundo Mary de Camargo Lafer, dá forma, por meio de relatos míticos, ao que seria a natureza humana, em oposição à natureza divina e à natureza animal, narradas na *Teogonia*, poema do mesmo autor.

Os homens da idade de ouro, por exemplo, tornam-se *daímones* (δαίμονες), guardiões dos homens, palavra usada em Homero para designar os deuses. Nas epopéias homéricas, existem alguns casos de homens que foram tornados imortais, como é o caso de Hércules, que, apesar de ter sido alçado ao panteão olímpico, sua sombra é também vista no Hades por Odisseu.

Porém, em Hesíodo, esses *daímones* têm “olho fixo na justiça e no crime”, razões morais ainda não encontradas em Homero. O poema de Hesíodo seria, então, uma confirmação daquilo que apenas se inferiu em Homero, isto é, a elevação das almas dos mortos a uma vida superior.

Além dos homens da idade do ouro, as almas da idade da prata também devem ser veneradas, pois todas têm poder e, segundo Hesíodo, pertenciam a “felizes mortais”. Note-se como essas descrições já não têm nada a ver com as sombras que vegetam sem consciência no Hades homérico.

A narração hesiódica das cinco idades dos homens é, pois, um ponto significativo para o estudo do desenvolvimento da crença nas almas para os gregos. As principais mudanças em Hesíodo, com relação a Homero, são a conservação da consciência após a

morte e o início de uma separação de destinos no além-mundo de acordo com a justiça de Zeus, que aparece pela primeira vez em um texto grego:

Àqueles que se ocupam do mau Excesso, de obras más,/ a eles a Justiça destina o Cronida, Zeus longevidente (...).<sup>64</sup>

E há uma virgem, Justiça, por Zeus engendrada, / gloriosa e augusta entre os deuses que o Olimpo têm/ e quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando, / de imediato ela junto ao Pai Zeus Cronida se assenta/ e denuncia a mente dos homens injustos até que expie/ o povo o desatino dos reis que maquinam maldades (...).<sup>65</sup>

(...) pois se alguém quiser as coisas justas proclamar/ sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;/ mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e, / mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime; / deste, a estirpe no futuro se torna obscura, / mas do homem fiel ao juramente a estirpe será melhor.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002, v. 238-239.

<sup>65</sup> Idem, *Ibidem*, v. 256-261.

<sup>66</sup> Idem, *Ibidem*, v. 280-285.



#### 4) O culto a Dioniso – Orfismo

Não se pode dizer ainda que, nem nos cultos às almas, nem na crença homérica relativa à morte, nem nas celebrações de Eleusis, já havia a crença na imortalidade da alma. Esta surge a partir do culto a Dioniso.

Esse culto denominou-se, segundo Rostovtzeff, orfismo e órficos os seus seguidores, em uma alusão ao seu pretenso patrono: o trácio Orfeu. Segundo a tradição, Orfeu teria descido ao Hades e contemplado a “verdade”.

O culto dos mistérios dionisíacos era permitido apenas a alguns iniciados que fundaram comunidades de crentes, no interior das quais se desenvolveu um estilo de vida peculiar, orientado por ideais ascéticos e por uma rígida moralidade. Como relata Rostovtzeff, a finalidade dos esforços ascéticos e morais dessas comunidades era proporcionar aos seus membros a purificação de suas almas e a conseqüente felicidade na vida posterior à morte.

De acordo com Marilena Chauí, a importância do orfismo reside justamente na introdução de princípios como o de imortalidade e transmigração da alma; da dualidade corpo-alma e a metáfora do corpo como sendo um cárcere no qual a alma, aprisionada, espia os males que cometeu em vidas anteriores e que a vida é a oportunidade que essa alma tem de se purificar e interromper o ciclo de sucessivas reencarnações. Rohde acrescenta ainda que, nos cultos, a alma saía do corpo e entrava em contato com a divindade durante o êxtase, alcançado por meio da dança.

Com a difusão dos cultos, fica evidente a mudança gradativa de pensamento em relação à morte e à vida noutra mundo que aconteceu na Grécia antiga.

Para Rohde, a doutrina órfica surge numa época em que não há mais espaço para a interpretação exclusivamente religiosa do mundo e da humanidade. O homem, que

antes direcionava seus cultos aos deuses que compunham o cosmo onde habita, passa então a voltar seus pensamentos para si. Para Marilena Chauí:

A religião deixa de ser uma religião da exterioridade, isto é, do culto aos deuses, para tornar-se uma religião da interioridade, isto é, da ascese moral e da catarse da alma, hóspede passageira do corpo mortal. [...] Em outras palavras, os mistérios órficos fazem com que a religião homérica seja transformada, pois, tanto do lado do culto de Dioniso como do lado do culto de Apolo, a preocupação com alma, com a interioridade, torna-se mais importante do que o culto externo aos deuses. A religião homérica cultuava os deuses; a religião órfica purifica a alma humana.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Cia das Letras, 2002 (vol 1), p. 67.

## 5) Platão

Junto com todas as influências que colaboraram para a formação de uma nova idéia da morte e da vida depois dela, os princípios órficos também se difundiram e perpetuaram-se, constituindo a principal influência na tradição filosófica posterior.

O pensamento pitagórico talvez tenha sido a expressão mais acabada da religião dos mistérios e teve um importantíssimo papel na difusão do orfismo, influenciando, por exemplo, pensadores como Platão, como ilustra o trecho a seguir:

(...) [a alma] invisível como é, vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e de loucuras, de gênero humano, para gozar de fato, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses”.<sup>68</sup>

Com as idéias desse filósofo acerca da morte e da vida ultraterrena, fica clara a mudança de pensamento que se propôs ilustrar por meio do tema. Na *República*, Platão afirma que a visão homérica da morte como algo tenebroso é altamente prejudicial para a formação do cidadão, que não deve recear a morte. Adverte que “quanto mais poéticas [as palavras], menos devem chegar aos ouvidos das crianças e de homens que devem ser livres e recear a escravidão bem mais que a morte”.<sup>69</sup>

Segundo Reale, para Platão, o corpo representa o “cárcere” da alma. Ele é a sede do mal, na medida em que é “fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades,

---

<sup>68</sup> PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, pp. 63-64.

<sup>69</sup> PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

discórdias, ignorância e loucura”.<sup>70</sup> A alma deve, então, procurar fugir do corpo tanto quanto for possível. Por isso, o filósofo deve querer morrer, já que “o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e estar morto”.<sup>71</sup>

Essa definição explica-se pelo fato de que, na doutrina de Platão, a alma é uma essência puramente espiritual. A morte, portanto, refere-se exclusivamente ao corpo. Ela não causa nenhum dano à alma, mas, ao contrário, traz-lhe grande benefício, permitindo-lhe viver “uma vida mais verdadeira, uma vida voltada para si mesma, sem obstáculos e anteparos, inteiramente unida ao inteligível”.<sup>72</sup>

Com relação ao destino das almas, Platão, influenciado pelo orfismo, trata da transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o “renascimento” da alma em diferentes formas de seres vivos.

Além disso, a idéia de destinos diferentes após a morte de acordo com a vida terrena está presente nos textos platônicos, relacionada agora à idéia da reencarnação. No *Fédon*, o filósofo esclarece que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, ao amor e às paixões não conseguem desligar-se dele por inteiro; por isso, permanecem vagando junto às suas tumbas, como fantasmas até que, atraídas por um desejo corpóreo, ligam-se novamente a corpos de homens e de animais, de acordo com o nível de perfeição moral alcançado na vida anterior.

---

<sup>70</sup> REALE, Giovanni. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1990 (col. Filosofia – vol 1), p. 154.

<sup>71</sup> PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 40.

<sup>72</sup> REALE, Giovanni. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1990 (col. Filosofia – vol 1), p. 154.

Por outro lado, as almas que tiverem vivido em terra na prática da virtude poderão encarnar em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens virtuosos e honestos.

## Considerações Finais

O que se propôs no presente trabalho foi demonstrar as principais características do pensamento homérico com relação à crença mortuária. Para tanto, pretendeu-se, inicialmente, caracterizar o pensamento do homem à época de Homero. O que se pôde concluir foi a presença de indícios relativos a práticas mais antigas em relação ao tema, comprovando que as epopéias homéricas encontram-se num período de transição entre uma visão mítica do mundo para uma visão racional, o que tornou possível a apropriação estética dos mitos – já não mais vividos como tais – pelos poetas.

A partir de então, procurou-se caracterizar essas duas vivências diante do cosmos, destacando algumas diferenças entre o pensamento mítico — o do homem inserido no regime de fascinação do mito, no qual não se afasta da natureza e da divindade — e o pensamento racional, aquele em que o homem começa a se ver afastado da natureza e, por isso, passa a agir de maneira diferente em relação a ela.

Se o propósito do trabalho era demonstrar tal diferença por meio do tema da morte e do outro mundo, fez-se necessária, então, uma análise dos comportamentos do homem inserido no *mýthos* (regime noturno da consciência) e do homem regido pelo *logos* (regime diurno da consciência) diante do tema proposto.

A partir daí, tornou-se possível a observação mais apurada das características da morte nas epopéias homéricas, a *Ilíada* e a *Odisséia*, isto é, foram analisados alguns trechos que ilustram as características do Hades homérico, da *psykhé*, dos cultos relacionados a eles e, enfim, do sentimento da morte como algo tenebroso, da qual nem os deuses olímpicos podem participar e para a qual os terríveis deuses ctônicos não têm nenhuma piedade.

O Hades homérico é, pois, o local onde ficam confinadas as sombras enfraquecidas daqueles que perdem a vida e não podem mais usufruir da luz do sol junto aos seus sobre a terra, idéia de isolamento já afastada da prática primitiva, na qual os mortos continuavam participando da vida da comunidade, já que a morte, para esses povos, não era algo ruim, mas uma etapa essencial da vida.

Depois dessa caracterização e da análise de alguns trechos, observando os termos do grego antigo utilizados para a descrição da *psykhé* homérica, sentiu-se a necessidade de se indicar os rumos que essas idéias acerca da morte, da alma e da vida noutro mundo tomaram ainda na Grécia Antiga, influenciados por crenças regionais que se expandiram na Hélade, como os cultos aos heróis, os mistérios de Eleusis e os cultos órficos.

Todos eles influenciaram de alguma forma as obras posteriores a Homero, como o poema *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, no qual a noção da justiça divina começa a germinar. Posteriormente, o orfismo influencia de maneira decisiva o pensamento dos filósofos, em especial o de Platão, cujas idéias foram escolhidas para encerrar, apenas para efeito do trabalho, essa trajetória.

Reconhece-se que o tema é um dos maiores e mais importantes para o entendimento da formação do pensamento religioso e filosófico na Grécia Antiga, motivo pelo qual se escolheu fazer um recorte, tentando ilustrar, de maneira sucinta, as características homéricas, sem ignorar tanto as influências anteriores a elas quanto as posteriores, para que se pudesse ter uma visão ampla de como gradativamente o homem afastou-se do mito primordial, no qual interagia com o mundo como apenas mais uma parte dele, para sentir-se “dono” e autor de mitos e ações no mundo em que vive e agora domina.

A fonte de informações acerca do tema é vastíssima, motivo pelo qual também se fez necessária uma rígida escolha dos teóricos a serem seguidos, visto que o tema pode ser tratado sob diversos enfoques, o que tornaria impossível o registro de todos eles num trabalho deste porte.

Pretende-se, entretanto, dar continuidade à pesquisa, investigando mais profundamente as obras da filosofia grega e expandindo para as influências que esta exerceu na formação do pensamento religioso ocidental, principalmente, no cristianismo.



## Bibliografia

### Fontes primárias:

HOMÈRE. *Iliade*. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

\_\_\_\_\_. *L'Iliade*. Paris: Librairie Garnier Frères, s/d.

\_\_\_\_\_. *Odissée*. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução direta do grego, introdução e notas por Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ilíada*. Tradução e adaptação à forma narrativa de Fernando C. de Araújo Gomes. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hinos homéricos*. Introdução e tradução de Jair Gramacho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

### Bibliografia de apoio:

ARISTOTE. *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par René Mugnier. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

ARISTÓTELES. *Da alma*. Introdução, tradução e notas por Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Sousa. 6ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. 27ª ed. Paris: Hachette, 2000.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1999.

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1989, 3 vol.
- BREMMER, Jan N. *The early Greek concept of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- BRUNSCHVICG, Leon. *La raison et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1972.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Cia das Letras, 2002 (vol 1).
- CHORON, Jacques. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969.
- CONFORD, F. M. *From Religion to Philosophy*. New York: Harper and Brothers, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Greek religious thought: from Homer to the age of Alexander*. London: J. M. Dent & Sons Ltda., 1950.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press, 1951.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EURÍPIDES. *Medéia, Hipólito, As troianas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. *Orestes*. Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ÉSQUILO. *Oresteia: Agamémnon, Coéforas, Euménides*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

FESTUGIÈRE, A. J. *Personal religion among the Greeks*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

FORSDIKE, John. *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*. London: Max Parrish, 1957.

FRAZER, J. G. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

GENNEP, Arnold. *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique: introduction à la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953.

HACK. *Homer and the cult of heroes*. Tapa 60, 1929.

HERÓDOTOS. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. Edição revisada e acrescida do original grego. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

JENSEN, Adolf Ellegard. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

LACERDA, Sonia. *Metamorfoses de Homero: história e antropologia na crítica setecentista da poesia épica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Lisboa, 1971.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. 15ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

\_\_\_\_\_. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

\_\_\_\_\_. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

MAZON, Paul. *Introduction a l'Illiade*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.

- OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PEREIRA, S. J. Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- PHILIPPSON, Paula. *Origini e forme del mito greco*. A cura di Angelo Brelich. Torino: Giulio Einaudi, 1949.
- PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- \_\_\_\_\_. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5ª ed. SP: Paulus, 1990 (col. Filosofia – vol 1).
- ROHDE, E. *Psyché: le culte des âmes chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*. Paris: Payot, 1952.
- ROSTOVTZEFF, M. I. *História da Grécia*. 2ª ed. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977.
- SOBRAL, Gilson. *Mito e Logos*. Brasília: Círculo de Estudos Clássicos de Brasília: Thesaurus, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sacrifício e Diacosmese: Vida e Morte em As Bacantes de Eurípides*. Brasília: Círculo de Estudos Clássicos de Brasília, 2003.
- SOUSA, Eudoro de. *Horizonte e complementariedade*. São Paulo: Duas Cidades; Brasília: Universidade de Brasília, 1975.

\_\_\_\_\_. *Mitologia I: Mistério e Surgimento do mundo*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mitologia II: História e Mito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: P.U.F, 1962.

\_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

VIRGÍLIO. *Eneida*. 11ª ed. Tradução e notas de Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d.