



Universidade de Brasília – UnB
Instituto central de ciências
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo
Programa de Pós-Graduação - PPG

Dissertação de Mestrado

ARQUITETURA MÍTICA

Carlos Luciano Silva Coutinho

Orientador: Prof. Dr. Flávio René Kothe

BRASÍLIA
2010

CARLOS LUCIANO SILVA COUTINHO

ARQUITETURA MÍTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, na linha de pesquisa Teoria, História e Crítica, ao Programa de Pós-Graduação de Arquitetura e Urbanismo da FAU – Universidade de Brasília – UnB.

Orientador: Prof. Dr. Flávio René Kothe

BRASÍLIA
2010

FOLHA DE APROVAÇÃO – BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Flávio René Kothe (UnB – Orientador)

Professor Dr. Antônio Carlos Cabral Carpintero (UnB - membro)

Professor Dr. Gabriele Cornelli (Departamento de Filosofia – UnB – membro externo)

Professor Dr. Jaime Gonçalves de Almeida (UnB - Suplente)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho, em especial, à minha namorada, Mayra, e à minha mãe, Lindaura (e à sua aura linda), que foram capazes de me sustentar quando estive prestes a cair.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao falecido amigo Paulo de Castro, que, como um acadêmico judeu, entre fábulas cabalísticas e profunda descrença, me fez refletir, de modo mais crítico, as bases míticas que influenciam a estrutura mental do fiel judaico e cristão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Orientador, Flávio Kothe, que se dedicou em minha orientação, me ensinando como um acadêmico precisa agir diante do fracasso de pensamentos confusos e infundados, além de me ter ensinado a lidar com a avalanche de pensamentos dialéticos que perturbam, cotidianamente, a mente.

Aos excelentes momentos que os debates, no grupo *Estética e Semiótica*, coordenado pelo Kothe, proporcionaram em minha vida pessoal e acadêmica.

Ao professor Carpintero, por ter aceitado ler minha dissertação e compartilhar de conhecimentos caros a mim.

Ao professor Gabriele, por ter aceitado ler minha dissertação e a me possibilitar uma compreensão melhor do mundo antigo.

Ao grupo *Archai*, coordenado pelo Gabriele, pelos fundamentais momentos acadêmicos.

A Maria Madalena da Silva e Mayra Nakagawa pela revisão da dissertação.

A todos os amigos irmãos que, direta ou indiretamente, me ajudaram em discussões e reflexões acerca do tema proposto neste trabalho: Alessandro Eloy Braga, Gilmário Guerreiro, Gustavo Rabelo, Júlio Cesar, Tiago Carvalho, e Wagner Moreira.

À minha família que me foi tão especial nesses dias de difícil e constante superação: minha mãe, Lindaura; meu pai, Ubirajara; minha irmã, Daniela; minha namorada, Mayra; e à mãe de minha namorada, Maiumi. A meu primo Aprígio agradeço pela presença e amizade.

ARQUITETURA MÍTICA

Resumo: Pretende-se discutir, neste trabalho, em que medida a mitologia, enquanto estrutura mental, teria sido base para a elaboração de espaços sacralizados, e estes, por sua vez, portadores de significações psíquicas que contribuiriam para o fortalecimento de determinadas posturas filosóficas. Nesse sentido, tanto a literatura quanto a arquitetura serão analisadas como mantenedoras de princípios do entendimento humano acerca de si mesmo no cosmos (re)organizado por suas estruturas profundas. Será indispensável, nesse processo, uma linha comparatística de semiótica da cultura, para se observar convergências e divergências entre mitos distintos no decorrer da história humana, para, com isso, buscar compreender alguns comportamentos causados por tais crenças na vida presente de um fiel.

Palavras-chave: mitologia, arquitetura sacra, estrutura mental, vida presente, esclarecimento.

MYTHICAL ARCHITECTURE

Abstract: It is discussed, in this work, to what extent mythology, as mental structure, would have been the basis for the development of sacred spaces, and these would have psychic meanings which have contributed to the strengthening of certain philosophical attitudes. In this sense, both literature and architecture will be analyzed as maintainers of principles of human understanding about themselves in the cosmos, (re) organized by their deep structures. In this process, it will be indispensable a comparative line of cultural semiotics, to observe similarities and differences among various myths throughout human history, in order to try to understand some behaviors caused by such beliefs in the present life of a believer.

Keywords: mythology, sacred architecture, mental structure, present life, clarification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... p. 12

CAPÍTULO I – ANÁBASIS E KATÁBASIS NA MITOLOGIA MAIS ANTIGAp. 20

1.1 O XAMANISMO

- 1.1.1 A influência do xamanismo na mitologia ocidental p. 22
- 1.1.2 A iniciação xamânica p. 22
- 1.1.3 *Katábasis* e sabedoria de cura p. 25
- 1.1.4 A *anábasis* como demonstração de força p. 27
- 1.1.5 O espaço xamânico e a vida presente p. 29
- 1.1.6 A manipulação da natureza p. 30

1.2 ORIENTE: A BASE DO PENSAMENTO OCIDENTAL

- 1.2.1 Eñuma Elish: poema babilônico da criação p. 33
- 1.2.2 Substituição e antropomorfização p. 37
- 1.2.3 Gilgamesh e o espaço sacro como reorganização cósmica p. 41

1.3 O ANTIGO EGITO

- 1.3.1 A antropomorfização em evolução p. 47
- 1.3.2 O trabalho nas pirâmides p. 50
- 1.3.3 Pirâmide: um espaço tumular p. 52
- 1.3.4 Osíris: morte e ressurreição xamânicas p. 55
- 1.3.5 Espaço arquitetônico e simbologia p. 57
- 1.3.6 Pirâmides – *katábasis* e *anábasis* p. 60
- 1.3.7 O espaço tumular como reorganização cósmica p. 61

CAPÍTULO II – FORÇAS INSTINTIVAS NA GRÉCIA MAIS ANTIGA p. 65

2.1 A ESTRUTURA PROFUNDA DOS MITOS EM HESÍODO

- 2.1.1 A natureza ífera p. 67
- 2.1.2 A natureza celestial p. 70
- 2.1.3 A racionalidade p. 72
- 2.1.4 Zeus: tirania e amor ao poder p. 74

2.2 A ESTRUTURA PROFUNDA DOS MITOS EM HOMERO

- 2.2.1 A racionalidade do cosmos p. 78
- 2.2.2 Ulisses: a reorganização psíquica p. 79

2.3 MICENAS: BASE ARQUITETÔNICA PARA A GRÉCIA MAIS ANTIGA

2.3.1	As muralhas ciclópicas	p. 90
2.3.2	O portal dos leões	p. 91
2.3.3	A possibilidade da tocha e do fogo divino	p. 93
2.3.4	<i>Tholos</i> e <i>katábasis</i>	p. 95
2.3.5	Micenas e Homero	p. 96
CAPÍTULO III – TENSÃO CRENÇA/RAZÃO NA GRÉCIA CLÁSSICA		p. 99
3.1 A MITOLOGIA NA GRÉCIA CLÁSSICA		
3.1.1	A tensão dionisíaca no Prometeu de Ésquilo	p. 101
3.1.2	Instinto e inconsciência em Prometeu	p. 103
3.1.3	A luta de Prometeu contra a ameaça da dicotomia	p. 109
3.2 ÉDIPO E TENSÃO TRÁGICA		
3.2.1	O dionisíaco no primeiro Édipo de Sófocles	p. 117
3.2.2	O segundo Édipo Sófocles: um sacerdote	p. 121
3.2.3	O último sopro da farsa sacerdotal – o terceiro Édipo de Sófocles	p.127
3.3 A DESCONSTRUÇÃO DO MITO EM EURÍPIDES		
3.3.1	Jocasta e o acaso	p. 130
3.3.2	Polinices e Etéocles: dicotomia entre justiça e injustiça	p. 134
3.3.3	A trajetória psíquica do Édipo de Eurípides	p. 139
3.4 EURÍPIDES: O TEATRO COMO PALCO PARA O ESCLARECIMENTO		
3.4.1	Os deuses destruídos	p. 143
3.4.2	Dionísio – uma versão precedente de Cristo	p. 148
CAPÍTULO IV – ARQUITETURA CLÁSSICA E A VIDA PRESENTE		P. 153
4.1 TEMPLOS CLÁSSICOS		
4.1.1	O templo clássico como subjetivação cósmica	p. 155
4.1.2	A tensão entre a <i>anábasis</i> e a <i>katábasis</i>	p. 158
4.1.3	A semântica do espaço clássico	p. 160
4.2 OS TRAÇOS ARQUITETÔNICOS CLÁSSICOS DE ANÁBASIS		
4.2.1	Vitrúvio e a proporção antropomórfica	p. 169
4.2.2	As colunas antropomórficas	p. 172
4.2.3	A investida anti-vitruviana	p. 178
4.2.4	Colunas: uma mimese?	p. 181
4.2.5	A elevação pela altitude simbólica	p. 184
4.3 A KATÁBASIS EM TEMPLOS CLÁSSICOS		

- 4.3.1 A tensão antagônica no peristilo p. 192
- 4.3.2 Cella: a preservação das forças instintivas do inconsciente p. 195

CAPÍTULO V – MITOLOGIA CRISTÃ E ARQUITETURA SACRA COMO MUNDO IDEAL p. 200

5.1 MITOLOGIA CRISTÃ

- 5.1.1 As bases judaicas p. 203
- 5.1.2 A postura filosófica de abdição p. 207
- 5.1.3 Os fundamentos platônicos e neoplatônicos p. 211
- 5.1.4 As influências psíquicas de mitos mais antigos p. 216

5.2 ARQUITETURA SACRA CRISTÃ x MUNDO CAÓTICO

- 5.2.1 Os fundamentos do espaço cristão sacralizado p. 226
- 5.2.2 A problemática da abertura e do fechamento do espaço sacro . p. 228
- 5.2.3 O fechamento do peristilo de templos clássicos p. 236
- 5.2.4 A realidade no interior dos templos cristãos p. 241
- 5.2.5 A morte como fixação patológica p. 249

CONCLUSÃO p. 255

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS p. 266

INTRODUÇÃO

Por muito tempo se supôs que os mitos eram apenas expressões ilusórias da mente de povos considerados primitivos. Foi muito comum, na história da humanidade, uma determinada civilização tentar submeter seu poder a outros povos e, nesse processo, foi comum também a associação desse poder a forças sacralizadas. Com isso, a história, como se entende hoje, foi elaborada a partir do entendimento de relatores, de certa forma, oficializados com o tempo, e, nesse sentido, contemplou-se o favorecimento dos vitoriosos. Assim, os povos vencedores, via de regra, ou adaptavam as crenças dos vencidos às suas necessidades e ideologias quando convinha, partindo de estruturas mentais já correlacionadas, fazendo tais novidades parecerem originárias de suas próprias crenças, ou simplesmente as negavam como se não passassem de mera invencionice.

Com o advento do cristianismo, esse processo ficou ainda mais patente, na medida em que essa religiosidade se alastrou pelo mundo ocidental. As imagens estéticas de superfície de outras divindades passaram a ser consideradas pura heresia, enquanto algumas estruturas profundas eram assimiladas por sua estrutura. Fundamentou-se de modo mais contundente uma diferença ideológica entre religião e mitologia. Esta seria aquilo que não condizia com as imagens bíblicas, portanto mentira na formação conceitual do cristianismo. Propondo um método dialético, todavia, serão analisados alguns mitos precedentes ao cristianismo, para que se possa fazer uma comparação, guiada por uma semiótica da cultura, entre tais mitos e as bases cristãs, a fim de se buscar compreender em que medida estas últimas, assim como em mitos precedentes, também seriam adaptações de bases míticas anteriores, que correspondem a uma estrutura mental arquetípica.

Assim, tanto os relatos de religiosidades mais antigas quanto os relatos cristãos canonizados serão lidos, neste trabalho, como manifestação mitológica. Com o respeito que não se deve deixar de lado em uma discussão como essa, o que se pretende não é a persuasão do leitor, mas o esclarecimento de algumas concepções de pensamento que nortearam as culturas ocidentais em suas mais diversas manifestações estéticas e, conseqüentemente, moral e ética. Com isso, será possível analisar convergências de traços estéticos entre alguns desses mitos, para se compreender melhor as divergências entre eles, assim como seus significados profundos, no intuito de mensurar determinadas imagens arquetípicas que foram capazes de

tocar a mentalidade de povos inteiros, facilitando, com isso, a manutenção do sistema de manipulação social.

As manifestações estéticas surgiriam, nesse processo, como reforçadores, em alguns casos, e como (re)criadores, em outros, de imagens recorrentes à psique humana. E, nesse sentido, eles teriam mais a dizer sobre a mente humana do que quer aceitar o cristianismo e a contemporaneidade. Com isso, pretende-se alcançar o mito básico do cristianismo, como última grande religiosidade imponente no mundo ocidental, para buscar os pontos de união e de fissura com formas mais antigas de religiosidade, a fim de buscar esclarecer como determinados comportamentos sociais seriam fundamentados e mantidos por traços e estruturas de manifestações estéticas ligadas a estruturas mentais profundas.

A proposta comparatística, entre várias manifestações estéticas de mitos distintos, pretende elucidar alguns passos evolutivos da mente ocidental rumo à alegorização das imagens e das formas celestiais luminosas associadas à concepção de bem, e as imagens e formas obscurecidas associadas à concepção de mal. Estudar alguns desses mitos seria buscar compreender alguns traços básicos do entendimento humano acerca de seu cosmos. Dois movimentos surgem sintomáticos nessa evolução: o primeiro é a *katábasis* (κατά "para baixo"; βασις "ir"), o segundo é a *anábasis* (ανά "para cima" e βασις "ir").

Assim, torna-se essencial, neste trabalho, desenvolver um estudo de como esses dois movimentos são representados nas construções literárias e arquitetônicas de determinadas culturas míticas e como eles se ligam a estruturas mentais de seus respectivos mitos, traçando um perfil que coincide postura filosófica diante da vida e sacralização de tais posturas. Tudo isso projetado nos traços e nas estruturas literárias e arquitetônicas.

O que se quer é compreender em que medida a *katábasis* seria um tipo de manifestação da própria estrutura profunda da psique humana, como forma inconsciente de se buscar soluções que a racionalidade conceitual não seria capaz de alcançar, enquanto a *anábasis* seria uma projeção antropomórfica da racionalidade humana, como entendimento pouco mais consciente e conceitual do cosmos projetados nas construções literárias e arquitetônicas míticas. Com isso, será possível analisar como e por que a mente racionalizada teria passado a associar tais imagens e formas de maneira dicotômica, para que se possa também perceber prejuízos básicos de se desprezar um movimento em detrimento de outro.

Isso se torna fundamental para se buscar compreender como as intempéries da vida se modificariam a partir da concepção mítica de cada um desses movimentos dentro de cada

cultura. Assim, o que se almeja é tentar esclarecer como esse processo seria (re)criado em alguns dos mitos que mais influenciaram a formação do pensamento ocidental. Entende-se, portanto, que as culturas que privilegiam a *katábasis* seriam mais ligadas ao que aqui será chamado de vida presente, ou seja, à noção de existência mental e corpórea presentes; enquanto as culturas que privilegiam a *anábasis* seriam mais ligadas ao que se entende por alma, e, nesse entendimento, a concepção de que outra vida, depois da morte, seria melhor que a vida presente.

Nessa perspectiva, este trabalho será dividido em cinco capítulos, que se estruturarão ora cronologicamente ora não, visto que muitos acontecimentos não se dão de modo linear na história, com a finalidade de tentar evidenciar como, com a evolução da mentalidade, o homem teria passado a não aceitar as imagens e as formas obscurecidas como integrantes em sua realidade, considerando-as como um tipo de não-realidade, que habitaria seu meio enquanto tentação externa a serem abdicadas pela força daquilo que seria a alma. Neste caso mais explícito, considerou-se o cristianismo, embora suas bases sejam anteriores, já que teve, em suas manifestações arquitetônicas iniciais e médias, o fechamento totalitário e o obscurecimento do espaço sacro, gerando a sensação de que a única luz possível para o humano estaria em outro plano não material.

Toda essa prerrogativa pretende demonstrar como as estruturas e os traços estéticos refletem tais concepções, ao mesmo tempo em que as (re)criam. Nesse sentido, duas formas estéticas serão destacadas neste trabalho: a primeira é a expressão poética dos textos sacralizados, que, sob a forma religiosa da crença, parece ser utilizada, via de regra, como objeto de manipulação social e mental; a segunda é o espaço sacro, que, como expressão do poder da religiosidade dominante, teria conseguido manter e dar profundidade às imagens e às formas que a crença determina como sagradas – não como estética de exposição e observação apenas, mas como estética que possibilita a vivência e o trânsito em seus limites, gerando a sensação de convivência com tudo o que é considerado sagrado pelo texto poético. O espaço sacro, nessa perspectiva, torna-se um templo de exaltação das imagens e das formas sacralizadas por esses textos, sejam eles orais ou escritos. Não se está negando, com isso, a força que tem a crença na mente do fiel, ao contrário, por ela pode ocorrer a cura e a manipulação.

O primeiro capítulo tratará de mitos e ritos xamânicos, sumérios e egípcios, a fim de se analisar como, nessas culturas mais antigas, a *katábasis* e a *anábasis* surgem como princípios favoráveis ou desfavoráveis à vida presente dos participantes dessas culturas, além

de buscar perceber como esses movimentos teriam sido refletidos dos mitos para os espaços sacros. Embora não seja a intenção discutir a origem de tais movimentos, o xamanismo será tomado como base para a discussão da *katábasis*, já que se consideram preservados, nessa cultura, princípios muito antigos dessa prática religiosa, ainda tão ligada a elementos da natureza. Preservando imagens fortemente miméticas, pode-se dizer que o xamanismo poderia ter fornecido elementos básicos para a (re)criação de outras práticas religiosas mais comuns ao Oriente e ao Ocidente conhecidos na atualidade.

De tal maneira, pretende-se analisar em que medida a vida presente seria ou não reforçada nessas culturas, a partir dessas imagens e formas. A deificação de elementos da natureza teria sido o cerne para o entendimento do cosmos como um princípio de multiplicidade e possibilidade diante da existência, enquanto vida presente. Isso teria conduzido a vida prática à noção de participação ativa com as forças da natureza e com as forças instintivas do inconsciente, mesmo quando indesejáveis. Nesse viés, a fuga ou a negação da realidade social e psíquica não seriam um intento nessas culturas. Ao contrário, a equalização da realidade, enquanto vida presente, com essas forças se tornaria trâmite fundamental da noção de existência para tais culturas.

No segundo capítulo, pretende-se analisar a cultura grega mais antiga, a fim de se buscar compreender em que medida ela teria sido influenciada pelas crenças precedentes e, nesse sentido, teria sido uma continuidade do entendimento do cosmos como um princípio que abrangeria tanto os elementos obscurecidos pela mente como os elementos celestes luminosos. Entretanto, será importante analisar, com vagar, uma das diferenças básicas entre a mitologia grega mais antiga e as culturas míticas citadas anteriormente.

Apesar de terem raízes semelhantes, a crença dominante da Grécia mais antiga compreenderia o homem, no cosmos, como sendo fruto de uma evolução de entes caóticos, que, reorganizados em elementos da natureza, dariam origem à humanidade. Isso fica mais evidente em Hesíodo. Em Homero, por sua vez, fica notória a concepção antropomórfica projetada na natureza, tanto que, na figura de Ulisses, o homem é alegorizado como reorganizador do cosmos pela racionalização humana. Uma grande diferença entre essa Grécia e os mitos precedentes seria enxergar, nas forças instintivas e nas forças da natureza, um pressuposto caótico. É como se, na estrutura profunda dos mitos, o homem assumisse uma postura filosófica diante da vida que teria entendido o caos como um princípio da própria interioridade humana, a ser reorganizada pela razão.

Ou seja, além de ter origem na evolução da natureza, como em culturas precedentes, o homem, na Grécia mais antiga, seria fruto da evolução do próprio caos, estando este dentro de sua própria interioridade. Alguns espaços arquitetônicos sacros foram, nesse processo, grande representação dessa noção cosmogônica, apresentando traços e estruturas que abrangeriam tanto a noção caótica do cosmos como a busca pela amenização do caos. Assim, serão analisados espaços arquitetônicos sacros que teriam apresentado traços fortes e pesados, como se representasse a postura humana diante das forças da natureza.

Essa Grécia, por sua vez, passaria por larga adaptação até chegar ao período denominado clássico. Nele, a tradição homérica e hesiódica teria sofrido um processo de esclarecimento que não se poderia deixar de mencionar. O terceiro capítulo, nesse sentido, buscará compreender como os mitos fundamentais da religiosidade dominante da Grécia mais antiga teriam sido criticados e reformulados pelas peças teatrais, que se tornariam uma espécie de palco para a desconstrução desses mitos. Pensadores como Ésquilo, Sófocles, e, sobretudo, Aristófanes e Eurípides, além de terem promovido a desconstrução da crença nos mitos, como teriam feito também os pré-socráticos, apresentaram um elevado grau de esclarecimento acerca desses mitos. Ou seja, eles teriam entendido em que medida a crença nesses mitos seriam capazes de provocar determinadas consequências na mente dos fiéis, mesmo que não fossem verdades em suas formas e imagens estéticas de superfície. Fato que Platão parece ter dado profunda continuidade em suas considerações filosóficas posteriores.

Assim, algumas peças mais sintomáticas do período clássico serão analisadas, a fim de se compreender como esse esclarecimento teria se iniciado em Ésquilo e Sófocles, e alcançado seu ápice em Aristófanes e Eurípides. Pretende-se, com isso, vislumbrar como o entendimento desses pensadores clássicos se norteou pela compreensão do mito, como sendo um princípio de projeção das forças instintivas da própria humanidade e do entendimento humano acerca das forças da natureza. Com essa noção, eles teriam acabado por desenvolver uma postura curiosa diante da vida, em que o homem seria fruto inevitável do antagonismo entre as forças instintivas/forças da natureza, em forma de crença mítica, e a razão. Esta, desejando no processo evolutivo amenizar aquelas, acabaria buscando submetê-las a seu domínio. Entretanto, o iluminismo de Eurípides, por exemplo, teria sido capaz de criticar a própria razão, a ponto de enxergar seus excessos. Apontando, com isso, um caminho menos radical de lidar com a crença. Ou melhor, a crença, sendo um minimizador da razão, deveria ser esclarecida e não desmentida.

O quarto capítulo terá a intenção de evidenciar como os espaços sacros teriam sido reflexo dessa postura filosófica do período clássico grego, que viu no homem grego um profundo e inevitável antagonismo entre as forças instintivas/forças da natureza e a razão. Assim, alguns templos gregos do período clássico serão analisados, desde suas estruturas básicas a seus traços estéticos, para se buscar compreender que, ao contrário do que comumente se diz, suas características fundamentais não são mera confirmação de um mundo puramente racionalista. Nesse ponto, é importante diferenciar racionalismo e razão, e perceber que mesmo as manifestações do inconsciente que tornam o cosmos animado seriam fruto de uma razão ordenadora. De tal modo, o templo clássico helênico seria um reflexo desse espírito antagônico que mensura a existência entre a crença formulada pelo inconsciente e a razão que busca compreender essa formulação, amenizando-a psiquicamente.

Por fim, o quinto capítulo será constituído pela análise de uma das religiosidades mais conhecidas no mundo ocidental: o cristianismo. Sabe-se que não existe apenas um cristianismo, mas aquele reformulado e difundido, em larga escala, no Ocidente, teria sido base para o que se tem ainda hoje como cristianismo. Os concílios tiveram grande influência na reformulação de Cristo e de sua vida. Os evangelhos canonizados formariam, segundo essa política, as bases do mito cristão, sobretudo, no Ocidente. A discussão, aqui, não se norteará na existência carnal real ou não de Cristo, mas no que ele teria se tornado historicamente, para conduzir a discussão a estruturas psíquicas profundas das bases mitológicas do cristianismo romano difundido por todo Ocidente.

Pretende-se, dessa forma, observar em que medida os mitos básicos dessa religiosidade seriam adaptações de mitos precedentes. No entanto, o maior interesse desta pesquisa é evidenciar as diferenças de postura diante da vida desse cristianismo para os mitos anteriormente analisados. Com a idéia de que o homem é uma criação privilegiada de um deus perfeito e puro, o homem cristão passou a se colocar, no cosmos, como um ente dotado de perfeição, já que ele seria imagem e semelhança desse deus. Essa perfeição, por sua vez, viria daquilo que seria a alma, uma entidade advinda diretamente do deus. O corpo teria vindo do barro natural, mesmo enquanto criação divina. Com a expulsão do homem do paraíso, ele passaria a conhecer os prazeres e as dores. Dessa maneira, os desejos mais profundos passariam a ser vistos como advindos de uma não-realidade, enquanto a realidade seria aquela determinada pela ligação do homem com deus, que se daria pela alma, para restabelecer a pureza humana.

Com isso, o homem assume uma postura negativa diante da vida, na medida em que a vida presente se tornaria palco para a abdicação das coisas do mundo, para ser digno de merecimento do que seria a vida perfeita após a morte. Nesse viés, o templo cristão, como uma barca de purificação para conduzir as almas ao caminho considerado verdadeiro, seria uma alegoria do terreno em busca do celestial. Nele, o fiel seria preparado para aprender a abdicar da própria vida presente em prol da outra vida. Nessa intenção, vários templos gregos e romanos do período clássico foram adaptados aos rituais cristãos nos primeiros séculos. Com essa mesma intenção, a Idade Média produziu um verdadeiro conjunto de igrejas, que, com seus traços e estruturas, elaboraram a sensação de obscuridade da vida presente a serem abdicadas como não-realidades em prol da realidade da alma, ou melhor, dos mitos sacralizados.

Portanto, o percurso semiótico cultural a ser seguido, neste trabalho, pretende analisar, dialeticamente, como algumas estruturas mentais se repetem ou se excluem em mitos de espaço e tempo diferentes, para se buscar compreender como eles afetam diretamente nas manifestações estéticas literárias e arquitetônicas, e estas, por sua vez, afetam os comportamentos da vida prática da sociedade. O intuito central é, desse modo, observar as bases, e não necessariamente as variações de superfícies, da religiosidade mais viva nos dias atuais do mundo ocidental, o cristianismo.

Comparado a uma teia de interrelacionamentos míticos advindos de trocas culturais como foi entre egípcios e judeus, entre judeus e sumérios, entre gregos e egípcios, e entre todos eles e o conhecimento de culturas tribais mais próximas de uma vida voltada para manifestações elementares da natureza como é o caso do xamanismo, o cristianismo demonstrou uma postura mais negativa diante da vida presente que os demais, fato que passou a ser, em momentos mais determinantes, característica básica dessa religiosidade. E é nesse sentido que este trabalho pretende compreender a relevância disso na evolução mental do homem ocidental rumo ao menosprezo das forças obscurecidas tanto da natureza quanto instintivas.

Afastando o homem de um esclarecimento a respeito de seus comportamentos inconscientes, princípio que teria conduzido a humanidade a um tipo de complexo de celestialidade, o homem acabaria se tornando um reflexo da própria imagem (re)criada de si mesmo, submetendo, dessa forma, traços e estruturas que representam as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente. Nesse viés, a arquitetura, compartilhando da (re)criação

literária, passaria a desprezar aquilo que é natureza, aquilo que retoma as forças incontroláveis da mente humana, como se isso fosse possível na profundidade interior do homem.

CAPÍTULO I

ANÁBISIS E KATÁBISIS NA MITOLOGIA MAIS ANTIGA

As manifestações míticas mais antigas apresentam um homem mais diretamente ligado aos elementos da natureza que aquelas mais conhecidas pelo Ocidente nos dias atuais. Assim, procurou-se analisar esse processo de proximidade com a natureza a partir de traços inconscientes em tais estéticas, a fim de se evidenciar o entendimento desse homem a respeito de si e de seu cosmos, para que se compreenda o nível de abdicação da convivência com tais forças – que, de algum modo, representam uma projeção das forças instintivas do espírito humano – em religiosidades mais recentes como o cristianismo, na mesma medida em que se tentará evidenciar a herança dessas manifestações mais antigas nesses mitos mais recentes. O xamanismo teria, nesse sentido, um almanaque estético vasto para auxiliar no desvelamento de estruturas profundas da mente humana, para, com isso, poder-se compreender alguns dos pensamentos ideológicos e posturas filosóficas ainda presentes na mente do homem urbanizado.

Assim serão discutidos mitos e ritos básicos presentes na cultura xamânica, com a finalidade de se observar como o sentimento de proximidade com as forças da natureza e com as forças instintivas são princípios inerentes à postura diante da vida desse homem. Postura que enxerga, em boa parte das vezes, a vida presente como existência fundamental. O espaço de convivência – mesmo servindo aos olhos do observador como um cenário altamente simbólico, em que o sentimento e a necessidade de separação da natureza já se apresentariam de forma considerável – preserva o mundo exterior no mundo interior e este naquele de maneira relativamente valorativa.

O limiar entre celeste e terreno seria o limite ao espaço humanizado para a convivência com o cosmos exterior. Isso refletiria a busca da preservação dessas forças na vida humana prática, uma vez que ela se entenderia como participante ativo desse mundo exterior. Com isso, ficaria evidente que o padrão básico de pensamento se definiria pela perspectiva do que a simbologia das divindades, na imagem de elementos da natureza e de forças instintivas interpretadas e projetadas, teria a oferecer para melhorar a vida presente na tribo.

Para isso, dois movimentos simbólicos bastante significativos na história evolutiva do espírito humano se revelam essenciais na vida psíquica desse homem: a *katábasis* (κατά "para

baixo"; *βασίς* "ir") e a *anábasis* (*ανά* "para cima" e *βασίς* "ir"). Em ambos os casos, há uma busca da melhoria da vida presente. Entretanto, o primeiro movimento, a descida, parece sugerir mais explicitamente essa experiência de permanência da vida presente, na medida em que busca a purificação de seus males na vida prática, seja em nível físico ou psíquico. Aos poucos, todavia, esse ritual de descida assumiria a simbologia do obscurecido, do inconsciente, na medida em que o movimento de subida assumiria um tipo de racionalização da consciência. Portanto, a importância maior deste capítulo é perceber como seriam os traços primordiais desses movimentos, para, posteriormente, observá-los em outras religiosidades.

Outras culturas demonstraram, nitidamente, tais traços em suas estruturas profundas de pensamento como será analisado nos mitos e nos espaços arquitetônicos sumérios e egípcios neste capítulo e nos gregos e cristãos em capítulos posteriores. Contudo, torna-se fundamental analisar alguns aspectos divergentes entre tais povos, para que se possa compreender a evolução do pensamento humano em busca de uma vida amena e equilibrada diante das intempéries da natureza. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que o homem iria aparentemente domando, em sua mente, as forças potencializadas da natureza e as forças instintivas com a antropomorfização do cosmos. Por isso, análises da antropomorfização nas manifestações estéticas da humanidade, da reorganização do cosmos, são princípios muito importantes para se buscar entender formas básicas que espaços arquitetônicos sacros teriam passado a representar dentro de cada estrutura mítica profunda.

1.1 – O XAMANISMO

1.1.1 – A influência do xamanismo na mitologia ocidental

Vários mitos representam a descida ao subterrâneo. Inclusive na Grécia antiga e no cristianismo são encontrados, com certa frequência, muitos vestígios desse tipo de ritual. Mas qual seria a função básica, enquanto postura filosófica diante da vida, dessas imagens?

Não é possível falar de uma origem pontuada desse rito. Vários povos tiveram suas representações acerca da descida aos subterrâneos. Zalmoxe (HERÓDOTO, 94:1), por exemplo, um mito trácio que teria influenciado, muito provavelmente, o orfismo e, conseqüentemente, o pitagorismo, seria uma representação do retorno xamânico das profundezas (ELIADE, 1972, pp. 271-273), e, nesse sentido, é provável que já tenha sido uma transversalidade cultural com culturas xamânicas.

Isso, além de revelar que rituais em que uma entidade divinizada iria às profundezas da terra e retornaria à superfície mais fortalecida, evidenciaria também a imagem recorrente de ressurreição e renascimento, comum à maioria dos povos, após o profundo contato com as potências da natureza, que, aqui, podem ser entendidas como as forças não conscientes da mente humana, interpretadas animicamente pelo homem mais antigo.

Essas forças, representadas de modo exteriorizado, abrangeriam, além das forças da natureza, as forças instintivas do inconsciente, que, projetadas, assumiriam formas demoníacas animadas. Essa visão de mundo, em que as doenças e os males dos mais diversos seriam animados como entes demoníacos, teria provocado uma amenização psíquica do cosmos. A humanidade teria entendido, nesse sentido, que, para alcançar o equilíbrio da vida, deveria dominar a natureza exterior. Nesse viés, é provável que o homem precisasse manter o ciclo da natureza exterior, mantendo também a ordem psíquica interior, para manter o ciclo funcional de sua vida social.

1.1.2 – A iniciação xamânica

Nessa medida, serão feitas análises fundamentais para a compreensão da crença nos rituais de *katábasis*, que são predominantes no xamanismo. Em meio a esse processo, será analisado também como a *anábasis* se fundamenta enquanto imagem de elevação nos traços de espaço sacro dessa cultura.

O xamanismo *stricto sensu* é, por excelência, um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático. A palavra chegou até nós através do russo, do tungue *saman*. (...) Em toda essa imensa área que compreende o centro e o norte da Ásia, a vida mágico-religiosa da sociedade gira em torno do xamã. O que não quer dizer, evidentemente, que ele seja o único manipulador do sagrado, nem que a atividade religiosa seja monopolizada pelo xamã. Em muitas tribos, o sacerdote-sacrificante coexiste com o xamã, sem contar que todo chefe de família é também chefe do culto doméstico. Contudo, o xamã é sempre a figura dominante, pois em toda essa região, onde a experiência extática é considerada a experiência religiosa por excelência, é o xamã, e apenas ele, o grande mestre do êxtase. (ELIADE, 2002, p. 16)

O xamanismo talvez seja uma das manifestações mais antigas de religiosidade que teria chegado aos dias de hoje. Nele, todo princípio de magia e de capacidade de cura como um *medicine-man* (idem, p. 17) seria encontrado. No entanto, não se trata de qualquer tipo de magia ou de curandeirismo. Não se pode chamar qualquer tipo de encantamento mágico de xamanismo. Por outro lado, nem em suas tribos, os xamãs seriam manipuladores exclusivos de poderes mágicos. Mas o que eles teriam de tão especial? Segundo Eliade, a capacidade extática¹.

Esse movimento extático indica dois movimentos fundamentais: o ínfero e o celestial. Compreendido em sentido literal pelos crédulos, tal movimento significa o deslocamento da alma. Segundo a crença, o xamã teria o poder especial de fazer a alma deixar o corpo para experimentar, em transe, outros níveis de existência. Esse transe, e as teorias são muitas, poderia se dar por causas variadas. Das mais conhecidas, uma causa chamou, por muito tempo, a atenção da comunidade pesquisadora: a psicopatologia dos iniciados.

Eliade (idem, pp. 37-38) aponta uma série de exemplos relacionados a essa questão. Segundo ele, o último pesquisador adepto dessa explicação psicopatológica, A. Ohlmarks, apesar de radical e determinista em suas afirmações, fez uma observação válida ainda hoje para os especialistas no problema. Para ele, há dois tipos fundamentais de xamanismo: o primeiro é aquele que se poderia chamar de “grande xamanismo”, segundo ele, o originário da ártica, em que os iniciados, por um determinado grau de doença mental, poderiam provocar a sensação de êxtase, por vontade própria, como uma catalepsia real, diferenciando-os dos epiléticos que não o podem por sua vontade; o segundo é aquele das regiões sub-árticas, em que, não entrando em transe real, vêem-se obrigados a provocar um “semi-transe com a ajuda de narcóticos” ou são levados a representar, dramaturgicamente, o que seria a “viagem da alma”.

¹ Segundo a crença xamânica, êxtase seria a viagem da alma, quando separada do corpo, a outros mundos.

Se seria condição necessária o desequilíbrio nervoso para a iniciação xamânica, não será objeto desta pesquisa analisar. Mas a imagem do iniciado como um homem psicopatológico sugere que ele não seria apenas um doente mental, mas um homem “mágico” com a capacidade de curar a si mesmo, na medida em que ele simboliza a ressurreição corpórea.

O fato de tais doenças quase sempre aparecerem relacionadas com a vocação dos curandeiros nada tem de surpreendente. Assim como o doente, o homem religioso é projetado para um nível vital que lhe revela os dados fundamentais da existência humana, quais sejam, solidão, precariedade, hostilidade do mundo circundante. Mas o mago primitivo, seja ele curandeiro ou xamã, não é apenas um doente: é, antes de mais nada, um doente que conseguiu curar-se, que curou a si mesmo. Muitas vezes, quando a vocação do xamã ou do curandeiro se revela através de uma doença ou de um ataque epilético, a iniciação do candidato equivale a uma cura. O famoso xamã iacuto Tüpsut (que significa “caído do Céu”) ficara doente aos vinte anos; começou a cantar e sentiu-se melhor. Quando Sieroszewski o encontrou, ele tinha sessenta anos e dava provas de uma energia inesgotável: “Se for preciso, ele será capaz de tocar tambor, dançar e pular a noite toda.” (ELIADE, 2002, pp. 41-42)

A viagem da alma, que poderia ser tanto em nível celestial como demoníaco, é o cerne da crença. Nesse processo é que o xamã seria capaz de adquirir o conhecimento necessário para curar os males de uma enfermidade e prestar socorro a uma pessoa enferma. O xamã teria, nessa perspectiva, garantido o poder de cura a partir de sua própria experiência de se curar. O xamã simbolizaria a restauração da ordem cósmica de sua tribo, na medida em que resgata a saúde de um enfermo ou resolve um problema complexo de algum participante da comunidade. Ele é o símbolo presentificado de cura. Sua existência seria determinada pela necessidade de se curar e de curar os outros para manter o nível desejado de saúde corpórea e mental da tribo.

Muitos exemplos iniciáticos demonstram bem a capacidade que adquiriria o futuro xamã ao desprender sua alma do corpo para um novo aprendizado de vida. Os iacutos, por exemplo, acreditam que:

[...] os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno e lá a encerram numa casa durante três anos (um ano apenas para os que irão tornar-se xamãs inferiores). É ali que o xamã passa pela iniciação: os espíritos cortam-lhe a cabeça e a deixam de lado (pois o candidato deve ver com os próprios olhos o seu desmembramento); em seguida, cortam-lhe em pedacinhos, que são distribuídos aos espíritos das diversas doenças. Só com essa condição o xamã adquire o poder de curar. (idem, p. 53)

Ao que parece, as iniciações na região ártica, subártica como também em outras regiões que cultivam as práticas xamânicas, como as Américas, por exemplo, são voltadas, principalmente, para o êxtase aos mundos íferos. A bipartição entre xamã branco e xamã

negro, muito provavelmente, teria nascido de possíveis influências culturais que teriam entendido a experiência infernal de modo pejorativo (idem, p. 211). Os xamãs brancos teriam a capacidade extática concentrada no celestial, enquanto os negros a teriam no mundo ífero. É bem provável que essa bipartição não esteja no cerne originário da cultura xamânica, mas, com essa divisão, ficou evidente qual a função de cada pólo existencial.

1.1.3 – *Katábasis* e sabedoria de cura

O mundo celestial seria constituído pelas divindades mais poderosas, embora elas não se envolvam, segundo a crença, nas coisas humanas. Seriam, nesse sentido, passivas aos homens (ELIADE, 2002, p. 212). É possível que esse mundo tenha se constituído, no cerne da cultura, posteriormente ao mundo ífero, uma vez que ele serve apenas como modelo de elevação do próprio xamã e não de princípios práticos para a vida comunitária. Esse nível de preocupação sugere tempos mais recentes que a necessidade básica da existência corpórea da humanidade.

Por outro lado, o pólo inverso, o mundo ífero, é habitado por espíritos vingativos e perigosos, embora não sejam todos, que, ao contrário das divindades celestiais, seriam mais próximos aos homens, na medida em que habitariam regiões familiares: a terra e os subterrâneos (idem, p. 212). Não se pode negar que a proximidade regional com o homem (terra/subterrâneo) tenha gerado, na cultura xamânica, a sensação de proximidade com as forças da própria natureza. Nesse sentido, o espaço terreno e o subterrâneo são, por si, espaços possíveis ao homem. Afinal, é nesse espaço que ele vive.

Nesse nível de bipartição, em nada adiantaria dirigir “orações por nossas necessidades cotidianas” (idem, p. 212) às divindades celestiais. Ao passo que, para suprir necessidades reais e naturais, caberia ao homem apenas se dirigir aos espíritos íferos. Estes, sim, envolvem-se nos problemas humanos. A eles, portanto, são dirigidas as orações. O xamã, nesse sentido, seria mais útil quando capaz de aprender os mistérios das doenças com os espíritos malignos, pois, assim, seria capaz de curar tais doenças nas mais diversas pessoas da comunidade.

É nesse ponto que se pode falar, mais acertadamente, dos rituais de *katábasis*. Os xamãs teriam uma habilidade, no que se refere à comunicação entre os seres humanos e os espíritos, capaz de realizar intervenções na vida dos homens. Em êxtase, o xamã seria capaz de desprender a alma de seu corpo para alcançar níveis profundos do mundo ífero, onde

habitariam os espíritos intercessores. Essa descida representa não apenas a ponte entre ele, uma espécie de porta-voz da tribo, e os espíritos do mundo ífero, mas, principalmente, o aprendizado dos males no que será chamado posteriormente de Inferno – “Segundo uma outra informação, os ‘diabos’ ficam com a alma do candidato até que ele tenha assimilado a sua ciência” (idem, p. 54) – e seu retorno fortalecido, em uma imagem de ressurreição, a fim de poder combater, na superfície onde habitam os homens, todos os males que a eles se apresentarem. Daí o “grande xamanismo” ter chamado mais a atenção da comunidade científica.

É importante relatar que a transformação da imagem do mundo ífero em Inferno, segundo as premissas cristãs, foi uma forma de se tentar adestrar o senso comum no Ocidente a uma visão pejorativa de mitos e ritos de *katábasis*, anteriores à mitologia cristã, para dar fundamento de cura apenas aos rituais cristãos, que, aliás, muito teriam bebido dos arquétipos xamânicos, mesmo que de forma indireta e por meio de outros mitos já transformados.

A imagem da ressurreição é fundamental no processo ritual da crença. O futuro xamã não desceria ao mundo ífero com sua forma integral. Como já foi visto, no exemplo da iniciação dos iacutos (idem, p. 53), o esquitejamento do xamã seria ponto sintomático em sua aprendizagem, pois ele seria esquitejado, como se fosse uma oferenda, e receberia dos espíritos maléficos tudo que precisaria para retornar fortalecido. As imagens de esquitejamento e ressurreição iniciáticas são manifestadas das mais diversas formas. Ataque nervoso, sonhos e alucinações (idem, p. 51) são exemplos claros de que o xamã teria sido iniciado. Ao ser provado por sua resignação e auto-preservação, ele demonstraria capacidade e habilidade de trazer benefícios aos homens comuns.

Sendo um portador do conhecimento das causas misteriosas, o xamã não participa, em âmbito social, das relações comuns. Na Ásia central e setentrional, observa-se, com clareza, os momentos em que se recorre às forças xamânicas: “no Altai² o xamã não tem participação alguma nas cerimônias de nascimento, casamento e enterro (...) Assim, apela-se para o xamã em casos de esterilidade ou de parto difícil.” (idem, p. 207); “No extremo norte da Ásia, quando a caça escasseia, pode-se recorrer à intervenção do xamã” (idem, p. 209).

O xamã passa a representar, nesse viés, o outro lado do mundo, sobretudo o mundo ífero, uma vez que é capaz de interferir nas coisas que prejudicam o andamento da vida comunitária ou mesmo individual da comunidade. Ele se torna um tipo de garantia

² Região da Sibéria.

personificada de equilíbrio e suporte da vida presente e do cosmos. Sua tarefa é amenizar os males que podem afligir a vida da população. Diferentemente dos outros sacerdotes, o xamã torna-se privilegiado diante das esferas divinas, sejam elas celestiais ou subterrâneas (idem, p. 215).

1.1.4 – A *anábasis* como demonstração de força

Qual seria a importância da viagem celestial, se esse mundo não interferiria na vida humana?

Um ritual branco muito importante a ser mencionado é o sacrifício do cavalo e a ascensão da alma do cavalo conduzida pelo xamã ao Céu. Nele, diferentemente das descidas, a finalidade é a ascensão do xamã (ELIADE, 2002, p. 220). Isso marca, no fundo, a mais pura diferenciação dele com os outros partícipes da cultura. Sua ascensão representa a imagem do conhecimento e da flexibilidade para poder viajar em qualquer lugar misterioso e sagrado de existência. O fato de sacrificar um cavalo não o torna um sacerdote sacrificante – o sacrifício é praticado, nesse caso, por ele, para que possa conduzir a alma do animal ao céu, já que seria o único capaz de fazê-lo. O ritual parece, nessa medida, ser mais uma confirmação de forças que propriamente um princípio funcional, como o é no caso dos rituais de *katábasis*.

Assim, ao que parece, o ritual branco serviria para demonstrar a força do xamã que seria capaz de alcançar os níveis mais elevados do mundo celestial. Para não se negar ceticamente sua funcionalidade na mente do fiel, questões como a causa de uma doença, ou a purificação de uma casa poderiam ser extraídas desse ritual (idem, p. 216). Apesar de haver referências a tratamentos a partir desse ritual, isso não revela princípios de cura. Observa-se que sua função está mais ligada ao conhecimento propriamente dito, como, por exemplo, a descoberta das causas de uma doença, que à cura da doença.

Assim, o que chama mais atenção nesse tipo ritual é o ato sacrificial. Depois de alguns preparativos, o xamã:

Em seguida, abençoa o cavalo e, com a ajuda de alguns assistentes, mata-o de modo cruel, quebrando-lhe a coluna vertebral de tal modo que nenhuma gota de sangue cai ao chão nem salpica nos sacrificantes. A pele e os ossos são expostos, dependurados numa vara comprida. Depois de realizar oferendas aos ancestrais e aos espíritos protetores da iurta, a carne é preparada e comida cerimonialmente; o xamã recebe os melhores pedaços. (idem, p. 218)

O mito de Prometeu, na Grécia antiga, segundo a crença da época, remonta um tipo peculiar de sacrifício: depois de abatido o animal sacrificial, os ossos e a pele, com ótima aparência, seriam ofertados a Zeus e aos deuses olímpicos; enquanto a porção comestível, aparentemente repugnante, ficaria com os homens (VERNANT, 2006, p. 62). A semelhança entre os dois rituais é bastante expressiva. Nos dois casos, a melhor parte, ou pelo menos a parte útil, teria ficado com o homem e não com a divindade celestial ou com qualquer entidade divinizada. A parte não comestível, como os ossos e a pele, nos sacrifícios xamânicos, é dedicada aos ancestrais e aos espíritos protetores, assim como a alma é dedicada às divindades celestiais. Nesse ponto, o ritual xamânico talvez esteja apontando para uma concepção valorativa do sensorial no homem, na medida em que a parte comestível torna-se seu quinhão, assim como no mito prometeico.

Na mitologia cristã, a passagem da “santa ceia” equivale ao despedaçamento ritual do xamã para a benesse da comunidade apostólica, que representa o prestígio da humanidade, por lhe caber a parte substancialmente humana do sacrifício: a carne e o sangue de Jesus. A transubstanciação do pão em carne e do vinho em sangue demonstra bem a permanência dessa imagem arquetípica no cerne do cristianismo. Mas em vez de curar as doenças, pretende-se a purificação daquilo que seria a alma daquele que comer do sacrifício. O princípio continua sendo semelhante: a melhoria do participante ritual. Nessa antropofagia cristã, em que o xamã Cristo seria também a hecatombe divina, propõe-se a subida da alma de Cristo ao Céu, como com a alma do cavalo xamânico. Mas a intenção seria a purificação da alma do fiel para que ele possa também subir. Por isso, para o cristianismo, o importante seria a subida e não a descida. Fato que torna a descida algo ruim.

Nesse ritual, o xamã assume uma simbologia bastante significativa. Com força e destreza para conduzir a alma do cavalo ao mundo celestial, o xamã retorna, em segurança, para continuar sua existência humana na terra. Isso demonstra certo tipo de relação inseparável entre força celestial e condição sensorial prática de vida humana. A ida ao mundo celestial se torna um tipo particular de *anábasis*, já que seu fundamento não significa propriamente uma espécie de esclarecimento ou busca pela elevação daquilo que seria a alma, mas sim uma demonstração de força, que evidenciariam, ainda mais, suas capacidades extáticas, justificando sua sabedoria quanto aos mistérios, logo de cura na vida presente dos outros mortais e não de caminho para a subida dos outros partícipes culturais como o é no cristianismo.

A passividade das divindades celestiais reforça ainda mais a necessidade da figura do xamã, a quem se pode recorrer para amenizar qualquer mal na vida presente. O xamã é iniciado, não por sua conduta moral ou por ser bom, mas porque teria poderes extáticos que outros não teriam. Mesmo as divindades celestiais não são modelos de obrigação moral ou qualquer coisa assim. Em Prometeu, ocorre algo muito semelhante: o salvador da humanidade buscaria, nas divindades celestiais, o conhecimento, simbolizado pelo fogo, como princípio funcional para a existência racional da humanidade, como necessidade primeira de melhoramento da vida presente dos mortais na terra.

1.1.5 – O espaço xamânico e a vida presente

Na cultura xamânica, tanto a *katábasis* quanto a *anábasis* cumprem um mesmo princípio: buscar força e conhecimento para ajudar o homem nos percalços da vida presente. Assim, a elevada proximidade com o sentimento sensorial é refletida na cultura religiosa de maneira que o êxtase seria, no fundo, um encantamento para buscar meios de amenizar os males da vida prática dos habitantes de tal sociedade. Fato que, no cristianismo romano, a prática levaria à busca da purificação, visando ao merecimento daquilo que seria a vida eterna após a morte.



(Xingu – Mato Grosso, Brasil)

A estrutura do espaço indígena brasileiro é um exemplo representativo dessa noção mais natural de cosmos, em que a vida presente é valorizada como essência existencial. De tal maneira, a abertura do espaço social, que é também um espaço ritual, possibilita tanto o movimento de descida, quanto o de subida, que servem de mote para a permanência dos

sentimentos instintivos e das forças da natureza, diante do modelo que se observa na estrutura do mito.

A circunferência do espaço, característica primordial das aldeias indígenas brasileiras, evidencia que, mesmo formando uma natureza simbólica, separando em parte o homem da natureza como tal, não pretende também separar, na vida presente, o homem de sua natureza. Há, como foi visto, em culturas xamânicas, a distinção entre corpo e alma, mas não se pode deixar de perceber que a alma, nos casos mais eficientes de êxtase, funciona como um catalisador de conhecimento e de força para dar à vida corpórea uma maior estabilidade.

O espaço, servindo para proteger os habitantes das forças da natureza, serviria principalmente para protegê-los das potências ancestrais, demoníacas e selvagens da mata. Quer dizer, a preocupação com os espíritos e com a alma não é uma questão moral, mas uma questão utilitária. Por isso, o êxtase xamânico se torna fundamental. Pois, viajando ao mundo ífero ou ao mundo celestial, o xamã adquiriria o necessário para tornar a vida da tribo mais equilibrada do ponto de vista sensorial. A *katábasis* e a *anábasis* seriam praticadas, com a alma, em espaços naturais, ou seja, nas profundezas da terra ou nos céus, respectivamente, com o intuito de melhorar e garantir o equilíbrio da vida terrestre.

Para tanto, a proximidade com a natureza parece propiciar ao xamã a busca pela imitação dela, segundo seu entendimento. Nesse sentido, a relação mimética faz desse homem um integrante ainda ativo na natureza, mesmo diante da inquietação frente a ela. Tal inquietude não significa um desejo de querer sair desse ambiente, mas simplesmente controlá-lo a fim de manter sua existência espiritual e, sobretudo, corporal equilibrada. Dirigir-se à “chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 21) é exemplo padrão dessa tentativa. No entanto, tal controle se funda na própria natureza, ao passo que o homem urbano o faz substituindo a natureza por exemplares discursivos em espaços artificiais que pretendem se separar dos espaços mais naturais como é o caso do indígena.

1.1.6 – A manipulação da natureza

Mesmo com o profundo sentimento de tentar manipular a natureza, não há um sentimento que conduza esse tipo de vida tribal a uma prática existencial que busque a abdicação da vida presente como única realidade possível. Ao contrário, exaltando a vida corpórea, esse homem se utilizaria da experiência extática da alma para equilibrar e melhorar

a vida corporal e mental. Nesse sentido, o espaço de convivência e de ritual indígena revela uma noção bastante importante para esta discussão: nem a *katábasis* nem a *anábasis* xamânicas são simbolizadas por traços ou estruturas concretizados arquitetonicamente, mas por movimentos miméticos do xamã nos traços estéticos do ritual. Seria inocência afirmar que os espaços arquitetônicos não seriam possíveis de concretização para essas culturas. Isso seria desprezar a magnífica possibilidade de se utilizar espaços naturais com finalidades arquitetônicas:

En realidad, puede decirse que la arquitectura ha existido desde el principio, de una forma burda como lo era, en la misma adaptación de la naturaleza. Sólo tendremos una ausencia total de arquitectura si concebimos la tierra como una vasta y lisa llanura que se prolonga sin fin en todas las direcciones. Desde el momento en que hay cordilleras y ríos que dividen ese espacio, colinas que lo interrumpen, y cuevas que lo horadan, empieza la cuestión de la arquitectura, independientemente de su complejidad. (KOSTOF, 1996, p. 43)

Com isso, é possível observar que a terra é um tipo de ponto central da existência de culturas xamânicas. O êxtase aqui não é representado por um espaço subterrâneo ou por um espaço montanhoso e celestial; o próprio xamã gesticula movimentos de descida ou de ascensão, tornando desnecessárias as representações arquitetônicas para tais finalidades. Isso evidencia, de certa forma, a importância da experiência social diante das possibilidades da natureza. Não há, nesse sentido, restrições à descida ou à subida, já simbolizam ambas o bem estar da vida corpórea e psíquica.

Os indivíduos comungam da natureza. As divindades não são aquilo que o homem teria de se tornar. O homem deve buscar viver bem enquanto homem que é, e não como uma entidade divina, como será frequente, por exemplo, na cultura cristã. Mesmo quando o homem é comparado a um tigre, peixe, árvore, etc., ele o é para fundar uma existência corpórea. Cada integrante passa a ser associado a um ou mais elementos ou entes da natureza, e tem sua importância enquanto tal. Assim, nasce a ordem social de acordo com as qualidades e com os limites de cada um. Não cabe, portanto, a esse homem se tornar o que ele não é: um protótipo de divindade. Não quer dizer que eles não tenham suas condições morais, mas não é a moralidade que o tornaria um ser melhor.

Não se deve, todavia, fazer dessa leitura uma imagem idealizada. A problemática aqui discutida é a relação de abdicação dos prazeres que o homem vai, com o cristianismo, impondo à sua própria natureza. E, na medida em que isso acontece, os traços arquitetônicos vão cada vez mais substituindo simbolicamente a natureza como tal. Com isso, o espaço relativamente natural, que era visto como sagrado, passa a ser profanado, e o espaço artificial

construído arquitetonicamente passa a ser divinizado. O espaço indígena seria um tipo exemplar de que, mesmo simbólico e nesse sentido bastante racional, há ainda uma estreita preservação do respeito pelos prazeres naturais, ou seja, que, em outras épocas, será sensivelmente rejeitada como se a natureza sensorial conduzisse a humanidade ao mal.

O xamanismo apresentou, certamente, um quadro arquetípico inspirador para a interpretação do cosmos. Essa interpretação, por sua vez, recebeu, no percurso da história humana, outros formatos distintos, que, mesmo querendo descartar, não conseguiram anular o cerne arquetípico do espírito humano. Seus arquétipos fundamentais, a *anábasis* e sobretudo a *katábasis*, foram essenciais nas transformações dos mitos de salvação e purificação que o Oriente e o Ocidente teriam trabalhado em seus mitos. Nesse viés, serão analisados alguns desses mitos que, de alguma forma, preservaram o núcleo arquetípico do xamanismo, a partir do princípio discutido: a racionalização do mito e a substituição da natureza, como possibilidade de humanização simbólica, por espaços concretizados arquitetonicamente.

1.2 – ORIENTE: A BASE DO PENSAMENTO OCIDENTAL

1.2.1 – *Eñuma Elish*: poema babilônico da criação

A nítida modificação da maneira de ver o mundo das culturas teogônicas em relação às culturas cosmogônicas indica, sobretudo, o entendimento do espírito humano em relação à natureza e em relação ao próprio ser humano. A natureza que em culturas cosmogônicas era vista como sagrada, como no caso do xamanismo, seria, relativamente, e aos poucos, profanada. Portanto, neste e no próximo tópico, será analisado um poema mítico que apresenta relativa transição de uma postura cosmogônica para uma postura teogônica.

Elementos da natureza foram, em larga medida, deificados por várias culturas mais antigas, confirmando a natureza como um tipo de espaço sagrado. No poema babilônico *Eñuma Elish*, por exemplo, que remonta à cultura suméria de aproximadamente 4000 a.C., Apsu e Tiamat são claros exemplos desse processo. O narrador, nos primeiros versos, apresenta a relação de criação do universo com os dois elementos supracitados: Apsu “the sweet water, the first begetter” e Tiamat “the bitter water, and that return to the womb” teriam dado origem a tudo quanto existe:

When there was no heaven,
no earth, no height, no depth, no name,
when Apsu was alone,
the sweet water, the first begetter; and Tiamat
the bitter water, and that
return to the womb, her Mummu,
when there were no gods ...

When sweet and bitter
Mingled together, no reed was plaited, no rushes
Muddid the water,
The gods were nameless, natureless, futureless, then
From Apsu and Tiamat
In the waters gods were created, in the waters
Silt precipitated,

(Disponível em: <<http://jewishchristianlit.com/Resources/Ane/enumaA.html>>.

Acesso em: 13 de novembro de 2008)

O poema, que se acredita ter sido popular já no terceiro milênio antes de Cristo, apresenta seres sacros ainda sob a forma de elementos da natureza. O elemento “água!”, como fica claro na tradução de N. K. Sandars para o inglês, é registrado como ser sagrado sob duas representações. Observando-se os versos: “When Apsu was alone,\ the sweet water,” e “Tiamat,\ the bitter water”, percebe-se que tais seres não são representantes das águas, são as águas propriamente ditas. Fato demasiado distinto das formas religiosas mais familiares dos

dias atuais no Ocidente e do próprio final do poema, em que os seres antropomorfizados são apresentados em substituição dos seres elementares.

Apesar disso, a origem do mundo apresentada pelo poema acima guarda uma notória semelhança com o *Gênesis*. O poema indica que não havia nada no início, apenas a água, como originária de toda existência universal. Na *Bíblia*, a idéia de que apenas “Deus” é existente, no princípio, parece ser frustrada com a falta da imagem de criação divina do elemento água. Dos quatro elementos básicos, referenciados em muitos textos e teorias da antiguidade, apenas três teriam sido criados pelo deus judaico: o fogo, na imagem da luz; o ar, na imagem do céu; e a terra. Assim, esse Deus, tradicionalmente escrito com letra maiúscula para representar sua grandeza, é descrito como onipotente e onipresente.

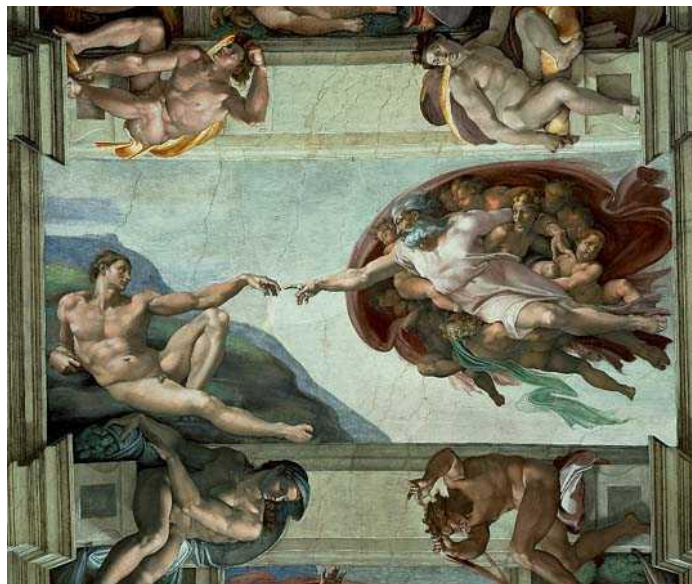
No princípio criou Deus os céus e a terra. E a terra era vã e vazia, e (havia) escuridão sobre a face do abismo, e o espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus “seja luz!” E foi luz. E viu Deus a luz que (era) boa; e separou Deus entre a luz e a escuridão. E chamou Deus à luz, dia, e à escuridão chamou noite; e foi tarde e foi manhã, dia um. (*Gênesis* 1:1-5)

A água não aparece como criação, mas como pré-existente no princípio de tudo. Isso demonstra um forte resíduo de culturas mais antigas ainda permanente na estrutura mítica judaica profunda. É como se a água habitasse a eternidade juntamente com deus. Na edição Sêfer da *Torá*, considerada uma tradução mais fiel do *Pentateuco*, o comentador, um dos principais exegetas da tradição judaica, Rashi (*Torá*, 1978, p. 1), propõe como tradução, segundo ele, mais apropriada em sentido, para os primeiros versículos do *Gênesis*: “No princípio, ao criar Deus os céus e a terra, a terra era vã etc.”; isso para confirmar sua fé na criação da água em sentido literal por sua divindade. Rashi não quer admitir, entretanto, que, na organização do caos, em sua fé, a água surge como elemento pré-existente à criação, segundo o mito apresenta.

Esse hibridismo religioso que não é admitido pela cultura judaica e cristã tenta provar a origem do texto nas idéias da divindade, que seriam reveladas aos homens. Mas o que se percebe, e não se pode deixar de lado, é que o texto parece querer resolver o problema da criação a partir do controle básico de três elementos. Não coincidentemente, esses elementos seriam os mais recorrentes nas culturas próximas à cultura judaica. Na cultura egípcia, por exemplo, uma das divindades originárias seria Rá, alegoria representativa do sol, da luz. Na cultura grega homérica, a divindade celestial é representada por Urano, ou simplesmente Céu; enquanto a divindade terrestre é Gea, ou simplesmente Terra, deuses que representam a reorganização originária do cosmos.

Ao que parece, a estrutura profunda dos mitos judaicos parece ter remontado a criação a partir da cultura imediata da época, fazendo a imagem de Deus resolver o problema aparente do início do universo. Assim, resolvendo, em tese, a lógica já exigida pelos povos mais antigos: a de que alguma força superior teria criado os elementos da natureza, pois os elementos não poderiam se criar a si mesmos. Mas o texto falha ao apresentar a divindade dando passeios sobre as águas, depois de ter criado, “No princípio”, o fogo, o céu e a terra.

Posteriormente, no mito judaico, Deus teria criado o homem segundo sua imagem e semelhança (*Gênesis* 1:26). Há, nisso, um tipo de evolução lógico-racional que acentua o sentimento antropomórfico da cultura judaica. Ou talvez seja mais prudente dizer que o homem judeu teria apresentado sua divindade à sua própria imagem e semelhança, assim como o fez as diversas culturas nos diversos períodos históricos. Em culturas mais antigas, todavia, o homem é apresentado, via de regra, como descendentes dos deuses, e estes como descendentes de elementos da natureza. Fato que culmina na mesma estrutura de pensamento, em que os deuses seriam antes representações projetivas do entendimento do homem em relação a si e ao mundo em que vive. Nesse sentido, o poema sumério sugere que toda a vida na terra teria se originado das águas, como Darwin, por exemplo, vai sugerir no século XIX da era atual.

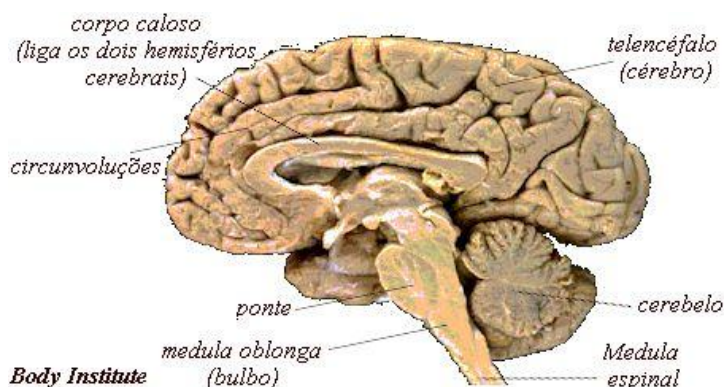


(Creazione di Adamo – Capela Sistina, Vaticano)

A releitura da criação feita por Michelangelo, em sua obra anti-criacionista “A Criação de Adão”, representa um pouco essa inquietude da modernidade renascentista em relação ao encantamento judaico da origem do mundo. A pintura sugere que o homem primordial não seria uma criação de Deus como afirma o livro sacralizado dos judeus, adotado pela fé cristã,

mas supostamente o contrário. Em pleno Vaticano, o pintor parece zombar da fé eclesiástica, colocando um umbigo em Adão. Basta continuar a análise para tornar clara a dessacralização.

Deus, representado ao lado direito do observador, seria mais uma representação de um deus olímpico, como Zeus, que de *Yahweh*. Juntamente com os anjos que o cercam, Deus forma uma figura minimamente intrigante: a forma de um cérebro. Esta é sugerida tanto pelo limite externo que guarda Deus e os anjos quanto pela forma dos anjos que lembram a massa cinzenta de um cérebro humano. Isso talvez seja um indicativo considerável do humanismo de Michelangelo. Sabe-se que muitos pintores renascentistas estudaram o corpo humano de forma invejável ainda para os estudantes de medicina dos dias de hoje, e, nesse aspecto, é extremamente considerável a hipótese mimética de *Yahweh* ter sido alegorizado na forma de um cérebro.



(Disponível em: <http://www.professorpaulinho.com.br/Dicas/Conheca_os_Orgaos_do_C_H/Arquivos/cerebro.jpg>. Acesso em: 17 de maio de 2009)

Nesse sentido, é como se Deus fosse uma criação humana, pelo menos em suas formas apresentadas até hoje. Nietzsche (2008 (1), p. 10), elencando séculos depois de Michelangelo a problemática, dá um ar à discussão ainda mais visceral: “Como? O ser humano é apenas um equívoco de Deus? Ou Deus apenas um equívoco do ser humano?”. Esses questionamentos indicam não apenas o engodo mítico da criação humana, mas principalmente tudo que se justificou na história em função dessa crença; toda barbárie cometida em nome de Deus. Mas essa racionalidade, manipulada por sistemas de poder, representada na figura do cérebro, sofreu um princípio emocional incontestável.

Essa manipulação, um tipo de pseudo-razão humana, fez acreditar que aquilo que seria uma projeção do espírito humano fosse, em verdade, uma compreensão da natureza propriamente dita. Michelangelo demonstra essa questão na cor que simboliza a emoção para o Ocidente: o vermelho. Vermelho, cor do coração, cor do sangue, indicaria nessa leitura, possivelmente, o auto-engano da paixão. A passionalidade, como algo doentio, seria a

responsável pela fé mítica que justificou tanta barbárie. O cérebro, revestido com essa cor, simbolizaria a pseudo-razão humana, dando fundamentos a essa crença, que Nietzsche problematiza.

Adão, como se pode observar na pintura, está em um tipo de montanha, para entrar em contato com Deus. Antes, em religiosidades mais antigas, a montanha seria uma representação divina, assim como outros recortes locais como a terra ou o subterrâneo. O alto vai se tornando um lugar propício para a comunhão com as divindades modelares. Isso tem, provavelmente, ligação com a compreensão dos astros como seres perfeitamente organizados. Percepção muito antiga, que se pode observar já nos ritos de êxtase celestial dos xamãs.

Esse fato revela também um tipo de humanização do espaço natural, que passa a ser utilizado como localidade especial para o que se acredita ser o contato entre homem e deus. A montanha, inicialmente, seria uma divindade, mas, com o curso racional da consciência humana, ela, assim como outros lugares, torna-se um local sacro, em vez de uma divindade. Com isso, esses lugares que teriam representado diversas divindades passaram a simbolizar lugares arquitetônicos sacros para a comunicação com os deuses. Começa a ficar muito evidente, nos mitos, a antropomorfização da natureza.

1.2.2 – Substituição e antropomorfização

O contato mais aproximado com a natureza teria levado o homem a imitá-la. Ou melhor, projetar o seu entendimento da natureza ao mundo exterior. Nesse processo, há tentativa de comunicação com os elementos da natureza. Teria sido assim que o homem passaria a imitar o barulho da chuva, do vento, entre outros elementos, com danças e máscaras, dando significado mental ao cosmos. Elementos como árvores e plantas em geral também são recorrentes em mitos e ritos de culturas mais antigas.

Em um ritual indígena mimético do povo Xavante, por exemplo, a mamona é imitada. Os índios se vestem com folhagens dessa planta, a fim de contemplá-la e de fazê-la frutificar por todo o ciclo. A questão que aqui chama atenção é o fato de o culto mimético não projetar, em nível totalitário, a forma humana à planta, mas, ao contrário, admiti-la consideravelmente sob sua forma e tentar se comunicar com ela. Claro que isso já é, em si, um tipo de antropomorfização, embora menos totalitarista.

Adorno e Horkheimer chamam atenção para alguns exemplos bastante significativos de alguns desses mitos e ritos. Os xamãs dirigiam-se à “chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares” (2006, p. 21.). Os traços desses rituais evidenciam o quanto o homem mais antigo e tribal seria ligado à natureza – é como se as divindades tivessem manifestado “as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos” (ELIADE, 2008, p. 99). Nessa aproximação com a natureza, o homem precisaria se tornar chuva, serpente, demônio que lhe estivesse atormentando, para amenizá-los. Em relativa condição de igualdade, o feiticeiro teria o poder de lutar com as forças anímicas da natureza.

Adorno e Horkheimer (2006) postularam problemas ligados à racionalização, àquilo que seria sua origem e sua funcionalidade:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. (...) O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 17.)

O medo da natureza, para tais filósofos, seria o principal responsável pela busca de seu controle. Nesse sentido, o progresso evolutivo da humanidade estaria ligado diretamente ao medo do desconhecido, ou melhor, ao medo dos mistérios incognoscíveis que a natureza guarda sobre si. A antropomorfização da natureza, nessa medida, teria a nítida função de padronizar os acontecimentos. Os processos cíclicos são racionalizados e divididos em partes estáveis e acabadas. Sob uma perspectiva de repetição, a natureza passa a ser entendida como uma realidade previsível. Lógica muito bem conhecida, nos dias de hoje, dentro dos laboratórios, que passa a imagem de ter o completo domínio da natureza ao público.

Assim, os mitos miméticos passam a ser, em algumas culturas, reformulados em mitos substitutivos. Com eles, os elementos passam a ser representados por exemplares cuja essência seria transmitida a eles. Seres deificados que antes eram apresentados como elementos da natureza, são, aos poucos, representados por imagens com formas humanas. É nesse processo que a natureza vai se dessacralizando e a forma humana sendo sacralizada. Essa evidente maneira de racionalizar o cosmos leva o homem a representar suas divindades sob a aparência estética antropomórfica.

No poema *Eñuma Elish*, é possível observar, dentre outras muitas questões, a sacralização da natureza dar, no decorrer do poema, espaço à sacralização da forma humana.

Embora já seja uma forma de antropomorfização, “Lahmu”, “Lahumu”, “Anshar”, “Kishar”, “Anu”, “Nudimud-Ea”, além de “Apsu” e “Tiamat”, representam, de alguma maneira, a descendência mais naturalizada da humanidade. Como fica claro no início da tábua VI: “Let one of the kindred be taken; only one need die for the new creation”, uma divindade precisaria ser sacrificada para a criação da raça humana, reflexo de uma visão cosmogônica da humanidade, que representa, de alguma forma, a compreensão e interpretação do cosmos como evolução. Essa imagem foi de alguma forma preservada no mito cristão, que apresenta o sacrifício de Jesus como continuidade existencial da raça humana.

Outra imagem frequente nos mitos é o da ressurreição. Essa imagem arquetípica de morte de uma divindade para que a humanidade venha à existência representa, no fundo, a compreensão da vida como eterno morrer e ressuscitar das coisas. Esta última imagem será mais frequente e mais nítida em culturas posteriores. No xamanismo, embora não explicitamente, o ritual iniciático compõe a imagem de ressurreição na ideia de esquitejamento do neófito para compor, posteriormente, a imagem de retorno mais poderoso à vida presente.

Osíris, no antigo Egito, é, nesse sentido, um tipo de xamã que é assassinado e esquitejado pelo irmão Set, e ressuscitado, segundo alguns textos, pelas irmãs Isis e Nefti, para alcançar o que seria a existência do outro mundo. Dionísio, na Grécia antiga, passa pelo mesmo tipo de ressurreição, após uma segunda gestação na coxa de seu pai, Zeus, depois da morte de sua mãe Semele e vai representar a manutenção dos instintos humanos diante do racionalismo dos mitos gregos. Prometeu também é exemplo grego dessa questão. Cristo não foge ao sistema arquetípico, uma vez que passa por um tipo de tortura física e tem, segundo o mito, sua ressurreição esplendorosa para a ascensão da alma.

Esse arquétipo remonta a tempos muito antigos, como se viu no poema *Eñuma Elish*. É possível, aliás, que o poema seja uma reinterpretação de imagens pré-históricas da compreensão humana diante da vida e da morte das coisas na natureza. A ideia de que é preciso morrer para retornar mais forte é não apenas recorrente na história da humanidade como fundamental para a mente humana que vive da superação de suas próprias intempéries e suas constantes mortes existências. A árvore que morre e dá lugar a outras mais adaptadas e evoluídas; os pais que precisam morrer, enquanto princípio de potência, para o renascimento ou ressurreição potencial do filho na fase adulta, são exemplos práticos que remontam essas imagens em nível concreto de existência.

Assim, os elementos da natureza vão sendo substituídos por formas humanas. Nessa substituição, os elementos e a natureza propriamente dita passam a ser cosmizadas, recebendo simbologias quase sempre arquitetônicas. A terra, por exemplo, deixa de ser divinizada, como já o fora em culturas mais antigas, para se tornar um local de projeção do que seria a alma, depois do enterro; a água também deixaria de ser divinizada para se tornar um lugar de renascimento como no mito do dilúvio do *Gênesis* e de Gilgamesh ou no próprio ritual do batismo; o céu, por sua vez, para se tornar um local de elevação e comunicação da alma com as divindades como se viu na *Criação de Adão* de Michelângelo e como será analisado em outras manifestações estéticas de mitologias mais antigas.

Artefatos sumérios são também demonstrações da crença na elevação. O monólito que preservou o chamado código de Hamurabi é exemplo disso. Filho de Sinmuballit, sexto rei sumério, Hamurabi teria tido uma experiência de conversação com deus e dele teria recebido as instruções para a escritura do código jurídico que legislaria a população, cuja imagem de um deus antropomórfico indica já uma postura filosófica que sugere lógicas racionalizadas para os homens, como um traço já muito habitual no segundo milênio. Responsável pela fusão de semitas e sumérios, Hamurabi teria reinado pela ordem armada a partir de leis que são facilmente encontradas nas leis semitas posteriores, que também não toleram faltas e não aceitam desculpas por um ato errôneo.



(Museu do Louvre – Paris, França)

Na ponta superior da estela, estaria representada a cena de Hamurabi recebendo as leis do deus, como teria acontecido com Moisés e a divindade judaica. Nada disso é prova, entretanto, para se afirmar quem influenciou quem. Mas uma coisa é certa: a imagem de elevação para conexão com os deuses é bem mais antiga que o judaísmo e que o período de

Hamurabi. Assim, nesse espaço de elevação, o homem teria capacidade de receber de suas divindades a legislação e a benção necessárias para reger a vida prática da sociedade. Com isso, toda barbárie largamente praticada em nome dos deuses por parte dos mais diversos governantes estaria justificada. Esse nível de antropomorfização vai acabar gerando um profundo sentimento de reorganização cósmica, como pode ser observado mais diretamente em outros mitos.

1.2.3 – Gilgamesh e o espaço sacro como reorganização cósmica

A exemplar história judaica do dilúvio, já bastante conhecida do povo sumério, desde o terceiro milênio antes de Cristo, é, sem dúvida, um texto que fundamenta a busca pela reorganização cósmica, que, no mito sumério, surge com a dedicação de um espaço sacralizado para que seja gravada a epopéia de Gilgamesh: o períbolo.

Em meados do século XIX, Austen Henry Layard e um seu amigo e ajudante Rassam, em viagem para Ceilão, ficaram no meio do caminho durante anos, em reconhecimento das colinas assírias, e Nimrud e Nínive foram escavadas e renderam-lhes relíquias extraordinárias como esculturas e tábuas do palácio de Nínive. Mas somente em 1872 foi decifrada a tábua décima primeira, que renderia ao mundo um legado muito significativo: um representante da Sociedade de Arqueologia Bíblica, George Smith, relatou que essa tábua seria uma representação do dilúvio. Apesar de as tábuas serem do século VIII a.C., da biblioteca de Assurbanipal, Smith afirma “tratar-se evidentemente de uma cópia de uma versão muito mais antiga feita em Uruk” (N. K. SANDARS In. *A epopéia de Gilgamesh*, 2001, p. 12.):

As dúvidas quanto à existência de um Gilgamesh histórico não afetam seriamente a nossa fruição da epopéia; mas recentemente os estudiosos conseguiram comprovar, sem sombra de dúvida, que um homem, um rei, chamado Gilgamesh, viveu e reinou em Uruk em alguma época da primeira metade do terceiro milênio. A questão se limita agora a determinar se ele viveu por volta do ano 2700 a.c. ou uns cem anos mais tarde. (idem, p. 27.)

Nesse sentido, não há como precisar a data da história de Gilgamesh, mas é possível perceber que para chegar ao povo assírio no século VIII ela tenha sido muito popular desde muito tempo.

A *Epopéia de Gilgamesh* dever ter sido bastante conhecida no segundo milênio antes de Cristo, pois encontrou-se uma versão da narrativa nos arquivos da capital imperial hitita em Boghazköy, na Anatólia, escrita em acadiano semítico; e foi também traduzida para o hitita indo-europeu e para a língua hurrita. Encontraram-se partes da epopéia em Sultantepe, no sul da Turquia; e um fragmento, pequeno mas

importante, descoberto em Megido, na Palestina, aponta para a existência de uma versão cananéia ou palestina mais moderna, o que sugere a possibilidade de os primeiros autores da Bíblia estarem familiarizados com a história. (idem, p. 15.)

É patente, nessa epopéia, como as duas pontas da humanidade - a civilidade e a naturalidade selvagem - representadas pelos personagens Gilgamesh e Enkidu, seu amigo guardião meio servo, mostram a racionalização humana como um fundamento necessário para não se deixar assolar pelas forças da natureza. Isso é possível perceber já nas primeiras páginas da epopéia.

Não há pai a quem tenha sobrado um filho, pois Gilgamesh os leva todos, até mesmo as crianças; e, no entanto, um rei deveria ser um pastor para seu povo. Sua luxúria não poupa uma só virgem para seu amado; nem a filha do guerreiro nem a mulher do nobre; no entanto, é este o pastor da cidade, sábio, belo e resoluto. (*A epopéia de Gilgamesh*, p. 93.)

Surpreendentemente, é com Enkidu que Gilgamesh aprenderá a civilizar-se em sentido estritamente racional. Surpreendente porque Enkidu é a representação do selvagem que será civilizado pelos encantos da “rameira” (idem, p. 96.). Ao se deixar seduzir pela mulher, ele está se deixando seduzir, na verdade, pelos encantos da civilização, tanto que, depois do ato sexual com a mulher civilizada, ele fica fraco, perde a confiança dos animais com quem antes comia “grama na colina” (idem, p. 94.). Enkidu não tinha nenhum conhecimento do homem racional “Ele era inocente a respeito do homem e nada conhecia do cultivo da terra” (idem, p. 94.). Essa relação com o cultivo tem ligação direta com a questão do domínio da humanidade sobre a natureza.

Na medida em que tem os instintos submetidos, Enkidu é racionalizado. Ele, entretanto, veio ao mundo em função das lamentações do povo para mudar a antiga ordem tirânica imposta por Gilgamesh como ele mesmo diz: “Irei à cidade cujo povo Gilgamesh domina e governa; vou desafiá-lo audazmente para um combate e gritarei por Uruk: ‘Vim para mudar a velha ordem, pois sou o mais forte daqui’” (idem, p. 101.). Depois da batalha, todavia, apesar da derrota de Enkidu, justificativa de sua submissão implícita ao civilizado, eles dois se tornam grandes amigos. Claro! Na civilização.

Nesse sentido, Enkidu tem papel fundamental na vida de Gilgamesh, ele faz o tirano mudar sua atitude diante da vida, não como pretendia, pela força, mas com amizade e inteligência que, aliás, parece ter assumido como sua essência, depois de se tornar civilizado. Representante da natureza selvagem, mas civilizado, Enkidu consegue interpretar os sinais do sonho de Gilgamesh. Enkidu seria um misto de impulso intuitivo e razão.

Enkidu disse: ‘O significado do teu sonho é o seguinte: o pai dos deuses te deu um trono, reinar é o teu destino; a vida eterna não é teu destino. Por isso, não fiques triste, não te atormentes nem te deixes oprimir por causa disso. Ele te deu supremacia sem paralelo sobre o povo, te garante a vitória nas batalhas de onde não escapam fugitivos; o sucesso é teu nas incursões militares e nos implacáveis assaltos por ti empreendidos. Mas não abuses deste poder; sê justo com teus servos no palácio; faze justiça perante Shamash.’ (idem, p. 103.)

Assim, a cada instante, o texto se engrandece com suas relações dialéticas. É Enkidu, em “jornada na floresta”, que pensa inteligentemente o que seu senhor não havia pensado; ele sugere que Gilgamesh peça ajuda de Shamash, deus sol. Observa-se, com isso, que Enkidu sugere o auxílio das forças da natureza para a destruição do primitivo Humbaba, o guardião da floresta, podendo assim ganhar a batalha. Essa dialética mostra que o homem racional precisa das forças da natureza para vencer a primitividade. É dessa forma que Gilgamesh parece vencer tais forças em sua jornada, com a ajuda de sua metade, Enkidu. Nessa medida, o selvagem civilizado tem o papel de servir, subjugadamente sob a égide da fraternidade, a seu senhor.

Deixai que Enkidu vá na frente; ele conhece o caminho que leva à floresta, já viu Humbaba e é experiente na batalha. Deixai que avance primeiro pelos desfiladeiros, que fique alerta e que cuide de si mesmo. Deixai que Enkidu proteja seu amigo e que tome conta de seu companheiro, conduzindo-o em segurança através das armadilhas do percurso. (idem, p. 110.)

A lógica da razão civilizada parece permear o texto. A civilização do selvagem, sob essa óptica, é o cumprimento do propósito da reorganização cósmica: o domínio do mais fraco diante do mais forte, senhor dele a partir de sua derrota. O problema se torna ainda mais grave, quando, sob essa égide da amizade, que aqui pode funcionar como liberdade e igualdade, qualquer coisa é justificada. Pelo amparo e pelo amor, a fraternidade justifica o sacrifício do outro, o mais fraco. Ou seja, depois da vitória de Gilgamesh diante de Humbaba, um dos dois precisa ser morto. A escolha é certa: Enkidu.

O amor deste servo amigo por seu senhor é o moto-contínuo da proteção que oferece ao seu senhor. Mesmo diante de sua sentença de morte, julgamento dos deuses, Enkidu não questiona o porquê de ter sido escolhido para morrer, já que foi Gilgamesh que matou Humbaba. A lógica está no discurso amoroso do herói Gilgamesh. Tudo por ele, tudo para ele. Inclusive a vida de seu amigo Enkidu.

Essa mesma lógica ainda é atual no século XXI. Com ela, pode-se dizer, fetichistamente, que o mais fraco é igual ao mais forte, e a legislação finge que garante isso.

Essa bandeira é a responsável pelo aniquilamento do outro, afinal ele deve se sacrificar para que todos sejam iguais e livres. E, mesmo que não se tenha a liberdade, deve-se ser fraterno para compreender a liberdade do outro.

Essa razão está presente durante todo o texto. Ao se encontrar com Ishtar, Gilgamesh não se deixa seduzir por ela. Isso evidencia o fato de o homem selvagem dever ser seduzido pela civilização, mas não o contrário, ou seja, o herói não podia entregar-se à deusa, pois ela o faria retornar aos instintos considerados primitivos. Gilgamesh, à guisa do Ulisses homérico, muito antes deste, representa a superioridade humana em relação às suas forças instintivas.

Amastes o multicolorido gaio, mas ainda sim desferistes um golpe contra sua asa, quebrando-a; agora, pousado em alguma árvore do bosque, ele chora ‘cápi, cápi, minha asa, minha asa’. Amastes o leão de tremenda força; preparastes para ele sete armadilhas, e mais sete. Amastes o garanhão que era magnífico na batalha, e para ele decretastes o chicote, a espora e a correia; ordenastes que galopasse sete léguas todos os dias e que lhe dessem água suja para beber; e para sua mãe, Silili, impusestes as lamentações. Amastes o pastor do rebanho; dia após dia ele vos preparava um bolo de aveia; e sacrificava cordeiros em vossa homenagem. Vós o golpeastes e o transformastes num lobo (idem, pp. 122-123.)

A semelhança entre essa passagem e a de Circe com Ulisses talvez seja, ao modelo junguiano, uma tentativa do homem, em processo de racionalização, de se afastar das forças inconscientes inerentes a ele, já que estas poderiam subjugar-lo a seus instintos. Fato indesejado por esse homem em evolução, que, ao contrário, busca a cada dia ser mais racional, para afastar de sua realidade as forças da natureza, embora seja completamente duvidoso tal afastamento.

Segundo N. K. Sandars, no prefácio da edição da epopéia aqui utilizada, Gilgamesh, em seu intento de atingir a eternidade, percorre sua jornada para ter uma vida gloriosa na terra, ou seja, ele buscaria a eternidade na terra. Mas depois de tanto tentar, “não há mais nada a fazer a não ser voltar para casa” (*A epopéia de Gilgamesh*, 2001, p. 62.).

Isso evidencia não apenas a concordância com a sua condição humana, a mortalidade, mas apresenta a questão do amadurecimento de Gilgamesh em sua profunda realidade racional. Ao não conseguir a eternidade, ele, além de sua condição, aceita também o fato de sua casa-pátria conter a medida da razão, onde as forças da natureza seriam lembradas pelo “períbolo” (idem, p. 161.), espaço entre as muralhas e as edificações.

Nesse viés, o herói não estaria contente com sua condição, mas fez dela sua primazia de sobrevivência; ou melhor, ao substituir, relativamente, suas instintividades pela racionalidade, Gilgamesh teria conseguido cumprir tudo que queria, desde a visita a

Utnapishtim – o relator da história do dilúvio – à eternidade. Esta, por sua vez, teria se dado ao gravar “na pedra toda sua história” (idem, p. 161.). Parece mesmo que Gilgamesh não conseguiu sua eternidade em fato, mas a teria conseguido conforme a racionalidade humana encantada, pela palavra-discurso. Ou seja, na palavra, toda realidade pode ser fundada, realizada e eternizada enquanto história e recepção da história. Seria nesse espaço, sacralizado pela epopéia de Gilgamesh, que a esfera social se reorganizaria em uma medida mais racionalizada.

Para finalizar esta parte, deve-se fazer uma pergunta: por que Utnapishtim, uma espécie de Noé sumério, antes de Noé, teria sido o único homem a conseguir a vida eterna segundo o mito?

Após ter passado pela viagem marítima, em função do aviso do deus Ea de que os deuses em conselho resolveram exterminar a raça humana, Utnapishtim parece ter se transformado severamente para merecer a eternidade. A barca, nesse caso, metaforiza uma espécie de templo, em que se entra e recebe a purificação. A barca funcionaria como a arca de Noé.

O alvoroço dos humanos é intolerável, e o sono já não é mais possível por causa da balbúrdia. Os deuses então concordaram em exterminar a raça humana. (...) põe abaixo tua casa e constrói um barco. Abandona tuas posses e busca tua vida preservar; despreza os bens materiais e busca tua alma salvar. (idem, p. 150.)

Utnapishtim parece ter atingido a eternidade por ter cumprido as sugestões de Ea. Ele parece ser uma propaganda política do anti-materialismo. Quer dizer, uma passagem educativa ensinando o povo a não ser ambicioso. Com a finalidade de manter o sistema político-econômico vigente, buscando a abdicação da massa de uma vida de prazeres e luxo.

É Gilgamesh, no entanto, que se racionalizaria em definitivo. Depois de todas as aventuras, ele volta, segundo o texto, para casa como conhecedor empírico do mundo e das coisas. Discurso burguês utilizado para manter o domínio diante do povo, já que o aventureiro teria passado por todos os riscos e poderia, agora, impor algumas condições. Mas com uma diferença crucial, agora ele, não mais tirano, conseguiria, não pela força, mas pela razão, governar seu povo. E nessa mesma lógica suas condições são impostas. Assim, negando seguir a eternidade nessas condições, Gilgamesh representa a confirmação da vida presente, embora mais racionalizada e reorganizada.

Com uma visão mais ajustada, é possível observar que a racionalidade habita os discursos mítico-religiosos de povos muito antigos e distintos. Percebe-se, dessa forma, que a

razão é fruto de uma humanidade evolutiva rumo a uma socialização cada vez mais politizada e hierarquizada, em que todos devem respeito à figura do líder, que, por sua vez, em tempos não remotos, era visto como descendente de uma divindade; por isso mesmo um ser abençoado, que devia guiar seu povo pelo caminho que lhe melhor parecesse.

Depois da ordem mítica, o homem moderno deu luz a uma era não menos encantada, sob uma estética de superfície que quer fazer parecer democrático o sistema de manipulação, enquanto na estrutura profunda das relações humanas, observa-se uma política de dominação da grande massa. Tudo, agora, é permitido pelo discurso da igualdade e da liberdade, com a fraterna compreensão é claro! Mitos atualizados em uma versão jurídica moderna, difundida em meios cotidianos, com uma estética mais tecnicista, já livre da aura divinizante. É nessa perspectiva que a história gravada no períbolo passaria a fundar o espaço arquitetônico sacro como modelo de reorganização do cosmos.

1.3 – O ANTIGO EGITO

1.3.1 – A antropomorfização em evolução

No antigo Egito, é possível observar algumas divindades que também representam as forças da natureza e outras que, sucumbidas à razão humana, dão espaço a divindades mais antropomórficas. Um texto fundamental para analisar tal processo é “A contenda entre Hórus e Set”.

[...] encontra-se em *codex unicus* no *recto* do Papiro Chester Beatty I (coleção privada, Londres). Datado do reinado de Ramessés V, da vigésima dinastia, mostra uma caligrafia muito clara e precisa em suas 16 páginas. Gardiner (1931: 12) e Spiegel (1937: 115) julgam que o texto constitui uma adaptação na língua neogípcia de um original do Reino Médio (ARAÚJO, 2000, p. 153.)

Ramessés³ V foi datado em aproximadamente 1147-1143 a.C., e o Reino Médio entre 2055-1650 a.C.. Esse texto faz parte, entretanto, do ciclo textual que trata de Osíris, desde o Reino Antigo 2686-2181. A contenda é exatamente a disputa de Set, assassino e irmão de Osíris, com Hórus, filho da vítima e sobrinho do assassino. A história gira em torno do julgamento feito pelo tribunal divino que decide de quem é o direito de assumir a coroa do falecido rei. Aparentemente a olhos desavisados, o texto parece ser um mito totalmente desprovido de racionalidade.

Inicialmente, a função de rei é dada a Hórus - “A justiça tem de prevalecer sobre a força” - diz *SHU*, filho de Rá, um dos participantes do tribunal (idem, p. 154.), sentença que é questionada logo em seguida pelo “Senhor de Tudo” – mesmo que Rá, Atum, ou *Pa-Rá-Hor-akhti*, que representa o sol e a luz, colocado no texto como presidente do tribunal. Essa divindade presidiria o tribunal justamente por ser uma divindade originária criadora, na crença comum do Egito, cujo nome faz alusão à raiz, à origem, em que se abrigam “as idéias de ‘nada’ e ‘tudo’, ‘o que não é’ e ‘o que é’” (idem, 380). Quer dizer, tudo que “é” ou “não é” acontece por sua força, ele seria a totalidade indiferenciável de tudo para a antiga cultura egípcia, o que a tudo dá significado.

O “Senhor de Tudo” diz a Hórus: “tens o corpo fraco e esta carga é muito pesada para ti, criança de mau hálito” (idem, p. 157.); esta passagem deixa clara, de antemão, a disputa que Ísis, esposa e irmã de Osíris, com quem teve seu filho Hórus, travaria, muito astuciosamente, com a força mítica de Rá. Como seu filho é um infante fragilizado na

³ Apesar de a forma mais frequentemente conhecida ser Ramsés, será seguida a forma traduzida por Araújo “Ramessés”, já que é a tradução mais utilizada neste trabalho em relação a esse assunto.

narrativa, Ísis, defenderia seus direitos contra essa força poderosa que é Rá, que deseja um julgamento que privilegiasse a força. Nesse viés, observa-se que a disputa estaria travada, no fundo, entre a astúcia e a força. Entretanto, uma astúcia não meritocrática, mas baseada ainda na hereditariedade. Possivelmente, nesse sentido, essa narrativa tenha funcionado como um texto também pedagógico, pela força da crença, em várias épocas.

Para manter sua hereditariedade, Hórus precisa combater seu tio Set, que o desafia várias vezes. Naturalmente, o herdeiro não poderia vencer o assassino de seu pai pela força. Set é muito forte e sua força é mencionada a todo momento. Resta a Hórus a astúcia que lhe é emprestada por sua mãe. Ao irem para a “ilha do Meio” por ordem de Atum, a pedido de Set, a fim de que Ísis não fique presente enquanto ocorre o julgamento, Ísis se metamorfoseia em formosa moça para convencer o senhor da barca que a leve a essa ilha, oferecendo-lhe um anel de ouro. Chegando lá, ela se transforma em uma moça de belo corpo e conversa com Set:

Ísis a Set – Ah, deixa-me dizer-te, meu grão senhor! Fui mulher de um pastor e dei-lhe um filho. Meu marido, (porém), morreu e o menino por sua vez foi atrás do gado de seu pai. Mas então chegou um estranho, sentou-se em meu estábulo e disse assim a meu filho: “Vou surrar-te, tomar o gado de teu pai e expulsar-te!” Foi assim que lhe falou. Agora desejo convencer-te a defender (meu filho).

Set a Ísis – Deve-se, (com efeito), dar o gado a um estranho enquanto o filho do pai está (presente)?

Ísis a Set – Chora por ti mesmo! Disseste por tua própria boca! Tua própria opinião te julgou! Que mais queres?

(idem, p. 161.)

Pelo poder do discurso, Ísis faz Set se contradizer entre ato e palavra, mostrando a justiça e a injustiça. Essa passagem, bastante significativa, mostra racionalidade e frieza por parte de Ísis. Ao confundir Set com suas palavras, ela extrai de seu irmão o significado de justiça, que, provavelmente, definiria o veredicto favorável a ela, se não fosse o desejo de Atum em dar vitória a Set.

Tudo seria resolvido na ilha. A ilha, aqui, é o isolamento mitológico do mundo primitivo, em que a astúcia prevalece sobre a força mítica da natureza. Mesmo com poderes por todos os lados, ganharia quem tivesse mais astúcia, sinônimo, neste contexto, de inteligência. Esta inteligência faria prever os acontecimentos; fato muito comum, por exemplo, na obra homérica. Set propõe uma trégua a seu sobrinho, chamando-o para dormir com ele em sua cama. A referência ao homossexualismo pensada por Set, para depor contra Hórus, é invertida por Ísis ao antecipar a lógica jurídica do tribunal, que condenaria Hórus por ter ele sido tratado como mulher.

Ísis corta o braço de seu filho, contaminado de espermatozóide, e procura conhecer o que come Set. Seu conhecimento se torna fundamental para resolver o problema: ela descobre que seu irmão come alface todo dia pela manhã. Desse conhecimento ela tira sua vantagem: põe o espermatozóide de seu filho na alface para Set comer e engravidar. Sua atitude pensada e refletida além de prever matematicamente a reação do tribunal, inverte a cilada de Set. Diante do tribunal, os espermatozóides do infante respondem de dentro do corpo de Set ao chamado externo, e o assassino de Osíris teria perdido a contenda em definitivo.

Com a sentença favorável a Hórus pelo “Senhor de Tudo”, Set é convocado a viver com Rá, como seu filho (idem, p. 171.). Essa referência mostra a junção das potências míticas que foram subjugadas pelo pensamento racional. A força de Set, mitologicamente conhecida, transforma-se em som; o medo, agora, teria se tornado recordação das forças da natureza. “Ele (Set) troará no céu e será temido” (idem, p. 171.), isso mostra que Set, depois de derrotado, passaria a habitar a origem de tudo, onde só lá poderia ter significado, e, para não ser legado a não-existência, ele teria sido transformado em algo que lembraria sua força: o som troado.

Com o corpo desmembrado pelo irmão, Osíris teria tido seu legítimo herdeiro, Hórus, como faz parecer o texto, para governar o Egito. Tal discurso acabaria por justificar o ciclo do direito co-sanguíneo em um modelo racionalizado. Tal restrição do direito é reforçada pela imagem do esposamento entre irmão e irmã: Osíris e Ísis. Essa imagem, ao que parece, tenta fundamentar não apenas o poder, como notoriamente se pode dizer, mas desvela, sobremaneira, a evolução do espírito humano, na medida em que a tradição, além de mostrar submetendo a força à astúcia, atesta a Hórus a imagem mista de homem e animal. Nesse sentido, Hórus seria um deus que sofreu, considerando outras divindades mais antigas, relativa antropomorfização estética, cuja cabeça de falcão é sustentada por um corpo humano.



(Hórus e Amon em relevo na Tumba de Ramessés IV – Luxor, Egito)

Ao lado esquerdo do observador, Hórus é representado com um anel solar logo acima da cabeça de falcão. Essa simbologia atestaria a benção e a concessão de Rá, divindade suprema na crença predominante do antigo Egito, a Hórus, alegorizando o poder divino em sua mão, para governar o Egito, depois da contenda com seu tio Set. Essa imagem da iluminação sobre a cabeça da divindade também aparecerá associada a alguns faraós em vida, como representação da conquistada benção de Rá, ou depois da morte, para simbolizar a eternização ao lado do deus solar, mantendo o ciclo da vida no Egito.

A maioria dessas associações foi encontrada em templos tumulares. Entretanto, o templo em si teria um papel indispensável nesse processo de ascensão luminosa, determinada por sua forma estética que simboliza a descida ao subterrâneo (*katábasis*), seguida da saída da escuridão para as luzes na imagem de ascensão (*anábasis*).

1.3.2 – O trabalho nas pirâmides

No mundo egípcio antigo, em referência aos costumes religiosos, um dos símbolos que garantiriam o ciclo da vida e da existência era a Pirâmide. Nela, a começar pela forma mimética de montanha, para ligar a vida terrestre à vida celestial, o faraó era sepultado com o intuito de transpor a vida presente à vida divina ao lado dos deuses, a fim de manter o ciclo da vida presente de todo Egito. Nesse sentido, os traços arquitetônicos e as formas estruturais guardam significados bastante reveladores em relação ao sistema de crença desenvolvido pelos egípcios.

No Egito, as pirâmides proporcionavam a segurança e a força de todo povo. O faraó, visto como uma espécie de divindade, deveria ser preservado para a eternidade, para que a eternidade cíclica da terra também fosse preservada. Assim, a durabilidade das pirâmides se tornou ponto fundamental na crença, além de nítida monumentalidade. Ou seja, além de representar a grandeza do antigo Egito, a pirâmide representaria também a possibilidade de ascensão para a eternidade. A crença na imortalidade e na divindade do faraó teria sido fundamental para que todo o trabalho fosse feito não à base do mais puro açoite, mas na fé em uma vida farta, garantida pela eternidade da divindade faraônica. O faraó deveria ser preservado para que fosse preservada também a vida terrestre. A respeito disso Gombrich afirma:

Falam-nos de uma terra que estava tão perfeitamente organizada que foi capaz de empilhar esses gigantescos morros tumulares durante a vida de um único monarca, e

falam-nos de reis que eram tão ricos e poderosos que puderam forçar milhares e milhares de trabalhadores ou escravos a labutar para ele, ano após ano, a cortar pedras nas canteiras, a arrastá-las ao local da construção e a deslocá-las com recursos sumamente primitivos até o túmulo ficar pronto para receber o faraó. Nenhum monarca e nenhum povo teria suportado semelhante gasto e passado por tantas dificuldades se se tratasse da criação de um mero monumento. (GOMBRICH, 1999, p. 55).

Desse fragmento acima, dois aspectos são importantes: primeiro a ironia do autor em se referir ao trabalho forçado de escravos; segundo a referência à construção de um monumento tumular. Em relação ao primeiro, não se acredita, hoje, que tenha havido trabalho escravo, como aquele que o homem moderno conheceu no Ocidente. A esse respeito atesta um dos principais egiptólogos do mundo, Christian Jacq (2007, pp. 89-90):

Em primeiro lugar, devemos pôr de lado o estúpido fantasma de milhares de escravos esmagados pelo suor, as costas rasgadas pelas chicotadas, subindo pedra a pedra os terrenos dirigidos por contramestres sádicos. Infelizmente, essas imagens grotescas e lamentáveis ainda são veiculadas por muitas obras. Quem conhecer as pirâmides da época em que viveram os seus construtores, sabe que foram edificadas por geniais mestres-de-obra, pedreiros, geômetras e especialistas em levantamento, senhores de uma competência dificilmente igualada. Construir uma pirâmide não era um feito para escravos e oprimidos. A perfeição da obra realizada exclui o trabalho servil maquinal. Não esqueçamos que o bondoso rei Snefru, que mandara erigir três pirâmides, nunca foi considerado um tirano.

Acredita-se que tenha sido muito mais um princípio compartilhado de crenças que propriamente uma pura dominação pela força física. Isto é, se não houvesse uma comunhão de crença entre faraó e trabalhadores, mesmo que por uma estrutura mítica aterrorizadora, não seriam possíveis feitos tão grandiosos como as pirâmides. Nenhum trabalho puramente forçado teria sido capaz de erguer tamanhos monumentos. No mundo ocidental moderno, a tentativa dos europeus em catequizar os índios e os negros, antes de lhes atestarem a ausência de alma, pretendeu tornar o trabalho mais eficiente, já que, se acreditassem, negros e índios trabalhariam em prol de Deus e não dos homens brancos, tornando suas obras mais grandiosas e monumentais. Essa comunhão, no Egito, teria tornado possível a concretização das pirâmides que, além de símbolos religiosos, representavam o poder econômico que geraria e garantiria seu fortalecimento.

O segundo aspecto, referente à construção de um monumento tumular, merece um pouco mais de cuidado como se tentará discutir no próximo tópico.

1.3.3 – Pirâmide: um espaço tumular

A construção dos túmulos foi fundamental para se compreender o sistema religioso do antigo Egito. A pirâmide é, no fundo, um espaço tumular, feito para abrigar o rei. A figura do rei representa a proximidade, na vida presente, com os deuses. Acreditava-se que, com a morte do faraó, todo ciclo da vida e da eternidade poderia ser restabelecido ou abalado.

Segundo a egiptóloga Edda Bresciani (2001, p. 413), a morte para os egípcios antigos era como uma passagem para a vida verdadeira, superando a morte individual na vida do outro lado: “così, pur continuando a considerarla un ‘nemico’, veniva sconfitta per mezzo della fede nella continuazione della vita terrestre”. Observa-se que ao posicionar a morte como uma espécie de inimiga dos egípcios, a egiptóloga afirma, indiretamente, que a vida após a morte, para essa civilização, é ponto culminante em sua religiosidade. Assim, ao infligir a própria morte, os egípcios acabaram fundamentando um princípio, para eles, verdadeiro de vida. Nesse sentido, aquilo que seria a parte não corpórea, a alma, ressuscitaria para uma vida sem a fragilidade corpórea.

No entanto, por que, na maioria dos rituais fúnebres, a intenção de preservar o corpo físico se torna ponto chave, tanto que os encantamentos para a ressurreição incluem o pedido de eternização também do corpo? No *Livro dos mortos*, um dos deuses mais recorrentes é Osíris, já que seria uma divindade ctônica que determinaria o ciclo de eternidade da vida, passando pelo subterrâneo, símbolo da morte, e a subida para a luz, ao lado de Rá, símbolo da ressurreição. No capítulo CLIV, que tem por título “Para que o Corpo não pereça” (*Livro dos mortos*, 2005, p. 193), o apelo é explicitamente dirigido ao deus Osíris, a fim de orar pela preservação corpórea:

Oh Osíris, meu Pai divino, salve! Eis que chego diante de ti para embalsamar teus membros! Faz embalsamar os meus, para que eu não pereça, e para que chegue a ser semelhante ao deus Khepra. Senhor das Metamorfozes, que ignora a putrefação. Concede-me, oh! Osíris, uma Forma que seja semelhante à deste deus. (...) Torname estável e imutável, oh! Senhor dos Ataúdes! E faz que eu penetre na Região da Duração Ilimitada posto que isto te foi concedido (...) Possa eu, depois da morte, ignorar a putrefação, este destino comum a todos os animais e a todas as feras que se arrastam criadas por diferentes deusas! Pois quando, depois da morte, a Alma empreende seu vôo, o cadáver se liquefaz, seus ossos se desarticulam e se dissolvem e a carne impregnada de mau cheiro apodrece, os membros caem aos pedaços e tudo se transforma em um líquido nauseabundo.

A oração se inicia com um pedido, daquele que seria o morto a Osíris, de preservação do corpo, já que, na troca, o morto teria embalsamado os membros da divindade. O pedido posterior é o da semelhança com o deus Khepra, que é a divindade representada no Reino

Antigo por um escaravelho; ele é símbolo da metamorfose. Ele é o Deus “criador, também Kheper (ou Khépri), cujo nome significa literalmente o que veio à existência (por si mesmo)” (ARAÚJO, 2000, p. 402). O desejo de semelhança, obviamente, não é a de escaravelho, mas a da criação, ou melhor, da recriação, da ressurreição. Visto que o corpo é mutável e instável, o desejo do homem egípcio seria exatamente o da superação de tais fragilidades, para uma vida mais equilibrada e imutável, superando a putrefação do cadáver.

A ligação com Osíris está nítida na passagem em que o morto descreve como consequência do vôo ou desprendimento da alma a desarticulação dos ossos que provoca a queda desmembrante das partes do corpo. Os cadáveres, em putrefação, são realmente desmembrados e desarticulados com o tempo. Nesse sentido, o rito a Osíris impingiria ao cadáver seu remembramento, já que a divindade subterrânea e ao mesmo tempo celestial teria tido seu corpo reunido e ressuscitado, segundo os textos fundamentais, por suas duas irmãs, Ísis e Neftis⁴, e subido para o lado de Rá, no mundo celestial.

Esse desejo de ressurreição significa mais que o medo da morte, significa o medo da escuridão, das trevas, como algo assolador. No fundo, a imagem do despedaçamento corpóreo a partir da putrefação do cadáver no subterrâneo úmido da terra teria causado o desespero humano diante do fim da vida. Se houvesse outro tipo de imagem para o final da existência, seria com certeza mais confortante ao espírito humano lidar com a morte. O *Livro dos mortos*, por sua vez, tem como título original egípcio “*Libro dell’uscire allá luce*”⁵, cio è tornare sulla terra a rivedere la luce del sole: desiderio che rispecchia il fondamentale timore del buio dell’aldilà” (BRESCIANI, 2001, p. 417).



(Museu Egípcio – Turim, Itália)

⁴ Em alguns textos Neftis não surge como irmã de Ísis e Osiris.

⁵ Tradução de Bresciani direto do original egípcio.

O exemplar dos *Livros dos mortos*, exposto no museu egípcio de Turim, mostra, ao lado esquerdo do observador, duas pessoas exaltando a divindade basilar da ressurreição. O cajado e o chicote, em suas mãos, fazem reconhecer a figura do deus; instrumentos próprios do deus Andjeti, do Delta Central, que é identificado como divindade pastoril. Osíris, identificado, por sua vez, com tal divindade, é associado à imagem daquele que doma, que pacifica o reino, como faziam os chefes tribais ao tratarem, eles próprios, dos escravos. Também divindade da fertilidade, que é associada ao cultivo. Osíris, nessa medida, é também associado àquele que organiza o reino, daí sua imagem sempre associada ao cajado e ao chicote. Além de domar o reino, ele também teria poderes sobre o governo da vida e da morte. O cajado o sustentaria em sua jornada, como com os pastores, e o chicote representa o poder de dominação. Todos esses textos dentro dos complexos funerários tem a função de reforçar o sistema ritual que preveria a passagem para o que seria a outra vida.

A ressurreição de Cristo, segundo os textos básicos, também apresentam uma forte relação de preservação do corpo. Os textos sugerem que Cristo, no terceiro dia, teria recebido a graça da ressurreição. Mas cabe lembrar que não se trata, segundo o mito, de uma ressurreição do que seria a alma apenas, mas principalmente do corpo. Cristo teria tido seu corpo preservado da putrefação. Esse é apresentado como um dos maiores feitos milagrosos daquele que seria o filho de *Yahweh*. Com o seu desaparecimento corpóreo, a primeira suspeita seria a de que o cadáver teria sido roubado, mas, logo em seguida, ele teria reaparecido, segundo os evangelhos, à Maria Madalena e a outras mulheres para anunciar a sua ressurreição.

A cena de Tomé é fundamental para se compreender a retórica fundamental da crença: acreditar sem ver é uma benção. Ressuscitado como sempre desejou um faraó desolado com seu fim, Cristo teria retornado da morte e se mostrado em carne e osso a seus apóstolos. Tomé, nesse sentido, seria o elemento chave para reforçar a crença daquele que jamais o veria, já que ele só teria acreditado vendo e tocando. A estrutura profunda do mito seria um reforço da fé na vida eterna, sem que se pudesse ter qualquer prova disso como o teria tido Tomé.

Mas ainda em uma esfera menos popular, o antigo Egito difundiu a crença da ressurreição de cidadãos e, sobretudo, dos faraós e de integrantes da alta casta, diferentemente do mito cristão, que apresentou a possibilidade de todos alcançarem a vida eterna, incluindo os próprios escravos.

1.3.4 – Osíris: morte e ressurreição xamânicas

O subterrâneo foi muitas vezes associado a um tipo de existência obscura depois da morte. Para culturas xamânicas, por exemplo, seria onde os espíritos ancestrais habitariam; no antigo Egito, seria um local de passagem para quem soubesse os encantamentos adequados para subir ao mundo celestial; o Hades, na Grécia, guardaria a *ψυχή* (psique) dos mortos; ou ainda na era cristã, o Inferno para os não redimidos. É natural que a humanidade tenha associado a ideia de existência obscura pós-morte ao subterrâneo. Afinal, a prática da inumação parece ser bem mais antiga do que se pensa, e, com ela, a imagem da escuridão. Descobertas arqueológicas e estudos de datação constataram que o *culto* aos mortos já era praticado desde o Neolítico. Mas que o homem já praticava a inumação desde aproximadamente 70.000 a.C. (BOSI, 2002, pp. 13-14.).

Portanto, o culto a Osíris representa uma postura psíquica muito avançada dos egípcios em superar a imagem do desmembramento corpóreo associado à imagem da vida obscura nas trevas do subterrâneo, onde o corpo seria um tipo de oferenda às forças ctônicas da natureza. Osíris funciona, nessa medida, como aquele que possibilitaria a passagem do subterrâneo desmembrador à luz solar, ao lado de Rá.

A luz seria, nesse sentido, fruto de um ideal muito antigo de esclarecimento diante da existência. Por isso, o *Livro dos mortos* indicaria, como sugere o título original, a saída do breu à luz. É provável que tenha perdido o título original pelo peso de ideologias posteriores, que viram, nesse sistema, uma pura fantasia. No cristianismo, por exemplo, qualquer menção à luz que não seja alusão a *Yahweh* é sinônimo de mentira e extravagância.

Portanto, é na preservação do corpo, segundo o entendimento sistêmico do antigo Egito, que o mito fundamenta a eternidade. Esta seria entendida como um eterno retorno da vida cíclica: dia-noite-dia, em torno da vida presente. De tal maneira, pode-se perceber que essa compreensão circunda-se na ideia de durabilidade da matéria. Tanto que os templos precisariam ter durabilidade material. Não seria, desse modo, suficiente a recordação mental. A durabilidade do material seria associada à garantia psíquica da eternidade do que seria a alma.

Assim, a busca pela preservação do corpo, contra seu desmembramento pútrido e fétido depois da morte, tornou-se uma resposta psíquica para a associação da eternização da alma. Considerando o modelo mítico básico de ressurreição da crença do antigo Egito, Osíris garantiria a ressurreição do defunto e também sua eternidade, pelo seu remembramento a

partir de sua própria imagem de ressurreição. No julgamento, é como se o morto se transformasse, ele próprio, em Osíris (ARAÚJO, 2000, p. 412). No caso do faraó, além da eternidade, todo equilíbrio e renovação da vida presente da civilização egípcia estariam garantidos.

O rattrappito,
 o rattrappito che dormi, o rattrappito, in questo luogo che non conosci, conosco!
 Vedi dunque: ti ho trovato sul fianco, tu del tutto inerte!
 Sorella mia, dice Isi a Nefti, è il nostro fratello!
 Vieni, che gli solleviamo la testa! Vieni, che raduniamo le sue ossa!
 Vieni, che rimettiamo in ordine le parti del suo corpo! Vieni che gli facciamo una diga!
 Non resti egli inerte sotto la nostra guardia!
 Scola via, liquido che viene da questo defunto! Riempi i canali, forma i nomi dei fiumi!
 O Osiri, vivi, o Osiri!

(BRESCIANI, 2001, p. 462)

Como se observa na versão acima, Osíris seria ressuscitado por suas duas irmãs: Ísis e Neftis. Ambas reúnem os ossos e recuperam as partes decapitadas do corpo para reavivá-lo. Depois do encantamento das irmãs, Osíris passaria a habitar o além, eternizado no mundo celestial. No entanto, ele, por ter ressuscitado da morte corporal, segundo o mito básico, tornou-se a alegoria da manutenção corporal dos mortos e suas respectivas ressurreições. Sua influência está sempre ligada à perfeição do governo entre as duas terras, cujo “Senhor de Tudo”, Rá, seguiria seus desejos fundamentais:

Ra si leva secondo Il suo desiderio,
 per vedere la sua perfezione sulla terra
 ed anche tramonta in vita
 pervederlo nelle trasformazioni ce conosce in Nut (la volta celeste).

(Idem, p. 217)

Do outro mundo, Osíris teria o poder de manter a perfeita harmonia sobre a terra. O faraó, nesse sentido, ao modelo de Osíris, daria à vida presente de seus súditos a garantia de retorno cíclico da vida. Nut, deusa celestial, mãe de Osíris, representa também o movimento cíclico da vida e da morte, na imagem da passagem do dia e da noite. Osíris teria, como herdeiro central, adquirido a capacidade de transpassar pela noite e renovar a vida diariamente.

Herdeiro de Geb na realeza das Duas Terras,
 este viu sua perfeição e deu-lhe (a realeza)
 para levar as terras à felicidade.

(...)

Como Rá (quando) se levanta no horizonte,
 Jorra luz sobre as trevas,
 E inunda as Duas Terras como o disco solar no amanhecer.

(ARAÚJO, 2000, pp. 341-342)

Herdeiro de Geb, divindade terrestre, Osíris é esquartejado na terra, para assumir outra existência. O xamã egípcio passaria por um ritual de *katábasis* para assumir os poderes necessários e enfrentar problemas incomuns da existência da vida presente. Esse protótipo de xamã seria responsável em manter a vida presente próxima ao modelo de equilíbrio do mundo celestial de Rá. A imagem do esquartejamento seguido de ressurreição, muito comum na cultura xamânica, simboliza o renascimento para uma vida plena de poderes. Com tais poderes, o xamã seria capaz de ser causa fundamental do melhoramento da vida e da garantia do ciclo da vida, como ocorre com o modelo básico do Egito.

Caso semelhante pode ser observado no mito cristão. Jesus teria sofrido uma espécie de *katábasis* ainda mais significativa: apresentado como divindade, ele teria descido do céu para habitar o plano terrestre, colocado como inferior. Essa descida, bastante significativa para representar a ideia de dedicação, sacrifício e, posteriormente, de merecimento, demonstra sua passagem em um plano ífero, cheio de tortura e dor, que teria como fim sua morte em uma montanha, depois ter tido seu cadáver jogado em uma alegoria de subterrâneo; princípio que justificaria a elevação definitiva para o plano superior. Como no mundo egípcio, a era cristã desenvolveu uma imagem de elevação de planos, a partir de imagens arquetípicas do espírito humano, como se pôde observar nos fundamentos xamânicos e no mito de Osíris.

O faraó, à imagem do xamã, seria a união entre o divino e o humano. Essa união seria garantida psiquicamente, em nível arquitetônico, pela pirâmide – lugar grandioso que guarda o corpo do faraó, a fim de concretizar o que seria sua condução à eternidade, para que ele pudesse garantir o equilíbrio da terra. É, sob essa perspectiva, que a pirâmide, uma montanha artificial como afirma Gombrich (1999, p. 55), ligaria as relações subterrâneas e terrestres às celestiais. A forma montanhosa da pirâmide aproximaria a terra dos deuses.

1.3.5 – Espaço arquitetônico e simbologia

A posição geográfica em que se encontram as moradas dos deuses e a morada dos reis reforça o princípio da representação cíclica da vida no antigo Egito. A morada dos reis está ao ocidente do Nilo, a dos deuses ao oriente, como bem observa Romes (1994, p. 14). A casa dos reis é fundada pela direção final do deus Rá, ou seja, o fluxo do sol oriente-ocidente segue da casa dos deuses para a casa dos reis. Os reis representariam, portanto, a personificação das

bênçãos. A conservação do templo, nesse viés, garantiria o retorno cíclico do sol por toda eternidade.

Esse princípio se torna ainda mais evidente ao observar a localização da cidade de Amarna, nome atual da antiga capital construída por Akhenaton, para a adoração da divindade solar: Rá. A posição da cidade ao oriente do Nilo evidencia bastante bem a intenção em simbolizar a divindade solar em sua forma elementar e presentificada na cidade. Mais ainda, é possível que Akhenaton tenha sugerido que ele próprio fosse a encarnação de Rá, já que seu túmulo foi construído a leste da cidade, representando assim ele próprio como sol a nascer para a cidade. Sua tentativa de tornar monoteísta a religiosidade egípcia foi antes uma tentativa frustrada de se tornar também um absolutista religioso, negando, assim, qualquer possibilidade sacerdotal, sobretudo de Amon, diante do poder do Estado, segundo ele quis concretizar.

O egiptólogo Arthur Weigall, porém traçou um retrato idílico de Akhenaton: “Ele nos expôs há três mil anos o exemplo do que devia ser um esposo, um pai, um bom homem, do que devia sentir um poeta, ensinar um pregador, perseguir um artista, acreditar um sábio e pensar um filósofo” (...) Reagindo contra esta análise, outros egiptólogos pensaram se Akhenaton não sofrera de uma anormalidade física. Escreve Alexandre Moret: “Era um adolescente de estatura mediana, ossadura frágil, formas arredondadas efeminadas. Os escultores do tempo reproduziram fielmente o corpo andrógino cujos seios proeminentes, as ancas muito largas, as coxas muito redondas, têm um aspecto equivoco e doentio” (...) O grande Mariette considerava Akhenaton um prisioneiro castrado trazido da Núbia pelas tropas egípcias. Lefébure perguntava-se se ele não seria uma mulher vestida de homem. (JACQ, 2007, pp. 205-206)

Apesar de tanta especulação, não se pode negar que o herege rei tentou estabelecer uma revolução religiosa no antigo Egito. As descrições a respeito de sua aparência podem ser observadas na estátua de 3.96 metros, da 18ª Dinastia, de aproximadamente 1350 a.C., assim como em outras diversas manifestações. Mesmo que ele não tenha sido um prisioneiro castrado ou uma mulher vestida de homem como indicam tais historiadores, ou ainda que ele não fosse assim, os traços das esculturas indicam que ele pode ter tido traços físicos ou psíquicos afeminados para a época, ou ainda que ele tenha sido visto desta forma; exatamente por sua postura filosófica.

É possível ainda que o rei andrógino, como foi chamado, talvez tenha, simplesmente, ordenado aos escultores produzirem a junção do masculino e do feminino como representação de seu poder criador. “A bacia é alargada de modo a evocar a fecundidade: o faraó é ao mesmo tempo pai e mãe dos seres” (idem, p. 209), como se pode observar no hino a Rá: “Fizeste crescer a semente nas mulheres,/ criaste o sêmen em todo o homem./ Sustentas com

vida o filho no ventre de sua mãe, tu o acalmas para que não chores” (ARAÚJO, 2000, p. 334), pretendendo, com isso, indicar sua co-substancialidade.



(Estátua de Akhenaton – museu do Cairo, Egito)

Provavelmente, sua revolução teve a intenção de tirar dos sacerdotes de Amon o poder, atribuindo a si o poder digno daquele que recebe a coroa, o poder digno de ser aquele que criaria os seres e lhes daria a vida eterna em direção à luz solar. Ele representaria, portanto, o movimento de *anábasis*. A nova religiosidade parece reunir, nele, os poderes mais vivazes das divindades anteriores: o chicote e o cajado em sua mão demonstram essa questão, deixando de ser uma divindade representativa dos deuses na terra, mas sendo ele a divindade única, como aparece em seu hino: “És único, resplandecente em tua forma de Aton vivente” (ARAÚJO, 2000, p. 334). A expressão “na forma de Aton vivente” confirma bem a teoria de que ele possivelmente se enxergasse como o próprio deus solar carnalizado.

Essa imagem, bastante semelhante à de Cristo, é reforçada com a idéia de que do pai surge o filho. Este, por sua vez, seria a revelação do próprio pai aos homens. Ou seja, é como se pelo filho o pai se apresentasse, como uma unidade. Essa relação muito comum ao cristianismo, em que o pai e o filho são unos com o Espírito Santo, indica um sistema revolucionário que demonstra um tipo de onipotência, embora mais antigo que o sistema cristão mítico. Isso talvez indique também um avanço psicológico da interpretação humana diante da hereditariedade genética do pai para o filho. É como se o pai fosse eternizado naquilo que continua no filho, como uma leitura antropológica de continuidade pacífica e biológica da espécie; uma variação mítica da ideia mítica de destronamento do pai pelo filho.

1.3.6 – Pirâmide – *katábasis* e *anábasis*

Anterior a essa revolução de Akhenaton, entretanto, sob o morro artificial, o faraó se tornaria uma totalidade diante de sua representativa divinização. Seu sepultamento no interior subterrâneo não seria apenas uma questão de defesa contra os arrombadores de tumbas. Já no Reino Antigo, os faraós sepultados nas câmeras subterrâneas abaixo da pirâmide se aproximam, em ritual, aos xamãs, por dois aspectos: o primeiro pela aproximação simbólica do faraó com Osíris; segundo por ele praticar a *katábasis* funerária. Uma vez que ele se tornaria, simbolicamente, o próprio Osíris, o faraó cumpriria um papel xamânico de esquartejamento e ressurreição, com a diferença de que ele iria para o mundo celestial para, de lá, garantir a eternidade cíclica da vida presente de seus súditos.

O sepultamento no subterrâneo da pirâmide simbolizaria o pseudo-controle daquilo que não se poderia controlar na natureza. A ideia de ressurreição seria, nesse sentido, a solução básica para sustentar o remédio psíquico contra a morte. Com seu cume apontado para o céu, a pirâmide conotaria a relação entre homem e elevação da alma. Sua constituição artificial de montanha alegorizaria tal ideia.



(Pirâmides de Gizé – Cairo, Egito)

A *anábasis*, como movimento de elevação que se concretizaria após a morte do faraó, seria, no fundo, uma noção que fundamentaria a morte como manutenção cíclica da vida presente dos súditos. Nesse sentido, a *katábasis* tem por fim a *anábasis*; mas esse movimento seria preparado por toda a vida para que, na morte, pudesse ser concretizado. A subida do faraó garantiria a vida do povo, na medida em que o templo garantiria sua passagem para a vida eterna. Essa vida eterna seria garantida por uma série de representações estéticas. Talvez,

principalmente por causa dessa força de fé os participantes dessa cultura tenham trabalhado duro para edificarem esses monumentos.

Há indícios de que, para os egípcios, os conteúdos das manifestações sacras seriam projetados para a realidade, como se a provocasse conforme seu modelo. Aquilo que fosse representado esteticamente aconteceria em realidade segundo a crença comum. Nesse ponto, é importante mencionar que a realidade associada a eventos naturais passaria, cada vez mais, a ser associada a eventos psicológicos, subjetivos. Assim, os eventos naturais passariam a ser substituídos por eventos estéticos representativos, que determinariam realidades substitutivas e compensadoras na mente do crente religioso.

1.3.7 – O espaço tumular como reorganização cósmica

A natureza, enquanto evento interpretado, é substituída, em nível psíquico, por artefatos sacralizados, que serviriam de filtro para as intempéries das forças da natureza. Isso, por sua vez, ocorreria nos templos sacros. O espaço externo ao templo seria repurificado pelos templos, que funcionam psiquicamente como *imago mundi*. Neles, a realidade seria, de modo quase definitivo, garantida pelas representações estéticas compensatórias. As pinturas, os textos, as esculturas se tornariam interpretações do entendimento do cosmos, tornando-se modelos cósmicos. Com isso, a realidade fora do templo, passaria a ser (re)purificada pela projeção dos acontecimentos estéticos, que se acreditavam sagrados.

Lembremos o essencial do problema: se o templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, *é graças ao Tempo que o Mundo é ressantificado na sua totalidade*. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. (ELIADE, 2008, p. 56)

A substituição da natureza pela estética discursiva evidencia o quanto a humanidade se evoluiu rumo ao tecnicismo que buscaria o controle da natureza. Ou seja, a natureza, que não pode ser controlada, seria substituída por uma realidade, em parte, controlável. Nesse sentido, a imagem da caverna platônica pode ser observada nas realidades interiores das pirâmides.

Todo processo técnico-evolutivo vai aos poucos fazendo o espaço natural ser substituído, na vida comunitária, pelo espaço artificial. O nome próprio para os egípcios era considerado o todo de seu condutor. Quer dizer, se, em um ritual mágico, alguém tivesse posse de um nome, poderia fazer o que quisesse com seu condutor, afinal o que acontecesse

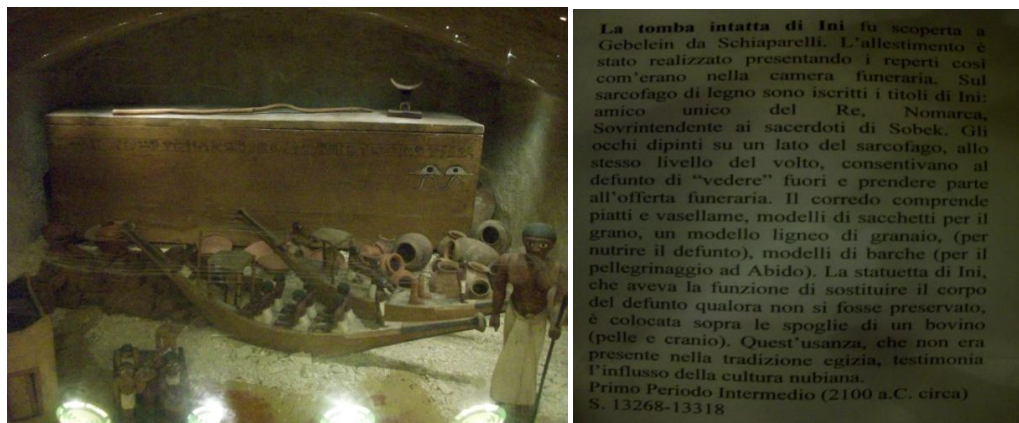
ao nome aconteceria ao dono dele: assim acredita-se que “a revelação de um nome próprio dá ao operador todo poder sobre o ser que ele interpela ao chamá-lo por seu nome” (ARAÚJO, 2000, p. 407.).

Observa-se, portanto, que, ao menos para boa parte da alta camada social, a existência estaria relacionada à palavra, ao nome; tanto que alguns faraós, mandavam escrever, em seus túmulos, feitos que jamais haviam realizado, para que fossem associados aos seus nomes, esperando, assim, uma eternidade tal e qual àquela relatada na escritura. Com isso, a representação substitutiva passou a ser a essência da explicação e do entendimento da natureza para esse homem. A ordem cósmica estaria garantida com a repetição do começo de tudo, papel exclusivo do faraó, responsável em regenerar o mundo.

[...] o próprio fato de a vida do dono do túmulo achar-se registrada por escrito, narrando o que de melhor lhe acontecera e o que de melhor realizara, era a garantia da perenidade de sua imagem e de seu nome naqueles aspectos que selecionara para aprovação dos deuses e da posteridade; tudo mais passava a ser relegado à não existência. (idem, p. 44.)

Parece ficar evidente que alguns rituais em torno da morte, para os egípcios, começam de modo altamente mimético. Em momentos mais remotos, era comum servos e outros acompanharem o faraó, para servi-lo no outro mundo. Entretanto, principalmente por questões econômicas, o ritual passa a ser garantido por artefatos estatuários, daí a devida importância da estética. O esteta seria responsável por representar a vida eternizada além da morte dos faraós. Para tanto, garantiria, em forma de esculturas e de pinturas, os servos para acompanhá-los.

Os detalhes apresentados no compartimento a seguir, do museu de Turim, um dentre os três maiores acervos de manifestações egípcias antigas do mundo, evidencia, com nitidez, os aspectos substitutivos criados e interpretados pelo espírito humano.



(Museu Egípcio – Turim, Itália)

Como se afirma na inscrição, os olhos, no canto superior direito de quem observa o caixão, serviriam para fazer o morto ver o exterior; a mobília é propícia para garantir a ideia de alimentação; a estátua serviria para substituir o corpo do morto no caso de seu corpo não se conservar; o barco também assume uma função estética bastante mítica: é ele quem conduziria a alma em sua peregrinação a Abidus.

A imagem do cajado sobre o caixão servia para auxiliar a caminhada na nova jornada; imagem, aliás, bastante recorrente no mundo antigo – é assim com Moisés em sua nova jornada rumo à terra prometida. É assim com os importantes personagens da igreja Católica como se pode ver na parte subterrânea da igreja de Santo Ambrosio em Milão e em tantas outras igrejas. Ambrosio, com um cajado reluzente ao lado dos mártires Gervasio e Protasio, seria um típico exemplar de santidade para a igreja.



(Igreja Sant' Ambrogio – Milão, Itália)

À guisa da cultura egípcia, a igreja Católica assume, em seus meandros, a crença na ressurreição. Para o cristão, Cristo teria trazido a ressurreição para todos. Mas que grau de ressurreição? A importância dessa pergunta é inestimável para se observar que o mito trabalha, para os fieis, a ressurreição em nível de alma, e não de carne. O único que teria tido o privilégio da ressurreição corpórea teria sido Jesus Cristo. A estrutura profunda do mito, nesse estágio, tenta justificar o conhecimento básico que a humanidade já tinha da crença egípcia na ressurreição dos faraós. Mas nunca ninguém havia visto um faraó se levantar depois da morte e caminhar entre os homens. Revendo esta questão, admitiu-se que os mortais seriam dignos da ressurreição da alma e que aqueles que, de alguma forma, apresentassem certo tipo de santidade teriam como sinal de purificação a preservação de seu cadáver.

É coerente dizer que a obra arquitetônica se tornaria projeção da identidade sistêmica e dominante, que buscaria manter o domínio e o controle da natureza, ao mesmo tempo em que modela práticas éticas e políticas. Assim, o cajado não seria um instrumento para conduzir o defunto ao outro mundo, como acreditaram os egípcios e os cristãos; ele é, no fundo, parte de um elemento cênico, compreendido pela psique, envolvido por esse princípio religioso que representa o grau de discursividade da realidade, na medida em que ele se torna um tipo de terceira perna edipiana. Assim como o estado de conservação do cadáver não é garantia de eternização do defunto, mas garantia de reforço psíquico diante da condição humana em relação à morte, de quem fica. É dessa forma que a realidade vai se fundando, cada vez mais, em níveis discursivos.

De tal maneira, a substitutividade se torna o modelo básico para o pseudo-controle da natureza e da realidade. Com isso, o homem funda e dá continuidade aos sistemas de dominação. A crença, nesse sentido, seria o mote para a vitória daquele que tem e mantém o poder sobre o discurso.

CAPÍTULO II

FORÇAS INSTINTIVAS NA GRÉCIA MAIS ANTIGA

Dois dos grandes escritores da antiguidade grega, considerados um avanço no pensamento ocidental, foram Homero e Hesíodo. A evidente antropomorfização que sofreram as divindades em suas obras seria prova cabal de que a civilização grega teria intensificado um modelo mais sólido de racionalização que outras culturas precedentes. Ao contrário do que se pensa, todavia, talvez isso demonstre mais um eficiente modelo de manipulação social que propriamente um modelo a ser idealizado. Nesse sentido, observa-se um sistema que pretendeu reorganizar as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente pela racionalidade.

Essa auto-adoração da própria imagem desvela, em seu cerne, uma postura psíquica reorganizadora do cosmos a partir do sentimento de ordenação hierárquica das forças da natureza e das forças instintivas, relativamente, pela razão, reservando a um falso esquecimento aquilo que não se deixa manipular, como é o caso das imagens simbolicamente obscurecidas (sonho, sono, inconsciência, entre outras), elegendo os produtos idealizados da mente como as imagens simbolicamente luminosas (céu, sol, consciência, entre outras). É como se esse homem passasse a associar o caótico ao plano terrestre e subterrâneo, visto sua impossibilidade de manipular a vida e a morte. Nesse sentido, o Olimpo surge como uma imagem idealizada em que deuses, simbolizando o próprio homem, seriam eternos, mesmo diante das forças da natureza e das forças instintivas reorganizadas pela razão.

Assim, é possível dizer que tais poetas teriam apresentado um entendimento do cosmos rumo a um tipo de racionalidade aparentemente capaz de tirar o homem da existência animalesca, no sentido de enfrentar as intempéries da vida presente. É importante suscitar que, nos poemas da Grécia mais antiga, o que se vê é a eterna luta humana dos pólos razão/forças instintivas. Ou seja, é como se esse homem estivesse, à guisa de certa inconsciência, diante de um antagonismo essencial da existência humana que busca viver sob a imagem da purificação racional, ante os desejos mais instintivos do inconsciente. Com isso, mesmo com a experiência existencial de purificação, percebe-se ainda o respeito que esse homem parece apresentar aos seus sentimentos instintivos, mesmo sob uma forma mais amena.

Com o cosmos antropomorfizado, não apenas uma vida mais equilibrada e amena seria aparentemente possível como o conhecimento racional passaria a servir de modelo arbitrário de dominação, uma vez que a razão, à medida que seria determinada pelo conhecimento, determinaria o conhecimento daquilo que se quer conhecer, substituindo modelos mais inconscientes por modelos mais compreensíveis pela consciência. Isso não significa propriamente um avanço do espírito humano como fez parecer a modernidade, mas antes uma substituição de manipulações sociais. Assim, neste capítulo, será abordada a aproximação da mitologia grega com os sentimentos instintivos purificados pela razão.

2.1 – A ESTRUTURA PROFUNDA DOS MITOS EM HESÍODO

2.1.1 – A natureza ífera

Na Grécia mais antiga, é possível perceber, por meio de alguns poemas mitológicos fundamentais, o processo elevado de antropomorfização física e psíquica das divindades. Tal princípio é evidente tanto na obra homérica como na obra hesiódica, que serão em parte analisadas para que se possa buscar compreender alguns dos fundamentos gregos míticos transmitidos para espaços arquitetônicos sacros. Essas perspectivas, advindas do oriente, como se percebe na cultura suméria e egípcia, são levadas às últimas consequências na cultura grega. Isso acaba por justificar a barbárie cometida pela racionalidade.

À necessidade de humanizar a natureza, o cidadão grego reelaborou uma realidade simbólica que se pretendeu ainda mais equilibrada e amena, em que as forças da natureza e as forças instintivas pudessem ser purificadas em sentimentos racionalizados. Esse processo, como já foi dito na ocasião do mito de Hórus, não mostra apenas a organização política de poder, mas, principalmente, a evolução do espírito humano em relação a sua auto-imagem. Portanto, será possível observar que os mitos apresentados pelos dois poetas mencionados guardariam um sentimento de luta entre a razão e tais forças. Assim, a relação da mitologia grega com a natureza humana teria sido, na ideologia do pensamento social mais antigo, o sentimento de que as forças instintivas racionalizadas, não seriam termos de condenação ética e moral.

Obra chave para se compreender tais princípios aqui mencionados, *Teogonia* fornece campo riquíssimo para ser analisado:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra⁶ de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.
Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.
Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,
gerou-os fecundada unida a Éberos e Dia nasceram.

(HESÍODO, vv. 116-125)

Na passagem “Os Deuses primordiais”, fica claro que as divindades primordiais são associadas a elementos conceitualizados da natureza: Caos, Terra, Tártaro, Eros. O

⁶ Terra, em algumas traduções recebe o nome de Gea, que tem o mesmo significado, tanto que dá origem a expressões como geografia.

encadeamento lógico, rumo às formas antropomórficas, que virão em seguida no poema, apresenta a evolução do espírito humano em relação a suas projeções à natureza. Caos, Terra, Tártaro, Eros, Noite, Dia e tantos outros como Céu, altas Montanhas, Oceano, Crono, etc. seriam seres que guardariam significados ao mesmo tempo naturais e conceituais, cujos nomes são confirmação de tal processo. Nesse sentido, a natureza é, em certa medida, sacralizada.

Da noção caótica de mundo, a humanidade teria passado a organizar seu cosmos em uma estrutura que lhe conduziria a uma imagem de equilíbrio. Hesíodo parece apresentar, assim como o poema *Eñuma Elish*, a evolução do espírito humano em relação à reorganização da imagem humana no cosmos. No caso da *Teogonia*, a origem teria se dado da seguinte maneira: De Caos, Éreos e Noite nasceram; e destes, Éter e Dia. A ordem Caos/Noite/Dia mostra certa noção de organização cósmica da natureza na estrutura profunda do mito.

A imagem de luminosidade decorrente de “Éter” e “Dia” se torna um tipo de possibilidade de desvelamento da natureza, contra o pólo negativo e ínfero de Éreos e da obscuridade de Noite. Este pólo, como uma espécie de inconsciente humano, é reservado ao desconhecido, a tudo que parece *nonsense*, enquanto as imagens de luminosidade são associadas ao que vem à consciência, ao próprio princípio de evolução da mente. Nesse sentido, o texto não descreve necessariamente o contorno das coisas, mas evidencia uma postura psíquica capaz de revelar em que medida esse contorno é determinado pela evolução projetiva e antropomórfica da humanidade.

A nítida oposição presente em Noite/Dia e Éreos/Éter evidencia o quanto o espírito grego antigo teria guardado a crença na oposição Não-Ser/Ser. Tanto que, para a crença predominante, depois da morte não haveria a vida da alma como se acreditou no orfismo ou no cristianismo, por exemplo. Ao contrário, o ser estaria legado à um tipo de não-existência depois da morte. “Toda a descendência de *Kháos* nasce por cissiparidade, exceto Éter e Dia, que constituem exceção também por serem dentro desta linhagem os únicos positivos e luminosos” (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 43). Essa polarização na linhagem de Caos parece demonstrar um princípio básico entre a racionalidade válida nesse período e em sistemas mais antigos.

O pólo negativo Noite/Éreos demonstra não apenas o lado obscuro da existência, mas o lado obscuro da vida: “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra/ e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos./ A seguir Escárnio e Miséria cheia de dor” (vv. 211-213). Éreos, portanto,

é uma espécie de reino daquilo que é morto, e Noite daquilo que é sombrio. Assim, “Tudo que provém de *Kháos* pertence à esfera do não-ser” (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 43), exceto Dia e Éter, que teriam nascido da união e não da cissiparidade.

O inconsciente é reforçado com a imagem de “Sono” e “Sonho”. No sono, a alma seria capaz, pelo sonho, de abandonar o corpo para experimentar outras vidas; a morte seria a separação entre corpo e alma; o escárnio, a miséria e a sorte negra seriam aquilo que desagregam. Tudo que dissiparia, de tal modo, passou a ser associado ao incontrollável. Esses gregos entenderam bem que nem tudo na natureza interna e externa ao homem era passível de cosmização, algumas coisas foram, portanto, mantidas na esfera caótica, outras teriam evoluído para um estágio mais aparentemente equilibrado. Tudo, no entanto, teria vindo do Caos; até a luminosidade, embora por união e não por cissiparidade. É como se fosse admitido que nas profundezas obscuras da natureza humana houvesse o que ele mais teme: o caos, já que dele teria surgido todas as coisas.

Essa visão difere em muito da que se conhece hoje na era cristã. Nela, o caos é colocado como um princípio expurgado pela divindade. A estrutura psíquica do judaísmo, transmitida pelos cinco livros fundamentais, atesta que o caótico, no homem, não faz parte de sua realidade, de sua natureza. Esse princípio conduz a um tipo de postura de abdicação daquilo que parece ser genuinamente natural no homem: o *nonsense*. Não há, nesse modelo, qualquer razão para se buscar compreender o caótico, pois ele não seria no humano, ele, no máximo, estaria no humano como um invasor, segundo se percebe nos mitos básicos do judaísmo. Assim, os sentimentos íferos, ou melhor, inconscientes, são submetidos e negados como originários. É nesse sentido que o dito povo de Deus é determinadamente proibido de cultivar as divindades íferas ou caóticas. Essa postura ordena que se lute contra as forças instintivas do inconsciente.

Diferente do que se tem no judaísmo, o mundo ífero para os gregos mais antigos parecia ser essencial em suas práticas de vida. Terra e Tártaro representam o arquétipo do ciclo vida/morte, cujas manifestações mais antigas bem ritualizaram. Ambos os deuses representariam uma das formas religiosas cosmogônicas mais antigas: a adoração da mãe terra e a ida aos subterrâneos, a *katábasis* (κατά “baixo” e βασις “ida para”) como se observa em culturas xamânicas. Essa prática demonstra nítida relação entre a experiência consciência/inconsciência. O inconsciente é trabalhado como um aliado para os males da vida consciente. É como se a vida inconsciente guardasse, em um lugar muito escuro, toda cura necessária de que precisaria o corpo e a mente.

2.1.2 – A natureza celestial

Terra, cujo epíteto exprime segurança e firmeza, “pariu igual a si mesma/ Céu constelado para cercá-la toda ao redor/ e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre” (*Teogonia*, vv. 126-128). Nessa parturição, a firmeza e a segurança de Terra teriam sido transmitidas a Céu. Isso demonstra, mesmo em nível inconsciente, que tanto o lugar dos deuses celestiais como seus habitantes são imagem e semelhança de Terra e daqueles que nela habitam. Isso certamente expressa antes uma leitura de mundo a partir de necessidades e desejos humanos. Já a imagem oposta de Céu é Tártaro, cuja distância entre ele e Terra é idêntica à distância entre Céu e Terra (vv. 721-725). Isso posiciona o homem na média entre os dois mundos.

É como se ao homem houvesse a escolha entre os pólos, visto a distância equitativa entre ambos. E mais, o que se via na prática era um misto confluente de ambos os pólos na vida social, embora fosse privilegiado o pólo olímpico na religiosidade dominante. Nesse viés, o homem não negaria a obscuridade, mas a reorganizaria segundo o modelo celestial olímpico.

A imagem de sucessão Terra/Céu (vv. 126-127) apresenta uma espécie de evolução rumo à celestialidade. Não que os antigos gregos tenham sido os únicos ou os primeiros a contemplarem uma ordem celestial como forma religiosa, que, aliás, é muitíssimo antiga; mas foram, ao que parece, significativos ao fundamentarem o Céu como imagem e semelhança da Terra. Quer dizer, o lugar dos deuses celestes é semelhante ao lugar dos homens, e, conseqüentemente, os deuses também os são aos homens, sem, entretanto, suas fraquezas físicas mais atrozes. Homens e divindades constituem dois cosmos em um; dividem a mesma origem.

A imagem de semelhança entre terra e céu é bastante recorrente. Para o judaísmo, por exemplo, a semelhança é também personificada: o homem é interpretado como imagem e semelhança de Deus. A convergência entre os dois sistemas é a ideia de pureza que a esfera celestial adquire, com suas respectivas intensidades. No sistema judaico, com o caos rejeitado enquanto natureza humana, a obscuridade do inconsciente é colocada como perversidade, como não-ser, como não-realidade. A semelhança se daria pela alma, que, nessa atmosfera, seria a essência.

Nesse sistema, a vida presente, na terra, torna-se uma espécie de depravação da essência, enquanto no sistema grego, a terra seria a evolução de pensamento do subterrâneo a

um passo para o modelo maior: o mundo celestial, em que a moralidade e as demais fraquezas da humanidade não fazem parte. Já no sistema judaico-cristão, é possível observar a inversão evolutiva: o homem teria sua origem no céu, e teria descido para esse mundo ífero, tendo como intuito retornar para o que seria a vida celestial depois da morte.

Com isso, é notória a inversão desses dois sistemas: enquanto, para o grego mais antigo a terra seria a realidade a desejar se modelar amoralmente à guisa celestial, para o judaísmo a terra se revela como uma não-realidade que necessita ser (re)purificada, para que se mantenha a existência humana nela. Esta última interpretação da realidade leva o praticante a se abdicar dos prazeres que surgem como obscuridade em suas experiências internas e externas.

Os deuses gregos não são pessoas, mas Potências. O culto os honra em razão da extrema superioridade do estatuto deles. Embora pertençam ao mesmo mundo que os humanos e, de certa forma, tenham a mesma origem, eles constituem uma raça que, ignorando todas as deficiências que marcam as criaturas mortais com o selo da negatividade – fraqueza, fadiga, sofrimento, doença, morte –, encarna não o absoluto ou o infinito mas a plenitude dos valores que importam na existência nesta terra: beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida. (VERNANT, 2006, p. 9)

A última divindade primordial, Eros, que “dos Deuses todos e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade” (vv. 121-122), representa o avassalamento de todos os seres diante do sentimento amoroso, sem que se possa opor qualquer tipo de resistência (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 41). É como se essa divindade primordial determinasse os desejos e a intensidade dos desejos pela união e não pela cissiparidade, mas, por vir do Caos, ter em sua origem a capacidade de promover infortúnios de separação.

Mas não se pode diminuir “a plenitude dos valores que importam”, como afirma Vernant, a um pólo do sentimento humano: “beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida”, afinal as contradições são permanentes e significativas nesse reflexo psíquico de imagens. Nele, mesmo as divindades se deparam diante de suas fraquezas e limitações – Céu submetido por Cronos, Cronos por Zeus, Zeus vigiado por Hera, atormentado por Prometeu são exemplos dessa tensão própria do conflito entre a razão e o inconsciente. Essa teia de relacionamentos demonstra como é possível ir aos céus para se buscar a obscuridade ífera da existência e ir aos subterrâneos para se buscar a purificação das forças instintivas.

Nessa medida, é possível observar que Eros, como potência representativa do Amor, ou mesmo da paixão, sendo também originário, teria domínio absoluto sobre todos os seres.

Isso significa que o Amor, desde sua forma mais branda à sua forma mais doentia (paixão, ódio), estaria presente em todos os seres e em todas as descendências. Por isso, o desejo sexual, ou sensual, não teria sido tema de proibição para os gregos mais antigos. O próprio comportamento dos deuses diante do desejo se torna fundamento dessa questão para os homens. Princípio adverso no judaísmo, que viu, nas várias formas do amor, algo de espantoso e repugnante. Tais princípios, por sua vez, serão adotados pelo cristianismo como se verá mais a frente.

2.1.3 – A racionalidade

Para se alcançar a última fase evolutiva da *Teogonia* hesiódica, a antropomórfica, será necessária uma análise das duas fases anteriores. A primeira fase, cuja análise já se iniciou, é a dos deuses originários. Nela, a dominante gira em torno de Terra e Céu, este, sempre insaciável, fecunda Terra, deixando-a sempre prenhe. O universo que seria ainda informe parece assumir, cada vez mais, uma ordem e uma organização recorrentes da constante parturição de Terra. De tal maneira, é possível observar que Céu vai dando fundamento existencial aos seres fecundados.

Essa fase do reinado de Céu, no entanto, é abalada com Cronos que – instigado pela mãe Terra, revoltada com as “obras indignas” (*Teogonia*, v. 166) de Céu, – castra o pai, impedindo-o de continuar fecundando Terra. Com isso, promove o fim da primeira fase, cujo nascimento de todos os seres era direto do seio da mãe Terra.

Esse confronto impõe um limite que rege a força fecundante do Céu, faz surgir Afrodite, que preside ao novo modo pelo qual Deuses e homens doravante se procriarão, e faz surgir também estas Potestades da retaliação às afrontas e transgressões: as Erínias, as Ninfas Mélias (= Freixos) e os Gigantes belicosos. (TORRANO In. *Teogonia*, p. 52)

Nesse processo tem-se início a segunda fase: o reinado de Cronos. Nesse reinado, a retaliação àqueles que afrontam o sistema político e hierárquico, já bastante organizado, é dura. Afrodite herda de Céu “Amor-do-pênis” (*Teogonia*, v. 200) o apetite sexual, e de Eros, que “acompanhou-a (...) tão logo nasceu” (vv. 201-202), o sentimento amoroso, mas ambos com certo requinte: “Coube-lhe entre homens e Deuses imortais/ as conversas de moças, os sorrisos, os enganos, o doce gozo, o amor e a meiguice.” (vv. 204-206). Agora a potência representada por Céu teria sido substituída pela astúcia de Cronos; imagem representada na tocaia deste àquele: “Da tocaia o filho alcançou com a mão/ esquerda, com a destra pegou a

prodigiosa foice/ longa e dentada. E do pai o pênis/ ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo/ para trás” (vv. 178-182). A fecundação indiscriminada de Céu teria sido substituída, nesse reinado, pelo doce gozo, pelo amor e pela meiguice requintada de Afrodite, que seria fruto da castração de Céu por Cronos.

Imagem muito recorrente na mitologia, o parricídio é retomado mais tarde sob várias formas. Édipo e Cristo, assim como Cronos, são situados adversamente para que se legitime o reinado do filho e este seja merecedor daquilo que reinará. Entretanto, será importante, mais adiante, entender o parricídio, sob vários ângulos, para que se possa compreendê-lo no mito cristão. Assim, será fundamental cumprir uma cronologia mítica básica: Cronos, Zeus, o Édipo clássico, Cristo.

Cronos, sabendo que um dia seria destronado por um filho, procura manter o poder engolindo a todos quanto nascessem (vv. 459-460). Mas Réia pede a seus pais, Céu e Terra, que a deixem parir o filho Zeus escondida de Cronos, para que o filho pudesse punir as atrocidades do pai, provocando sua derrocada (vv. 468-472). Assim, Zeus foi criado para derrotar seu pai Cronos. Dessa forma, a segunda fase dá lugar a uma terceira fase cósmica racionalmente organizada, que trouxe consigo os pontos positivos das duas primeiras.

[...] o reinado de Zeus – que corresponde à terceira e perfeita fase cósmica - tem a universalidade desfrutada pelo reinado do Céu, sem se restringir como este a um instinto básico, e tem a vigilante providência exercida parcialmente por Crono, sem se restringir como este ao modo e forma da inteligência sinuosa. (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 54)

O tempo subjuga a natureza física, estabelece seu reino e, por fim, subjuga também sua descendência. Somente na organização do instinto, da astúcia e do cosmos será possível vencer o tempo; isso Zeus reuniria em sua essência. Daí o princípio do terceiro reinado. Cronos não morre, é apenas submetido. Aquele que vence o tempo; tira o tempo do eterno presente e o reorganiza em passado, presente e futuro. O planejamento e a reorganização cósmica das forças da natureza e das forças instintivas do passado remoto seriam exemplos da capacidade organizadora de Zeus, que representa uma ordem baseado na racionalidade, mesmo diante de toda instintividade remanescente. E, nela, o homem seria reposicionado.

A eternidade inaugurada por Zeus seria a mesma que é apresentada na poética de Homero ao tratar da eternidade de Aquiles, dos Troianos e dos próprios gregos antigos na *Ilíada*. Zeus não mata as divindades, ele determina o lugar de cada uma delas. Seus irmãos Hades e Posêidon, por exemplo, são reservados às profundezas da terra e às águas

respectivamente, enquanto ele, Zeus, representa as alturas e os raios, ou as forças do ar e do fogo. Com o cosmo reorganizado tiranicamente, cada coisa recebe seu lugar exato, a razão distancia a obscuridade, apesar de ainda manter um vínculo preciso com ela. Ou seja, não é que as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente sejam negadas; elas seriam antes segregadas.

Sabe-se que na Idade Moderna, o hiato entre razão e obscuridade, ou inconsciente, é, praticamente, destroçado, salvo em filósofos como Kant. Por isso, o questionamento de Jung traz uma reflexão muito plausível: Não se trata de querer afirmar que as forças instintivas e as forças da natureza são tais e quais foram apresentadas na antiguidade – mas será que não haveria nelas uma representação de potencialidade cósmica que não se consegue destruir?

O ser humano conquista não só a natureza como também o espírito sem dar-se conta do que está fazendo, para a mente iluminada, parece tratar-se da correção de um equívoco o fato de reconhecer que aquilo que antes era considerado como sendo espíritos, na realidade é o espírito humano, isto é, seu próprio espírito, todo o sobre-humano, tanto no bem como no mal que os antigos afirmavam acerca dos *daemonia* a modo de um exagero, é reduzido à sua medida sensata e assim tudo parece estar na mais perfeita ordem. Será, no entanto, que as convicções unânimes do passado eram verdadeiramente apenas exageros? (JUNG, 2006, p. 246.)

De qualquer forma, a origem do desejo de controle absoluto da obscuridade, vista como caótica, está já em Homero. Talvez, por isso, considera-se que ele tenha feito a obra fundamental do Ocidente, já que teria adotado, cada vez mais, a postura separatista entre obscuridade e luminosidade.

2.1.4 – Zeus: tirania e amor ao poder

A fase de Zeus é fortemente marcada por uma batalha contra as forças de Cronos. No cerne do combate, está a ânsia pela sublime ordem dos Deuses olímpicos. Lançar ao Tártaro os Titãs (*Teogonia*, vv. 713-721) indica restringir seus poderes, e não os matar, afinal eles seriam tão imortais quanto qualquer outra divindade olímpica. Essa restrição dos poderes indica, principalmente, que as forças instintivas e as forças da natureza teriam sido, em definitivo, contidas nessa nova ordem; distanciadas e não eliminadas da vida racional prática.

A vida religiosa, política e social agora seria marcada por uma ordem mais amena e organizada: menos instintiva e com uma inteligência menos sinuosa; mas longe de ser perfeita como afirma o helenista Torrano, a não ser para o próprio Zeus, protótipo de patriarca familiar, ou melhor, àqueles que pregavam seu reinado olímpico. Isso fundamenta a noção de

desejos mais purificados, de que Afrodite é símbolo fiel, mas também fundamenta a eterna permanência daquilo que se entende como racionalidade para um governante. O governo, nesse sentido, deveria ser conduzido por aquele que ama o poder tanto quanto sua própria eternidade. Esse protótipo de patriarca representa o desejo psíquico do grego mais antigo em relação a sua imposição de vontade às outras coisas.

Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo se refere ao tempo do reinado de Cronos em que os homens não conheciam a miséria:

Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas.
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados,
morriam como por sono tomados; todos os bens eram
para eles: espontânea a terra nutriz fruto
trazia abundante e generoso e eles, contentes,
tranqüilos nutriam-se de seus pródigos bens.

(VV 109-119)

Isso revela como a fase de Zeus, nessa estrutura psíquica, teria sido boa apenas para ele mesmo. Isso talvez, em âmbito inconsciente, indique um tipo de idade uterina da consciência humana, em que o homem estaria ligado ao eterno presente, em um estágio de pré-consciência. A representação do pai (Tempo) devorando os filhos indica o processo humano de morte sem consciência de sua dor causada pelo tempo. A derrocada de Cronos, segundo sugere o mito, seria uma representação do estágio em que o homem passaria a ter consciência do tempo e de sua velhice dolorosa. Assim, a existência uterina, representada pelo reinado de Cronos, indicaria a ausência de consciência do passado, presente ou futuro. Por isso, o homem teria vivido em um eterno presente, sem conhecer a miséria. Mas é na imagem da nova fase que o homem é representado segundo uma reorganização da vida diante de sua efemeridade, diante da consciência de sua maior fraqueza: a morte pelo tempo.

Zeus representa um estágio de racionalismo da humanidade, em um nível psíquico. Se ele fosse devorado pelo pai, seguindo um a lógica interna do mito, a humanidade não teria alcançado o estágio de consciência e de reorganização da razão e do inconsciente. No entanto, na estrutura profunda do mito, o que se percebe é noção de superação do estágio de pré-consciência para um estágio de consciência racional. Com isso, tal imagem sugere a consciência humana acerca de suas misérias, dentre elas, a morte. Por isso, Hesíodo se

referiria à morte sem dor no reinado de Cronos, e, conseqüentemente, à morte dolorosa no reinado de Zeus, ou melhor, em estágio de reorganização da razão humana.

Para o judaísmo, essa imagem uterina é associada ao mundo adâmico, em que tudo era gozo eterno. Sem a noção de tempo, Adão é apresentado em uma existência plena: sem necessidades, sem miséria, sem cansaço pelo labor originariamente. Isso tudo só lhe foi vivenciado depois de comer da maçã, ou melhor, depois de passar a um novo estágio de existência, aquele determinado pelo conhecimento, pela conscientização do cosmos. É pela consciência de si e do cosmos que a miséria é instaurada. Junto com a consciência, o esforço pelo trabalho; junto com o trabalho, o cansaço, a dor, a necessidade. Pode-se dizer que essa seria uma representação do arquétipo da força exercida pelo tempo. Com a desobediência, Adão teria sido expulso do paraíso, jogado ao tempo para conhecer a morte, assim como todos os seus descendentes. Nesse psicologismo, o tempo surge como potência implacável, que a psicologia cristã reorganiza a partir da ideia de eternidade pela abdicação do desejo sensorial e pelo merecimento ao lado de Deus.

A questão é que, na nova fase, Zeus passaria a ter o domínio do imprevisível, do instável e do cambiante, princípio que é representado por seu esposamento com *Mêtis*, da linhagem de Mar, ou “Astúcia/ mais sábia que os Deuses e os homens mortais (vv. 886-887), além do domínio que também exerceria ao aliar-se, esposando-se com *Thémis*, da linhagem de Céu e Terra, ao estável, ao inabalável e ao incontestável (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 61). Isso tudo representa o desejo humano de tornar a vida presente estável e previsível.

Das outras esposas, Zeus teria tido uma afortunada descendência: com “Eurínome de amável beleza” teve Graças, Esplendente, Agradável e Festa amorosa (*Teogonia*, vv. 907-909); com Deméter teve Perséfone para amenizar Hades (vv. 912-914); com Memória teve as Musas “a quem aprazem festas e o prazer da canção” (vv. 915-917); com Leto teve Apolo e Ártemis “prole admirável acima de toda a raça do Céu” (vv. 918-919); e por fim com Hera teria tido Hebe (Juventude), Ares (deus da Guerra) e Ilítia (que preside os partos) – Hebe e Ares aparecem sempre vinculados entre si para o grego, já que a imagem grega do guerreiro é sempre a do jovem, que, com a morte em função da Guerra, é precedida por Itília, divindade da renovação (TORRANO In. *Teogonia*, 2006, p. 63).

A própria maneira como os Deuses olímpicos são apresentados mostra como Hesíodo evidencia a evolução das divindades rumo a uma forma reorganizada antropomorficamente. Tal forma expressa uma organização política e social mais racional, em que as divindades se

tornam imagem e semelhança da essência humana. Com isso, para serem plenamente Deuses, precisam se tornar cidadãos (VERNANT, 2006. p. 10). Tendo sua origem nos deuses, os homens guardariam, em seu interior mais ífero (ebérico e tartárico) as forças instintivas e as forças da natureza, que são, a todo tempo, combatidas pela razão, que, no mito, é representada pelos Deuses olímpicos.

Essas imagens arquetípicas, preservadas no texto de Hesíodo, deixam entrever como a humanidade teve seu espírito evoluído rumo à tentativa de purificação das forças instintivas a partir de um acentuado amor ao poder organizacional. Mas não se pode confundir tal purificação com o entendimento de purificação que se conheceu na era cristã. A purificação dos gregos antigos tinha como base psicológica a antropomorfização dos deuses e a seleção destes para adoração da massa, para justificar as atitudes bárbaras dos gregos diante de uma determinada estrutura social; ao passo que, na purificação cristã, o cerne psicológico está na divinização do homem, na medida em que se exige dele a abdicação de seus sentimentos instintivos para uma vida etérea que viria após a morte. Nessa medida, até mesmo os sentimentos instintivos purificados, ou requintados, tornaram-se condenáveis na era cristã. Esse procedimento, aliás, é o problema básico dessa postura mítica que quer abdicar da natureza essencialmente humana.

Assim, torna-se necessário analisar quais seriam as diferenças básicas entre uma purificação e outra, para se entender que em um período a tensão entre forças instintivas/forças da natureza e razão é fundamental enquanto compreensão da existência humana; ao passo que em outro período tal tensão é condenada como princípio existencial. Questão definitiva no processo de construção e adaptação de espaços arquitetônicos e outras manifestações estéticas.

2.2 – A ESTRUTURA PROFUNDA DOS MITOS EM HOMERO

2.2.1 – A racionalização do cosmos

Na obra *Odisséia*, de Homero, Ulisses, diante dos perigos, seria a representação do desfrute instintivo mediante uma racionalidade que lhe garantiria a autoconservação. Nessa perspectiva, a humanidade teria evoluído para um estágio em que as forças da natureza e as forças instintivas seriam amenizadas pela razão humana. Depois de tantas aventuras, tal processo, segundo Homero faz parecer, aparentemente teria fim com o retorno de Ulisses à sua pátria, local seguro em que ele passaria a determinar um novo princípio humano de ordem e equilíbrio. Processo muito semelhante ao de Gilgamesh em sua epopéia.

Adorno e Horkheimer apontam a obra de Homero como antecipação do esclarecimento burguês. Assim, falar que “Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar” (2006, p. 47.), problematiza-se a possível presença da racionalidade burguesa na obra do poeta grego.

Ao contrário dos manuais de história, tais filósofos levantam a hipótese de o espírito burguês estar presente no Ocidente muito antes do que se alega. Para eles, textos antigos evidenciam o esclarecimento tanto quanto o Iluminismo. Ao pensar a “estilização” em Homero, Adorno e Horkheimer abrem precedentes para sugerir que a reprodutibilidade técnica benjaminiana, em sentido cinematográfico, já estaria presente em textos antigos. Aristóteles, ao dessacralizar a obra homérica, de modo teórico na *Poética*, mesmo com alguns conceitos duvidosos referentes à estética, desconstrói a aura ritualística da obra. Assim, o que antes era visto como texto sagrado passaria a ser visto como obra de arte literária.

Com a obra *Odisséia*, Adorno e Horkheimer reforçam a teoria acerca do mito como esclarecimento e o esclarecimento como mito, afirmando que a figura de Ulisses representaria bem o espírito de um burguês esclarecido, ou melhor, de pseudo-esclarecido.

Em *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo*, Kant (1995, p. 11) chama atenção para um procedimento relevante e sutil: a razão deve ser posta em um nível capaz de libertar o homem do entendimento obscurecido por outrem, para que ele possa atingir sua maior idade, a partir de suas percepções críticas. Nessa maior idade, o homem teria a capacidade de utilizar a razão e perceber os limites dela. Assim, a razão pura de que trata Kant não conduziria o homem à verdade da coisa como tal, mas à determinação de limites capazes de levar o homem a evitar erros no julgamento ou na percepção das coisas (2005, p. 473).

Nesse viés, Ulisses não seria um burguês esclarecido, mas antes um espertalhão que representaria a lógica do Estado, abjeto em suas decisões e ações, que seriam determinadas pelo interesse próprio; capaz de mentir e dizer a verdade conforme sua conveniência como estratégia de manipulação. Esse é o ponto crítico para Adorno e Horkheimer: o esclarecimento, como foi ou é experimentado pela ciência e pela filosofia, conduziria a um tipo de ditadura do conhecimento (2006, p. 21), que pensa os objetos na medida mesma em que pode manipulá-los e reproduzi-los. Esse Ulisses espertalhão surge mais explicitado em uma obra do Sófocles tardio: Filocteto. Nela, Ulisses usa exatamente sua esperteza para determinar e direcionar os interesses próprios, para manter seu poder diante do Estado.

Mas isso já tinha sido experimentado em textos muito mais antigos que a obra homérica como, por exemplo, a *Contenda entre Hórus e Set*, em que Ísis usa sua esperteza para vencer seu irmão Set e manter a ordem faraônica nas mãos de seu filho Hórus; e *A epopéia de Gilgamesh*, em que Enkidu fornece os meios racionais para Gilgamesh conseguir, com sua esperteza, suas vitórias em sua viagem.

Para os dois filósofos, “nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito que a obra homérica” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 49.), elevando-a a “texto fundamental da civilização européia” (idem, p. 49.); já que, no Ocidente, o amor ao poder é camuflado pela roupagem de bondade. Com isso, eles querem provar que a obra homérica “revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete” (idem, p. 47.), fazendo da esperteza uma arma fortíssima para reorganizar, ou melhor, determinar as verdades a partir de interesses escusos. Cabe lembrar que a ideia de esclarecimento como tal faz parte de uma perspectiva dialética difundida pela escola de Frankfurt.

Mas talvez o maior legado homérico para o Ocidente tenha sido a postura mais individualista de Ulisses, que, com sua ditadura do conhecimento, teria sido capaz de neutralizar as forças da natureza e as forças instintivas. Ou seja, sem ajuda aparente de forças encantadas, ele teria submetido, relativamente, as forças mágicas que teriam se apresentado a ele.

2.2.2 – Ulisses: a reorganização psíquica

Toda questão gira, para Adorno e Horkheimer, em torno da viagem de Ulisses a Ítaca; viagem errante de um homem relativamente fraco contra forças implacáveis da natureza

mítica. Todo espaço percorrido por ele representa a ameaça das potências mágicas, simbolizando as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente, e o pavor proveniente delas. E seria, justamente, seu conhecimento, que surge na obra como praticamente implacável, acerca de cada espaço percorrido e de cada monstro ou força poderosa que enfrenta, como se tudo fizesse parte antecipadamente de seu conhecimento racional, que o levaria a deixar para trás cada uma dessas forças, superadas e esquecidas nos lugares mesmos em que foram criadas.

À medida que vai avançando e submetendo tais forças, elas passariam a habitar seu inconsciente apenas como uma sombra, como se não tivesse mais validade para ele, uma vez que ele estaria preparado para manter seu sistema racional lógico e esclarecido, a fim de estabelecer sua meta: chegar a seu destino, sua pátria. A pátria, nessa perspectiva, seria o lugar de conhecimento concreto, em que a realidade, podendo ser essencialmente racionalizada, manteria previsíveis e organizados os acontecimentos, tudo, nela, tomaria uma devida proporção, um ar de controle.

Distante da pátria, os perigos, e, muitas vezes, para se salvar dos perigos, Ulisses recorre a um procedimento bastante semelhante ao dos burgueses dos descobrimentos: a troca. Praticada pelos burgueses com os nativos selvagens das terras invadidas, a troca mostra a tentativa de equilibrar a convivência entre ambos. Objetos supérfluos foram presentes que mantinham longe a ameaça dos presenteados, além, é claro, de conseguir o que se queria com eles: marfins, madeiras, pedras preciosas, etc. Esse procedimento, muito semelhante à hecatombe, seria responsável, psicologicamente, pela suavização do perigo das forças da natureza e das forças instintivas.

Possêidon

A passagem da escolta de Ulisses, enquanto Possêidon está com os etíopes recebendo seus sacrifícios, demonstra a dialética entre força e fraqueza. Ao oferecer a hecatombe em troca da vida humana, o sacrificante cobraria o cumprimento do trato; nesse viés, a divindade se eliminaria em sua própria potência, afinal ela estaria submetida às forças do câmbio sacrificial. Observa-se, com isso, a intenção que o homem tem de dominar a divindade, ou melhor, suas próprias forças obscuras interiores.

Quer dizer, Ulisses não venera Possêidon e se aproveita da veneração dele, pelos etíopes, conotação para primitivos, para continuar sua viagem na busca racional pelo lugar

conservador de seu eu, sua pátria. Como se tivesse um passo mais perto de sua conservação e mais distante das forças da natureza e das forças instintivas, ele cria uma atmosfera de dominação daqueles que ainda se submetem ou tendem a se submeter a essas forças. Ele, por estar em busca da concretude racional, tem o direito de conduzir e dominar os que ainda não tem sua astúcia, quase em uma relação entre senhor e servo. O autocontrole, nesse sentido, seria o pai da razão, ou melhor, da pseudo-razão, que luta contra os encantamentos para buscar garantir a autoconservação.

Quanto mais Ulisses se sacrificasse, mais ele se mutilaria e poria o pensamento acima do desejo, isso na medida em que sua *anima* vai cada vez mais se distanciando da natureza e “excluindo-se a si mesma como animista” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 55.). Essa mutilação seria reflexo da racionalização, já que esta seria responsável pela segregação entre homem e natureza, e seria, nessa racionalidade, que o homem burguês deveria encontrar sua paciência e sua renúncia para conquistar seu intento: o domínio da natureza e de qualquer um que nela ainda esteja vivendo de maneira submissa.

Entretanto, Adorno e Horkheimer não perceberam, ou pelo menos não quiseram elucidar, que Ulisses não é assim um modelo para o controle dos desejos no Ocidente. Cabe lembrar suas aventuras com Circe, Calipso ou com as sereias, por exemplo, em que ele não as deixa de vivenciar. É provável que os dois filósofos estivessem querendo justificar os fundamentos judaicos nos fundamentos homéricos. A Ulisses é fundamental experimentar os desejos profundos das forças instintivas; tanto que ele não se abdica de ouvir as sereias ou de manter relação sexual com Circe ou Calipso. Por outro lado, nos mitos judaicos dominantes, Noé seria um modelo de abdicação dos desejos, e sua viagem errante após o dilúvio seria uma representação da (re)purificação do mundo, em que o cosmos é reorganizado segundo uma moral que busca ensinar como erro a vivência dos sentimentos prazerosos.

As sereias

Uma passagem citada por Adorno e Horkheimer que representaria a mutilação do herói burguês é a da ilha das sereias. Ulisses não as enfrenta de corpo aberto, pois sabe que nada pode contra tais forças. Seu conhecimento o adverte dos encantos por elas entoados, que assolam a todo e qualquer homem que as escutar.

Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie

conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu no contrato uma lacuna pela qual escapa as suas normas, cumprindo-as. O contrato antiqüíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado. O costume de amarrar os prisioneiros pertence a uma fase em que eles não são mais sumariamente executados. Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se tecnicamente esclarecido, amarrar. (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 57.)

As cordas que teriam impedido Ulisses de se entregar ao canto das sereias seriam equivalentes as amarras legislativas da racionalidade humana que, sob a imagem de esclarecimento, distanciariam a humanidade de seus impulsos incontroláveis. As sereias representariam, enquanto forças da natureza, as forças instintivas do inconsciente. Segundo as pretensões kantianas, o sujeito transcendental teria consciência moral para agir de modo correto; essa pretensão parece estar já no Ulisses de Homero, que abdicaria dos prazeres em prol da autoconservação de todos, isto é, pelo menos é o que o texto tenta passar. Essa, aliás, é a lógica jurídico-burguesa que mantém o discurso de dominação.

Ulisses ordena que o amarrem e que seus seguidores usem um protetor de cera para os ouvidos. Quer dizer, os serviçais do sistema sequer teriam tido direito de ouvir o canto, passaram por um processo de abdicação ainda maior que o senhor do sistema, para garantir a autoconservação dele. O sistema industrial age de modo semelhante: inanimando o trabalhador, confere-lhe a ilusão de ser participante ativo do sistema, pois ele é também responsável pela vitória do patrão. A fabricação se torna o gozo do patrão em detrimento da anulação do serviçal. Isso é só mais uma reprodução do jurismo ocidental, “manda quem pode e obedece quem tem juízo”, diz o pensamento popular. Mas quem obedece é exatamente aquele que não tem juízo, tanto não poderia quanto não saberia julgar. Obedece quem não domina o discurso dominante. Os seguidores de Ulisses, desamarrados, estão mais amarrados que o próprio Ulisses. Agem pela ignorância como infantes, deixando-se submeterem em nome da fraternidade.

Com Ulisses a salvo das sereias, após ouvi-las, ocorreria, para Adorno e Horkheimer, uma mudança drástica da factualidade e da fatalidade. Quer dizer, o feitiço volta-se contra o feiticeiro, como também se diz popularmente. Seria fatalidade passar pela ilha, todavia a mudança de conduta dos passantes, já racionalizados, teria conservado suas existências, à medida mesma que teria submetido a força ameaçadora à racionalidade. Além da abdicação das forças instintivas, a questão estaria na relação capitalista de negócio. Um bom negócio é aquele que: quem vende ganha mais do que pensava ganhar, e quem compra paga menos do que pensava pagar, ou seja, as duas partes foram enganadas e enganaram. Essa passagem é

um forte exemplo disso: o lucro de Ulisses parece ter sido grande: ouvir o canto das sereias; por outro lado seus companheiros teriam pagado pouco, ao não ouvirem o canto, por suas sobrevivências. Essa é a lógica capitalista que Adorno e Horkheimer apontam com muita pertinaz. Mas uma coisa é certa: Ulisses não teria se abdicado dos prazeres como quiseram mostrar os dois frankfurtianos.

No texto “O silêncio das sereias”, Kafka faz uma releitura poética da passagem das sereias, em que Ulisses não as teria enganado; ao contrário, ele teria sido enganado por elas. As sereias teriam fingido cantar ao ver o olhar fixo e determinado de Ulisses ao horizonte. Essa visão tanto romântica questiona a imagem de desencantamento mítico que estaria apresentada em Homero. O herói não teria vencido as sereias, mas levado a acreditar nisso. A inversão de lógica que Kafka elabora em seu poema demonstra bem a inocência humana em acreditar ser possível vencer as forças da natureza e as forças instintivas.

Prova de que inclusive meios insuficientes, até mesmo infantis, podem servir para a salvação:

Para se precaver contra as sereias, Odisseu encheu os ouvidos de cera e fez-se amarrar ao mastro. Naturalmente, desde sempre todos os viajantes poderiam ter feito algo semelhante, exceto aqueles que as sereias já de longe seduzissem, mas no mundo inteiro se sabia que era impossível que isso pudesse ajudar. O canto das sereias transpassava tudo e a paixão dos seduzidos teria arrebatado mais que correntes e mastro. Mas Odisseu nem pensou nisso, embora talvez tenha ouvido falar disso. Confiava plenamente no punhado de cera e no emaranhado de correntes e, em inocente alegria quanto a seus meiozinhos, navegou em direção às sereias. (1989, pp. 51-52)

Assim como Osíris, Céu, Cronos e Zeus não teriam morrido, segundo os mitos básicos, porque seriam antes divindades imortais, as sereias teriam sido reorganizadas em graus de sentimento. Assim como Zeus, sob a imagem do poder, reorganiza o cosmos, remetendo a lugares determinados do cosmos os deuses, Ulisses seria a representação da reorganização das forças instintivas do inconsciente, da psique humana, e, pelo amor ao poder, como uma espécie de ditador, ele faz parecer consciente as consequências de seus atos. Ou seja, ele se torna uma alegoria de pseudo-iluminista, capaz de organizar o Estado, porque teria, aparentemente, organizado sua psique. Esses meios infantis, entretanto, como chama atenção Kafka, são mais que eficientes para conduzir a humanidade a um tipo de cegueira de sua própria existência, fazendo-a acreditar estar livre das forças da natureza e das forças instintivas.

Nesse viés, toda racionalidade de Ulisses é colocada como uma falsa razão. O questionamento fundamental é que a razão não pode ser caracterizada por uma escolha

consciente de uma ação apenas. Na razão, estão princípios ainda irreconhecíveis ao próprio limite da razão. Portanto, deixar-se amarrar não seria necessariamente uma técnica esclarecida como apontam Adorno e Horkheimer (2006, p. 57.), mas antes um mecanismo instintivo de autoconservação, cuja razão também abrangeria.

Mesmo no texto de Homero, Ulisses não teria vencido seus desejos pelo pensamento como querem Adorno e Horkheimer, ele teria antes sido vencido por eles, na medida em que não teria abdicado de ouvir o canto. Ouvindo, ele já se mostra submetido às forças da natureza, e incontrolável diante do canto, submetido aos instintos mais profundos do inconsciente. Ulisses não é, nesse sentido, um modelo de abdição dos prazeres, mas um modelo de racionalista, capaz de fazer parecer nobreza aquilo que é antes esperteza. Talvez os dois filósofos estivessem analisando Noé no lugar de Ulisses, afinal ele é também um espertalhão, mas que teria sido, pelo menos no texto básico, capaz de se abdicar das forças instintivas.

Ulisses, nessa viés, não deseja se abdicar dos prazeres instintivos. Esse modelo não pode ser, sem prejuízo à leitura cultural, imposto aos gregos mais antigos. Ele deseja antes vivenciar os prazeres sem, todavia, sofrer as duras consequências por isso. Noé, por sua vez, pretende, segundo o mito básico, não vivenciar os prazeres, embora eles estejam presentes. Ao tomar um porre alcoólico, Noé tira a roupa em sua tenda. Cam (Canaã), seu filho mais jovem, vendo aquilo, chama os irmãos para ver. Reprovado em sua atitude, os outros irmãos cobrem o pai da vergonha da nudez, segundo o texto. É dessa maneira que Noé fundamenta a escravidão, condenando seu filho mais jovem a servir seus outros dois irmãos.

Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse:

“Maldito seja Canaã!

Que ele seja, para seus irmãos,
o último dos escravos!”

E disse também:

“Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!

Que Deus dilate Jafé,
que ele habite nas tendas de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!”

(*Gênesis 9:18-27*)

Polifemo

De qualquer sorte, essa postura psíquica presente no mito de Ulisses parece apontar um novo quinhão à humanidade, rumo a um novo destino. Ulisses passa, aparentemente, a desencantar o cosmos. “O destino mítico, *fatum*, e a palavra falada eram uma só coisa” (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 57.). Agora, a mudança de destino representa a mudança de significado do factual. A linguagem se emancipa da coisa para dominá-la. Cada coisa, agora, pode ter quantos significados a linguagem quiser. Consciente disso, Ulisses desencantaria seu próprio nome. O nome, para sociedades mais antigas, era um elemento altamente encantado, e, ao racionalizá-lo, o herói consegue tapear o gigante Polifemo ao fazê-lo dizer aos outros ciclopes que ninguém o teria incomodado e machucado. *Oudeis* pode significar tanto Ulisses como ninguém. Essa lógica, na burguesia moderna, demonstra como o burguês finge se anular, a exemplo de *Oudeis*, para buscar sua conservação e a dominação.

O homem moderno, consciente da força da linguagem, constrói sua vida nela, distanciando-se ainda mais das forças míticas – relação não menos mágica que a mitológica. A palavra passa a ser a medida da lógica e vice-versa. Com a palavra logicizada, o pensamento racional burguês tomaria proporções lineares, coesas e coerentes, considerando a exposição progressiva de fatos e intenções. É com a palavra que o homem tenta dominar a natureza e os outros homens que não teriam o domínio desse discurso. O dominador faz parecer um dom sua capacidade de dominar, assim como as dádivas nos mitos seriam sinônimo de herança divina.

No entanto, Ulisses, ao fugir definitivamente de Polifemo, revela seu verdadeiro nome e sua verdadeira origem. Essa reação demonstra a preocupação de fingir não ser ninguém – para enganar e fazer que a massa não se preocupe em ser ninguém – e a preocupação de se tornar ninguém, verdadeiramente, como teria feito com seus companheiros. Ulisses se mostra mais uma vez espertalhão, para enganar e dominar. Essa postura evidencia, minimamente, duas coisas: a reorganização política do Estado e a reorganização da psique humana, que apresentariam cada coisa em seu lugar; massa no lugar da massa, governante no lugar do governante; razão e inconsciência também em seus lugares.

Circe

A passagem de Circe apresenta outro fato importante: o aparente autocontrole humano diante das forças instintivas. Ao negar a possibilidade de permanência com Circe, Ulisses

demonstra sua tentativa de superioridade diante das forças da natureza e diante de seus instintos. Não se pode deixar de lado, todavia, que, segundo a mitologia básica, Circe teria tido um filho de Ulisses. Isso não só confirma a insuficiência do desejado autocontrole, como também o fato de que uma força da natureza não pode ser simplesmente derrotada. Ela é apenas reservada à outra sorte que estaria longe de ser a inexistência.

Há, ainda segundo o mito que envolve Ulisses, outra relação amorosa em que o herói teria tido dois filhos. Calipso, mãe desses dois filhos, somente o deixa ir, quando a velhice aponta sua existência no herói. Mas é com a imagem do casamento que se pode dizer que Ulisses encontra aparente permanência e equilíbrio. Apesar da inconstância de sentimentos, fato que Homero parece querer ocultar na *Odisséia*, Ulisses parece encontrar em Penélope seu porto seguro, seu laço com o relativo autocontrole, logo com a autoconservação. Mesmo que seja mais um fingimento para manipular e dominar. Essa modificação poética de Homero, entretanto, evidencia o desejo de se apresentar um homem evoluído em relação a seus instintos.

O casamento, nesse jogo de racionalidade, seria o contrato social, na nova ordem, que teria levado o homem a evitar seus instintos mais fortes. Ulisses, ao voltar para Penélope, garantiria, com reservas, a submissão de seus instintos sexuais; afinal, estes teriam sido submetidos a uma ordem mais obscurecida, ao inconsciente. Essas forças instintivas passariam a simbolizar o desejo sexual avassalado, já que, como Homero faz parecer, teriam sido submetidas ao relativo controle do herói, para que ele pudesse retornar aos braços de sua amada Penélope. Por essa via, essas forças teriam sido submetidas ao contrato social do casamento, que se transformaria em ciclo contratual e domínio patriarcal. Essa submissão, entretanto, não pode jamais ser confundida com anulação, já que existe ainda o desejo por outras mulheres.

Casamento, nessa perspectiva, seria a média entre desejo e controle dele. Ao transformar os homens em animais, que, apesar de selvagens, estão domesticados, Circe demonstra a rendição do homem a seus instintos sexuais, fato que mostra fragilidade masculina, ou humana, diante dos desejos. Ulisses surge como aquele que não teria sido animalizado. Seria possível ler Ulisses como aquele que não teria se rendido às forças instintivas, se ele não tivesse tido filhos em tais experiências. O fato de Homero tentar não evidenciar tal questão demonstra o quanto a tradição homérica quis fundar um homem grego rumo a uma jornada cada vez mais fingidamente racional.

Hades

Ulisses, antes de chegar à sua pátria, passa pelo Hades e vê imagens de pessoas mortas como a de sua mãe. Ele se livra delas depois de perceber que são apenas imagens, descobre que suas essências são suas aparências. O herói épico chegou ao lugar mais distante de sua pátria, o mundo das imagens, como que para reconhecê-las como tal e separá-las da realidade concreta e consciente simbolizada por sua pátria.

Como lugar mais distante de sua consciência, o Hades seria sua inconsciência borrada e aparentemente apagada. Em sua pátria, ao contrário, Ulisses encontraria toda sua racionalidade que se faz distante da vida constituída por imagens. Nessa etapa da viagem, ele teria encontrado primeiramente as imagens matriarcais. Sua mãe, cega e muda, seria trocada por Penélope. Essa relação evidenciaria o quanto a imagem mítica teria dado lugar a uma nova ordem, a matrimonial, que, por sua vez, estabeleceria um aparente equilíbrio entre homem e instinto.

Com isso, sua pátria se tornaria uma confirmação de que as forças da natureza e as forças instintivas teriam sido reorganizadas, já que, nessa nova ordem, representada pelo casamento e pela pátria, o homem não poderia conviver tão bem com elas, passando por uma espécie de reorganização psíquica, para, por fim, justificá-la também em âmbito social.

É importante observar que, dentre as várias aventuras de Ulisses, há duas que chamam muito a atenção: seu encontro com Possêidon e sua passagem pelo Hades. O mito, enquanto projeção psíquica, parece deixar entrever que o herói enfrenta duas potências muito fortes, representadas pelo deus da água e pelo deus dos subterrâneos ou da morte, mas não teria sido derrotado por nenhuma delas. Não por medo de seu poder, mas por ser protótipo dele, Ulisses não é apresentado derrotando Zeus. Ele representa, assim como o deus celestial, o amor ao poder, à tirania.

Nessa medida, ao submeter a água e o subterrâneo, Ulisses e Zeus seriam elaborações psíquicas de um povo que teria superado os elementos da natureza como divindade e como crença. Daí, Homero ser uma forte representação da evolução mítica rumo a um pseudo-esclarecimento. Ele seria aquele que reorganizaria o cosmos para se colocar no topo hierárquico do poder. Assim, a crença em forças da natureza que teriam vindo de culturas muito mais antigas, como é o caso da água como divindade no poema *Eñuma Elish* (que reflete o princípio da vida), ou a crença no mergulho subterrâneo, ou mergulho inconsciente, encontrado na cultura xamânica (que reflete o princípio da morte e da regeneração e

ressurreição), são aparentemente superadas, como se fosse possível fingir que elas não são existencialmente entendimentos psíquicos.

A morte

Essa versão humanizada de Zeus apresenta como fim sua impossibilidade de vencer a maior potência: a morte. Isso surge na imagem de sua retirada ao deserto para não ser morto por seu filho Teógono, que acaba matando o pai sem saber que o era. Portanto, apesar da virilidade, da força e do poder, seu fim será o mesmo de toda a humanidade: a morte, para dar espaço à sucessão natural da vida – imagem muito recorrente na estrutura mitológico grega. Homero parece ter uma intenção muito clara ao não dar importância a essa parte do mito: assumir ele mesmo o papel de reorganizador social e mental da civilização grega. Nessa reorganização, não seria conveniente a falta de autocontrole sobre os instintos e sobre a morte. Assim como Zeus, ele teria colocado cada coisa em seu lugar. Depois de demonstrar aparente controle sobre as forças da natureza e sobre suas instintividades, ele assume seu lugar como rei. A morte, nesse sentido, aparece em Homero como se estivesse submetida pelo herói.

Essa tensa união entre força e fraqueza, razão e instinto, todavia, só seria ponto de discussão e reflexão ao homem grego mais tarde no período clássico. A encenação de Édipo, por exemplo, é uma tônica poderosa para evidenciar o trágico destino humano. Nessa peça, Sófocles leva a uma reflexão capaz de fazer desmoronar o pseudo-esclarecimento homérico. Nela, o tragediógrafo consegue mostrar os limites da razão e a razão na compreensão de seus próprios limites. Para isso, ele compõe um duplo Édipo: um cego em sua força e astúcia, e outro consciente de sua fraqueza, tornando-se manipulador por isso. Eurípides, nessa mesma perspectiva, apresenta ainda mais alto nível de Iluminismo, ao questionar o mito como potência sobrenatural, apresentando-o como manipulação social a partir da crença cega da massa.

O que se pode observar, em toda tradição homérica, é que os elementos da natureza vão sendo, cada vez mais, substituídos por elementos antropomórficos, até chegar à versão humana propriamente dita. Além desse fato, a psicologia desses mitos antigos parece apontar a uma substituição também das formas de pensamento justificadas pelas forças da natureza por pensamentos que policiam tais forças.

Primeiramente, os instintos parecem ser substituídos pela astúcia; depois a astúcia pela consciência; mas todas faces do mesmo amor ao poder. É necessário, para não cair em engano

primário de leitura, buscar entender que esses mitos avisam, a todo tempo, que não são meras criações fantasiosas da mente de um contador de casos. Eles antes são memórias psicológicas de uma humanidade tentando se reorganizar diante da vida, depois da consciência de suas fraquezas e da morte.

2.3 – MICENAS: BASE ARQUITETÔNICA PARA A GRÉCIA MAIS ANTIGA

2.3.1 – As muralhas ciclópicas

No segundo milênio antes da era atual, Micenas foi um dos principais centros da civilização grega. O período micênico, assim chamado pelo poderio inegável que essa civilização teria conquistado, é prova de como o espírito grego corria rumo à transição do entendimento humano acerca do cosmos. Nele, apesar das forças da natureza serem ponto chave da crença, elas já surgem ante um olhar antropomorfizado. Essa antropomorfização, que mais tarde apareceria na obra homérica, pode ser observada no espaço arquitetônico desse império. A potência militar deu mostras de sua força em grande parte do sul da Grécia. Assim, suas influências teriam sido fundamentais para o olhar que hoje se conhece da Grécia mais antiga.

As ruínas deixam entrever uma sensível necessidade de defesa contra invasores, mas também potencializa a imagem sensorial reforçada pela dureza do cenário; sensorialidade que se pretende aguçada para indicar a força dos habitantes, mesmo que pela crença na proteção das divindades. Esse estilo, por sinal, ficou conhecido como ciclópico, pois, em eras posteriores, fantasiou-se que o trabalho pudesse ter sido feito pelos Ciclopes, de tão grandes, pesadas e maciças as pedras encontradas no sítio.



(Portal dos leões, estrutura ciclópica – Micenas, Grécia)

É claro que essa visão fantasiosa foi motivada pelo mesmo tipo de engano que levou uma facção esotérica na modernidade a pensar que as pirâmides teriam sido obras de seres extraterrestres. Esse tipo de fantasia é elaborado em função de se achar que civilizações mais antigas não teriam capacidade de projetar e concretizar obras tão monumentais como essas. Esse sentimento de superioridade é, aliás, bem comum nas civilizações posteriores, quando analisam civilizações anteriores a elas.

Embora a construção da acrópole tenha se iniciado em meados de 1350 a.C., com a sede do rei e com o primeiro recinto fortificado, outras duas etapas são reconhecidas como fundamentais para que o sítio tivesse alcançado a forma que se conhece atualmente: 1250 a.C. e 1200 a.C. (SPATHARI, 2001, p. 26). No final da última etapa, toda colina estaria cercada pela estrutura fortificada, que tinha espessura de 5 a 8 m. Essa colina, com aproximadamente 280 metros acima do nível do mar, tornou ainda mais difícil o acesso à acrópole.

2.3.2 – O Portal dos Leões

Na segunda modificação, sob o governo de Atreu, foi construído, na entrada principal, o Portal dos Leões, cujo emblema simboliza força e poder de Micenas. Pausânias⁷, no século II d.C., referindo-se aos leões do portal diz: “Anche queste se dice siano opere dei Ciclopi che costruirono per Preto le mura di Tirinto” (II, 16:5).



(Portal dos Leões – Micenas, Grécia)

Os leões, partícipes do poder pela simbologia, surgem centralizando um tipo de coluna ou pedestal. A figura do leão é muito comum em simbologias religiosas. Do mundo egípcio, a forma que ficou mais conhecida foi a da Esfinge (Corpo de leão e cabeça de mulher), que representa a força do animal coroado com a sabedoria feminina – geralmente colocada à frente de templos, para afastar os maus espíritos. Nesse caso, é possível observar os passos do desejo humano de domar o animalesco pela sabedoria. Esta, por sua vez, seria capaz de se servir dos instintivos tanto quanto fosse possível para neutralizar o inimigo.

⁷ Tradução de Salvatore Rizzo do texto original em grego.

A cautela é aqui associada ao enigmático, elaborando a imagem de que a sabedoria feminina é capaz de manipular e conduzir qualquer um à sua precipitação. A sabedoria é concretizada como um tipo de astúcia. Superável apenas pela aparente razão decifradora da natureza como a que Édipo teria empunhado em Tebas contra a esfinge, segundo a cultura grega antiga. Essa sabedoria pouco confiável, no entanto, não serviria para ficar na parte interior do templo ou da cidade, mas os vigiando. A sabedoria é associada à força e à astúcia; e tornar a força controlável para atacar quando se estiver ameaçado foi um princípio bastante significativo observável na estrutura psíquica profunda dos antigos egípcios.

No judaísmo, por exemplo, a passagem mais conhecida é a dos leões domados por um anjo, para a benesse de Daniel. O rei Baltazar, condoído por Daniel, chega próximo à cova e grita perguntando se o Deus a quem ele servia teria sido capaz de livrá-lo dos leões; ao que ouve a seguinte resposta: “Meu Deus enviou-me seu anjo e fechou a boca dos leões, de tal modo que não me fizeram mal” (*Daniel 6:21-23*).

No Egito, a figura leonina pode ser encontrada na famosa esfinge, que, de alguma forma, serviria como símbolo de proteção aos segredos das pirâmides, enquanto no judaísmo o leão é símbolo da submissão das forças do inimigo ao poder de Deus, como um tipo de conversão. O leão, na estrutura psíquica do judaísmo, não é domado pela astúcia, mas por uma intervenção divina. Controlado, ele se torna imagem do poder judaico.

Em Micenas, os leões parecem estar içando uma coluna ou pedestal ou mesmo se apoiando no objeto. Significaria dizer que eles seriam partícipes do poder do império micênico. Lembrando uma coluna dos megarons da casa do governante, o objeto talvez seja um símbolo de sustentação daquilo que governa. Nesse sentido, os leões representam a força do reino, sustentando o rei. Protegido pela juba, um leão adulto seria menos vulnerável a um ataque, uma vez que, via de regra, um animal selvagem de médio a grande porte ataca o outro na jugular para levar sua presa à morte mais rapidamente. Sua defesa natural simbolizaria a muralha propriamente dita, na medida em que esta proteger por finalidade o cerne do poder: o rei e seus súditos, ou para cumprir a comparação, a jugular do Estado.

A imagem de coluna poderia compreender ainda a sustentação de uma divindade. Cabe lembrar que as colunas, no período clássico posterior, sustentariam as narrativas divinas em partes do entablamento do templo, que foram, em sua maioria, saqueados por franceses, italianos, ingleses, entre outros. Talvez, a escultura pretendesse evidenciar a imagem de um reinado divinizado, com descendência divina, como era comum à época. Nesse sentido, é

como se o mito apontasse para uma solução de governo, indicando que o poder domina a força.

A deduzir pelo formato das pedras laterais do topo do Portal dos Leões, é possível que a parte superior ao objeto da rocha esculpida tenha sido quebrada; e é justamente com ela que se formaria um triângulo. Nessa figura é possível que o objeto tenha sido uma tocha. Talvez seja uma menção a um dos doze trabalhos de Hércules ao seu primo Euristeu, rei mítico de Micenas, cuja tocha é instrumento fundamental.

Segundo o mito, Hércules, para se purificar do assassinato contra Mégara e os filhos, é levado pelo oráculo de Delfos a servir Euristeu por doze anos, que o condiciona a fazer coisas impossíveis a um homem, para que ele não fosse uma ameaça a seu poder. No primeiro trabalho, Hércules mata o leão de Neméia, que devorava homens e animais; no segundo trabalho, Hércules mata a serpente Hidra de várias cabeças, que devastava tudo por onde passasse – mas isso com a ajuda de seu sobrinho Lolau, que com uma tocha queimava a carne viva de Hidra onde Hércules cortasse, para que não nascessem novas cabeças. Mesmo sem a menção desse trabalho de Hércules, o formato poderia assegurar a imagem do fogo divino.

Essa dedução, todavia, continua a pretender demonstrar a significativa participação do império micênico com o poder, fundamentado pelo controle e dominação das forças da natureza na imagem dos leões centralizando um artefato humano. De qualquer sorte, é como se os leões fossem uma metáfora do próprio império, do próprio poder das forças da natureza a serviço do poder humano.

2.3.3 – A possibilidade da tocha e o fogo divino

Pode-se notar que a imagem da tocha é bastante recorrente na Grécia mais antiga. Basta recordar que, na gênese da guerra de Tróia, em um sonho, Hécuba, grávida de Páris, vê sair de seu ventre uma tocha em vez de um filho. Segundo o sonho, o fogo da tocha teria se alastrado por toda a cidade. Príamo, rei de Tróia e marido de Hécuba, toma então a decisão de matar o filho, já que a interpretação do sonho seria que Páris causaria a ruína de Tróia. A mãe, entretanto, segundo o mito, deixa-o nos vales do Monte Ida, onde seria cuidado por pastores. E, para que se cumprisse os desígnios das divindades olímpicas, segundo o mito, ele retornaria e causaria a derrocada de sua terra natal.

Outra imagem importantíssima é o roubo do fogo divino por Prometeu, a fim de evitar a animalização dos homens. Nessas imagens, é possível observar que há um arquétipo significativo que demonstra a relação entre homem e natureza. Em todas essas imagens, percebe-se que o homem é colocado contra as ações de forças naturais. De tal modo, o homem surge tentando controlá-las. Em meio ao almanaque de imagens, há momentos em que o homem submeteria a natureza, e momentos em que é submetido por ela. Assim, a mitologia grega mais antiga parece interpretar já uma tensão entre racionalidade e forças da natureza/forças instintivas.

Com isso, os dois leões que parecem surgir domados, diante desse objeto, que está no centro do triângulo, representariam, pode-se dizer, a participação do império com o poder, logo com a busca de controle. Assim, tanto a natureza quanto a artificialidade humana completam o sentimento grego mais antigo diante da vida. É como se o fogo, manipulado pelo homem, estivesse sob a vigilância das forças da natureza. Nesse sentido, mesmo que não fosse propriamente uma tocha, o artefato centralizado representaria, possivelmente, algum tipo de objeto de poder sustentado pelo próprio reinado e, nesse viés, ao contrário do que foi dito no tópico anterior, a força dominaria o poder. Mas a questão é que não há força sem poder ou poder sem força. Portanto, é como se a imagem fosse uma exaltação da força pelo poder e do poder pela força.

Afirmar qual seria o objeto do portal é uma tarefa impossível, senão insana. A questão é que independentemente do objeto, os leões guardam uma significação bastante apropriada com a força e com o poder humanos. Dizer que o conhecido rei das selvas seja o animal mais forte e poderoso é, fatalmente, um erro grosseiro. Mas por que então associá-lo com essa imagem? Sua força e seu poder são muito mais uma alegoria que uma confirmação de conhecimento das antigas culturas – não que se esteja negando o vastíssimo conhecimento dessas culturas. Um rinoceronte adulto macho poderia, sem surpresas, vencer um leão nas mesmas condições. A blindagem natural do rinoceronte é uma proteção nata contra carnívoros como o leão. E a proteção desses carnívoros é a base nutricional dos enormes rinocerontes: afinal eles são herbívoros.

Talvez a problemática pudesse se resolver a partir de uma leitura estética da aparência de cada um dos dois animais, se isso não fosse muito relativo para cada cultura. Cabe então tentar fazer uma leitura estética mais aprofundada. É possível que a base alimentar desses animais responda a essas questões de uma forma razoavelmente esclarecedora. Apesar de serem ambos mamíferos, o nível de semelhança com o homem é maior com aqueles animais

carnívoros. Sendo um predador nato, o leão representa duas imagens muito significativas ao espírito humano em relação ao poder e à força: primeiro ele teria a seu serviço na caça a fêmea; segundo, ele é sanguinário e visceral como o homem.

A ideia de atribuição de tarefas é própria de um rei, assim como a imagem de preservação do líder, diante de tarefas cotidianas. O rei deveria ser, nessa premissa, poupado das coisas simples e agir em situações e momentos mais ofensivos, como é o caso com o leão adulto. Seu hábito sanguinolento, semelhante ao do homem, também é ponto chave para buscar compreender essa questão. O homem parece não ter medido esforços, ao que se conhece pela história, para atingir suas finalidades. Sangue e cadáveres foram dieta básica de muitas batalhas. O leão, entretanto, não tem esse tipo de comportamento. O homem, por processos alegóricos, é que viu no leão tais características projetadas de si mesmo. Com isso, é evidente que, para se manter o poder e a força, todo sangue derramado pela ganância humana é justificável; assim como, para se alimentar ou lutar para sobreviver, o leão não medirá esforços sanguinários – mas nunca, aqui, em sentido pejorativo, para o leão.

A questão é que o portal estaria simbolicamente protegido, avisando aos transeuntes do poder e da força do império que eles representariam e guardariam.

2.3.4 – *Tholos e katábasis*

Outras estruturas relevantes, em Micenas, são as tumulares. As mais antigas, em forma de fossa, são do século XVII e XVI a.C. (SPATHARI, 2001, p. 63), mas as mais significativas são aquelas construídas em forma de cúpula (*tholos*), cuja mais conhecida é o Tesouro de Atreu, construída em meados de 1250 a.C. (idem, p. 69). Escavada na colina de Panaguitsa, a *tholos* de Atreu é um exemplo de prática de *katábasis*. Acredita-se, popularmente, que esta teria sido a tumba do rei Agamenon. Dessa maneira, esse tipo de construção servia de sepulcro para soberanos e seus familiares (idem, p. 63).

Mesmo que essa estrutura não tenha sido feita para sepultar Atreu ou Agamenon, é possível interpretá-la como sendo um tipo de caverna artificial, já que internamente ela é fruto de escavação em uma pequena elevação de terra. O corredor externo do Tesouro de Atreu, o *dromos*, conduz ao que seria um tipo de portal, semelhante àquele dos Leões. Na entrada dessa *tholos*, assim como no Portal dos Leões, há uma forma triangular acima da entrada.



(Sala do Tesouro de Atreu – Micenas, Grécia)

Na *tholos*, por sua vez, o triângulo seria uma suave entrada de luz. Assim, a tocha humana seria substituída pela luz solar. A *tholos*, nesse viés, seria possivelmente um tipo de compartimento, segundo a crença antiga, capaz de iniciar o morto no Hades, para que ele não se perdesse, enquanto *ψυχή* (psique), na obscuridade das trevas. A luminosidade cumpriria o papel da luz adquirida pelo homem, enquanto ser racional; mesmo que para os gregos, a *ψυχή* não tivesse o significado que se tem hoje. Significado que assumiu um sentido moral e racional.

Não será abusivo classificar de “homérico” os monumentos construídos na Grécia entre os séculos XVI e XII a.C., quando afinal a “Ilíada” e a “Odisséia” – as grandes epopéias de Homero – remontam tão-só a finais do século IX? Na realidade, as fortificações, os túmulos e os palácios de Micenas e de Tirinto correspondem perfeitamente às descrições que o poeta dá quando evoca as cenas de guerra, os rituais funerários e a vida palaciana no tempo da guerra de Tróia.

[...]

Os Aqueus, que formam a mais antiga população de origem grega, entraram na Grécia por volta de 2200 a.C. Chegaram ao Peloponeso e estabeleceram-se nele antes de 1600. O panteão que eles veneravam era o mesmo que o da Grécia clássica: no essencial, as suas divindades eram Zeus, Hera, Posídon, Hermes, Atena e Dioniso. Os Micénios correspondem realmente aos Aqueus, tal como Homero os pinta na sua obra. (STIERLIN, 2009, p. 15)

2.3.5 – Micenas e Homero

É possível, nessa medida, que Homero tenha remontado uma saudosa imagem dos tempos idos da Grécia micênica. Um período que tanto se considerou heróico pelas grandes batalhas e mostras de força humana, diante de uma realidade devastadora que a Grécia vivia, “Quando o mundo micénico chegou ao fim, no decurso do século XII a.C.” e a Grécia teria se

tornado “teatro de profundas convulsões.” (STIERLIN, 2009, p. 37). Nesse sentido, Homero reforçaria a imagem de uma civilização antropomorficamente bem definida. Agamenon, nesse contexto, seria o protótipo de grande rei e líder das tropas que venceriam os troianos. Aquiles, o semideus que morreria para a vitória dos homens gregos, representaria o heroísmo hegemônico, embora bárbaro, dos helenos.

Mas é provável, no entanto, que Homero tenha feito mais que uma exaltação à força física dos aqueus, diante da investida contra Tróia, já que ele teria tentado reorganizar a sociedade segundo o modelo de vivência das forças da natureza e das forças instintivas, sem o prejuízo atroz das conseqüências dessa vivência; isso tudo pela razão. Talvez, Homero estivesse indicando a forte necessidade de racionalização, que levaria à superação também da barbárie, ao salvar, literariamente, os troianos. A esse respeito, Flávio Kothe analisa em que medida *Ilíada* sai da perspectiva da trivialidade literária, mesmo diante de sua tese fundamental que afirma não haver obra sem trivialidades, mesmo que mínima.

A obra trivial impõe primeiro como verdade absoluta quem é bom e quem é mau, e essa assertiva só é, ao longo do enredo, sempre reafirmada. Uma obra maior, como a *Ilíada*, pressupõe, pelo contrário, a grandeza maior dos gregos, mas demonstra cada vez mais grandeza e virtude entre troianos, assim como ridículo e malvadeza entre gregos; é como se a obra, salvando literariamente os vencidos, fosse elaborada contra a barbárie grega. Assim ela se destaca da trivialidade, não é apenas reafirmação ideológica do poder vigente. A sua artisticidade tem, no entanto, algo de trivial: ela não é capaz de reverter a maldade dos heróis, a credence nos deuses, a história como canto de vitória. A grandeza do inimigo serve para confirmar a grandeza do vitorioso.

(KOTHE, 2007, p. 95-96)

A começar pela deusa Afrodite, cujo símbolo predominante é o amor, que teria dado a Páris o direito de ter a mulher mais bela (Helena), Tróia é descrita com maior grau de leveza e profundidade poética, enquanto os gregos o são pelo poderio de guerra. Assim, seria possível dizer que Homero estivesse relatando um sentimento imperioso da Grécia mais antiga diante de um pensamento que superasse as necessidades de uma Grécia em convulsão; sentimento que demonstraria bem a tensão entre forças instintivas e racionalidade, buscando-se a superação da barbárie, em uma civilização que era, em sua época, “só destruição, incêndios, saques, na sequência das vagas de invasões de povos setentrionais.” (STIERLIN, 2009, p. 37).



(Ruínas da muralha – Micenas, Grécia)

De qualquer forma, a própria estrutura da Acrópole indicaria, pelo estilo ciclópico, a força mítica de seus reis. Agamenon, como um protótipo perfeito dessa imagem, teria sido descrito, por Homero, como um herói capaz de combater e comandar os vários exércitos reunidos na guerra de Tróia. Isso demonstra, de alguma maneira, o poderio de Micenas e de seus governantes e habitantes. Para externar tal aparência, as muralhas acabam por assumir uma primeira e forte impressão logo à vista. Tudo isso passaria por um largo processo de modificação em períodos posteriores, que dariam à Grécia uma interpretação mais amena da natureza e de si mesma. Assim, a ciclópica Micenas e seus heróis, em Homero, teriam sido fonte, é possível, para apresentar a necessidade de purificação dos instintos heróicos, diante de um cosmos mais racionalizado e menos bárbaro.

CAPÍTULO III

TENSÃO CRENÇA/RAZÃO NA GRÉCIA CLÁSSICA

A diferença entre o período mitológico da Grécia mais antiga e o período clássico se revela fundamental para a compreensão do pensamento crítico entre crença e razão que desenvolveram os poetas clássicos, sobretudo Eurípides, que chega a fundamentar uma desconstrução dos mitos a partir da crítica entre desígnio divino e sistema de dominação teocrático. Tais poetas apresentaram a vida humana por um viés mais subjetivo, de decisão e escolha, e menos fatalista. Nesse contexto, Ésquilo e Sófocles podem ser lidos a partir de dois vieses: o primeiro pela confirmação e reforço da teocracia; o segundo pela ambiguidade poética que propicia uma leitura questionadora do fatalismo que os mitos apresentavam.

Mas foi definitivamente com poetas como Eurípides e Aristófanes que a ideia de que as divindades seriam forças sobrenaturais externas ao homem e que este estaria à mercê dessas divindades foi largamente criticada e negada, fundamentando uma profunda desconstrução dos mitos gregos – um de modo trágica, outro de modo cômica. Nascia um tipo de esclarecimento que teria passado a assumir o mito como uma interpretação humana das forças da natureza e das forças instintivas do inconsciente em contraste com a razão.

Não se pode negar que os pensadores pré-socráticos não tenham ajudado nesse processo, mas é no teatro e nos diálogos platônicos que a ironia assume uma força altamente esclarecedora da crença nos mitos, pois na poesia a crença nos deuses havia se confirmado e no teatro e no diálogo filosófico chegaria à sua queda. Essa ironia, por sua vez, possibilita ler as estruturas psíquicas profundas dos mitos como posturas filosóficas assumidas pelos povos mais antigos, mas expressadas de modo imagético e figurativo.

Apresentando uma nítida distinção dos modelos mitológicos homéricos e hesiódicos, os autores clássicos teriam dado ao antagonismo crença/razão, que aparecem nos textos mais antigos de modo inconsciente, uma postura mais conscientizada e crítica. Nessa proposta, é possível observar que tal antagonismo seria levado às últimas consequências, chegando a assumir uma postura filosófica que apresenta a humanidade antiteticamente, entre a *katábasis* e a *anábasis*, ou melhor, esta surgiria para se enxergar mais esclarecidamente aquela. É como se a imagem simbólica da subida gerasse uma visão mais aprofundada da descida, na medida em que se pode enxergar melhor o baixo quando se está no alto e vice-versa.

Para evidenciar a mudança do agir do homem grego em relação à sua própria existência que teria passado a ser vista como ativa e autoconsciente, contrariando a visão fatalista de períodos mitológicos precedentes, a tragédia e a comédia clássicas expuseram problemáticas que questionavam os desígnios da humanidade enquanto desejo divino. A escolha das atitudes diante das dúvidas e das incertezas da vida seria responsável pelos destinos da humanidade. Em Ésquilo e Sófocles, no entanto, essa questão aparece de modo menos evidente, enquanto em Eurípedes e Aristófanes emerge de modo claro.

Na Grécia clássica, a evolução do espírito humano em uma subjetividade ativa teria provocado diversas modificações na forma representativa das manifestações estéticas. Grande consequência disso teria sido a intensificação da busca pelo equilíbrio diante do desequilíbrio humano. Nessa postura, há uma forte tendência de se aceitar como próprio da natureza humana a tensa união crença/razão. Entretanto, a tensão poética, muitas vezes ambígua como se percebe em Ésquilo e Sófocles, é conscientizada em Eurípedes.

É nesse sentido que o sentimento de suavidade e equilíbrio se torna matéria combatente das potências da natureza e das forças instintivas apresentadas na estrutura psíquica profunda dos mitos; assim a tensão se instaura. As decisões humanas, disfarçadas em desígnios divinos, teriam a capacidade de manter ou tirar o homem de sua atmosfera de equilíbrio, tornando-o vulnerável a seus próprios desejos. Para tanto, serão analisados, neste capítulo, tragédias de Ésquilo e Sófocles, com a intenção de se evidenciar, mesmo em uma poética ambígua, os primeiros passos de esclarecimento que teriam representado tais tragediógrafos, assim como Eurípedes, que, junto com a comédia de Aristófanes, propuseram uma desconstrução mais explícita da religiosidade da alta sociedade grega em prol de uma postura mais reflexiva e esclarecida na Grécia.

3.1 – A MITOLOGIA NA GRÉCIA CLÁSSICA

3.1.1 – A tensão dionisíaca no Prometeu de Ésquilo

O processo de tensão crença/razão se intensificou no período clássico, provocando um tipo de postura filosófica que passaria a assumir um sentimento antagônico diante da vida, que posicionaria a esfera do humano entre a reorganização racional das estruturas psíquicas e as forças instintivas que insistiriam em resistir vivazes na vida presente. Nietzsche apontou, em *A origem da tragédia*, essa postura como tensão entre o apolíneo e o dionisíaco, crenças adotadas pela alta sociedade na Grécia antiga. Ela surge como uma tensa união entre a busca pela racionalidade e as forças instintivas, como fica claro na peça *Prometeu acorrentado* de Ésquilo. E menos radical do que apresenta Nietzsche, é como se dentro do apolíneo houvesse o dionisíaco e vice-versa.

Ésquilo apresenta um esquema fundamental do processo de tensão humana diante da vida. Ante o sentimento de purificação e equilíbrio, o humano é apresentado a partir de seus anseios sensoriais e mentais conscientes e inconscientes. No mito grego da salvação da humanidade, o castigo imposto a Prometeu marca a busca do “fogo” divino, ou da consciência, mediante a retomada inconsciente das paixões. Essa tensão moveria a vida humana a um profundo movimento de irreconciliação, e ao mesmo tempo de reconciliação, com a natureza, na medida em que o fígado é comido e, depois, regenerado.

Segundo apresenta Vernant (2006, p. 61), o mito gira em torno da grande reorganização do cosmos, em que, com o reinado de Zeus, a esfera cósmica que reunia todos os seres indistintamente deveria ser separada. Portanto, os tempos em que viviam juntos deuses e homens teriam chegado ao fim. O Titã Prometeu, no mito, teria sido encarregado por Zeus de realizar tal procedimento. A nova ordem cósmica deveria, agora, reservar o lugar dos deuses aos deuses e o lugar dos homens aos homens. Nesse processo, Prometeu, a quem o primeiro sacrifício é atribuído, deveria dividir o boi sacrificial entre deuses e mortais, a fim de determinar o que cabe a uns e a outros, para, por fim, fundamentar a segregação do terceiro reinado.

O Titã, revoltado com Zeus, e desejando ajudar a humanidade, arma uma cilada para os deuses na *Teogonia* de Hesíodo (vv. 535-557). Depois da imolação do animal, ele teria preparado duas partes, uma para os homens e outra para os deuses; estes teriam o direito de escolher primeiro a parte que lhes coubesse. Em uma das partes, havia apenas os ossos descarnados, camuflados em gordura apetitosa; em outra, havia tudo que é comestível,

camuflado externamente com o couro e o estômago, que lhe dava aparência repugnante (VERNANT, 2006, p. 62). Zeus, fingindo ser enganado pela astúcia do Titã, escolhe a parte aparentemente apetitosa, para justificar sua vingança.

Vernant (idem, p. 54) afirma que daí teria sido fundamentado um dos principais tipos sacrificiais aos deuses olímpicos. Nos altares, seriam depositados os ossos descarnados cobertos por gordura, enquanto a parte comestível serviria de partilha aos homens. Desse modo, continuando o mito, ao comerem sua porção, os homens sentenciariam sua própria morte, já que a carne, sem que Prometeu soubesse, estaria envenenada. No fundo, a invenção do churrasco indica um princípio ritual de celebração de uma das maiores descobertas da humanidade: a técnica de gerar o fogo⁸.

Por ser uma coisa muito esplendorosa, essa técnica descoberta pelo homem foi associada a poderes divinos, e para justificar a melhor porção a quem a teria descoberto, fez-se parecer que, por ser carnal, a humanidade deveria ficar com a carne, como se fosse um tipo de troféu pela merecida descoberta. E para lidar com a descoberta da morte, associou-se que a carne seria mortífera. Com a descoberta da morte, viria a ideia de que ela se daria pela efemeridade da matéria. Assim, a estrutura psíquica profunda do mito apresenta uma solução básica: por ser matéria e precisar da matéria para sobreviver, o homem está fadado à morte. O elemento veneno teria ficado por conta do alívio psicológico do trágico trauma da efemeridade. Em sentido dialético, a vida precisa da morte para viver, tornando o estômago um tipo de cemitério, para justificar o ritual do churrasco.

Ao comerem a carne, os humanos assinam sua sentença de morte. Dominados pela lei do ventre, doravante irão comportar-se como todos os animais que povoam a terra, as ondas ou o ar. Se eles se comprazem em devorar carne de um bicho a quem a vida abandonou, se têm uma imperiosa necessidade de alimento, é que sua fome jamais mitigada, sempre renascente, é a marca de uma criatura cujas forças pouco a pouco se desgastam e se esgotam, uma criatura condenada à fadiga, ao envelhecimento e à morte. Contentando-se com a fumaça dos ossos, vivendo de odores e de perfumes, os deuses demonstram pertencer a uma raça cuja natureza é inteiramente diferente da dos homens. Eles são os imortais, sempre vivos, eternamente jovens, cujo ser não comporta nada de perecível, e que não têm nenhum contato com o domínio do corruptível. (idem, p. 63)

Deve-se observar que, na medida em que o mito apresenta a imagem da necessidade de alimentação aos homens, determinada pela atitude de Prometeu, fundamenta-se a idéia de inerência sensorial à existência humana, ao passo que aos deuses, essa sensorialidade é amenizada e não eliminada. Essa sensação olfativa, ao ser preservada como a parte dos

⁸ Citação do professor Flávio René Kothe em orientação a este trabalho, no intuito exemplificar a dessacralização de ritos e mitos.

deuses, demonstra certa necessidade sensorial por parte dos deuses. Portanto, não é adequado afirmar que os deuses não tenham “nenhum contato com o domínio do corruptível” como gostaria Vernant, afinal não se pode negar que a divindade guarda o mundano em si, como afirma o próprio Vernant, assim como não se pode negar que, ao brigar pelo fogo celeste, metáfora para imortalidade, como fica sugerido, nos versos 33 e 34 do *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, o divino seria uma dimensão do humano em busca de elevação pela consciência.

Não satisfeito, Zeus teria lançado sobre a humanidade uma terrível punição: ela não teria acesso ao fogo celeste. Penalizado com a condição animalesca da humanidade, que teria de devorar carne crua, em função da ausência do fogo, Prometeu, segundo o mito, rouba uma fagulha do fogo celeste para os homens e, por isso, é duramente penalizado: o Titã passaria a ter seu fígado devorado de dia por um abutre e regenerado durante a noite. Para Freud (2008 (3), p. 3091), o fígado seria, nas culturas antigas, o símbolo utilizado para representar a sede das paixões. A imagem é bastante sintomática no que concerne ao símbolo do desejo humano pelo conhecimento, diante das forças inconscientes da paixão que lutam para sobreviver. É como se essas forças fossem saciadas durante a noite e castradas durante o dia. A noite assume um papel sintomático em relação às formas inconscientes, assim como a luz do dia assume a simbologia da razão.

3.1.2 – Instinto e inconsciência em Prometeu

Talvez isso seja uma interpretação psicológica da origem da consciência humana, uma vez que, pelo conhecimento, o homem passaria a ser duramente castigado por ele próprio. Na passagem de Adão e Eva, depois de comerem da maçã, as personagens aparecem de frente a Deus com as genitálias cobertas; simbologia da autoconsciência. Teriam passado também a viver uma vida miseravelmente dolorosa, porque consciente. A maçã, assim como o fígado em Prometeu, representaria as forças da paixão.

No mito grego, a paixão é vivenciada como uma dor, porque a consciência já seria um princípio presente em Prometeu pelo furto do fogo. É como se a razão estivesse brigando para submeter os instintos. As forças da paixão seriam, nesse contexto, como forças da natureza que regeriam, primordialmente, a existência humana, enquanto o fogo seria a consciência em busca de uma reorganização cósmica. Ésquilo, diante de uma religiosidade e uma política tirânicas, como a que é representada pelo reinado de Zeus, possibilita uma leitura crítica e política do problema na medida em que exalta Prometeu como um contraventor da pseudo-

racionalidade olímpica de Zeus. Nessa postura, as paixões seriam princípios naturais, cuja superação pela razão representaria forte dor, na medida em que significaria abandoná-las em prol do equilíbrio e da ordem. Superação que não acontece, já que a estrutura psíquica do mito determina essa constante luta como essência humana. Com isso, a ordem política de Zeus é abalada.

No mito judaico, por outro lado, as forças da paixão, apesar de serem naturais, são como que excluídas da interioridade humana. Enquanto em Prometeu o fígado seria o símbolo de tais forças instintivas, no *Gênesis* essas forças são exteriorizadas na imagem da maçã. Essa exclusão representa algo sintomático na estrutura profunda do mito: os instintos humanos passam a ser vistos como uma ameaça externa ao homem. Desencantado em parte, pois não seriam mais representados por divindades, os instintos são reencantados porque passam a habitar partes do cosmos externas ao homem e, nesse viés, vivenciá-los seria uma prática condenável por Deus. Condenação que teria rendido aos seres adâmicos a expulsão do paraíso. Essa postura diante da vida elabora uma filosofia que idealiza o homem como essencialmente puro, sem forças instintivas ou maléficas interiores.

Com isso, Prometeu representa a luta contra o racionalismo, que se voltava para um tipo de ditadura do pensamento, em que as forças instintivas do inconsciente passariam, sempre mais, a ser consideradas uma forma de engano. Assim como a luta contra a radicalização dos instintos na busca do fogo, ou melhor, da razão, na medida em que o suposto estágio animalesco primordial não seria mais considerado uma forma digna de existência. É como se a junção das forças inconscientes com a razão fosse fundada como princípio da essência humana.

Por outro lado, no mito judaico, apesar de também haver a tensão entre inconsciência e consciência, a psicologia do mito parece não aceitar como essência naturalmente humana os pólos dessa tensão, levando o homem a uma filosofia de abdicação dessa tensão. Assim, Adão representa a evolução para a conscientização de tais forças ante a negação de que sejam forças interiores. Isso conduz a uma postura radical que assume como um mal exterior ao homem as forças instintivas. De tal modo, ao homem, na figura de Adão, caberia buscar, fora do paraíso, reconquistar a credulidade de Deus, por meio de uma escolha que se daria entre a vida com esse mal interiorizado, repetindo o erro original, ou a vida consciente, buscando repurificar o cosmos humano, ou a vida na terra. Para tanto precisaria, diante de toda tentação, abdicar da vida de prazeres. Quanto maior for o desejo, nesse sentido, maior seria a vitória daquele que conseguir não se entregar a ele.

Cristo, uma espécie de novo Prometeu, também representaria a salvação da humanidade, mas não pela busca da tensa união entre forças instintivas e consciência como no mito grego, nem pela tentativa de (re)purificação da terra pela vitória da consciência contra os instintos como no mito judaico, e sim pela superação desse conflito que se daria após a morte com a ressurreição. Depois de três dias do golpe fatal do soldado em um órgão vital, que, no mito, seria o coração, a regeneração de Cristo é tirada da atmosfera material.

A ressurreição pós-morte, para uma vida que seria suave e serena, representaria o fim da tensão entre instinto e consciência. A consciência, no mito, assume o papel de vitoriosa. Essa postura mítica indica a recusa da eterna tensão aceita como condição primeira da humanidade pelos clássicos. Enquanto Prometeu representaria a condição humana diante de uma vida antagonista entre os desejos instintivos querendo sobreviver em meio à razão, buscando o equilíbrio da vida, Cristo representa a superação das paixões para uma vida absolutamente purificada e equilibrada no céu.

Mas em quanto o homem vive na terra, o sofrimento e a morte de Cristo seriam símbolo da garantia de trégua entre *Yahweh* e humanidade. Saciado pela hecatombe oferecida, pela ovelha sacrificada (Cristo), *Yahweh* não mais tentaria exterminar a raça humana como outrora no dilúvio. Deus teria sido amenizado pela promessa de purificação e ressurreição dos homens de boa vontade, pela ideia de abdicar dos prazeres. Assim, é notória a condição pacífica que o fiel assume diante do sofrimento da vida. A ilegitimidade das realidades inconscientes leva a uma postura de rejeição da concretização das forças instintivas na vida prática. Esta rejeição funcionaria como doação e sacrifício mimético da ovelha salvadora em prol de uma esperança de vida plena após a morte. Assim, os mistérios do inconsciente humano se tornariam proibidos aos homens, tornando-os alienados de sua própria natureza.

A imagem de perseguição divina aos homens, sob a ameaça de extinção, representa um castigo por roubar de Deus uma coisa divina. Esse arquétipo representa o homem exigindo de sua razão determinados conhecimentos do cosmos e de sua natureza. No salvador grego, o homem é castigado por roubar a consciência, ou seja, o homem se castiga por adquirir conhecimento de sua instintividade, buscando conciliá-la com a razão. Adão, semelhantemente, é castigado por buscar o conhecimento dos instintos. Cristo, depois de sacrificado, funda a ignorância, no sentido lato de *ignoses*, na medida em que aceita seu sofrimento como um desejo misterioso de Deus. Nesse sentido, o fiel assume uma postura de que a consciência é própria de Deus, portanto sua estada na terra é de obediência e não de crítica e contestação.

Deus sabe tudo. Essa afirmação revela o profundo desejo da razão de saber tudo, na medida em que esse Deus manifestado esteticamente seria uma projeção do espírito humano. Entretanto, os mitos revelam, numa estética concretizada quase sempre inconscientemente, a própria medida humana acerca de seu conhecimento sobre as coisas. Assim, é possível perceber que, na medida em que Deus saberia tudo, e a humanidade não saberia nada a respeito das coisas profundas, essa estrutura psíquica assume seu interesse pelo estado de ignorância. De tal maneira, Deus representaria a própria ignorância humana. Assim, quanto mais ignorante, maior precisa ser sua imagem de onisciência. O homem, nesse estágio, pratica um tipo profundo de ditadura do conhecimento, pois, na ignorância do fiel, cabe aos representantes de Deus na terra, determinar os dogmas a serem seguidos cegamente. A fé cega supera a razão.

Em *Ésquilo*, Prometeu diz ao corifeu, referindo-se a Zeus, que “nem por um fugaz momento ele (Zeus) pensou/ nos mortais castigados pelas desventuras./ O seu desejo era extinguir a raça humana/ a fim de criar outra inteiramente nova.” (vv. 311-314). Isso evidencia que o Titã, condenado por tentar salvar a raça humana, torna-se símbolo de afrontamento aos desejos de Zeus. A razão, nesse viés, indica seu intento de renovar a raça humana, reorganizando-a, e o afrontamento indica sua luta para manter as forças inconscientes do estado primordial, ou suas experiências instintivas. Mas por que a raça humana mereceria ser salva? Essa pergunta leva a ideia de que não se trata de merecimento, mas de desejo de continuar experimentando da vida instintiva; de continuar sua vida corpórea com concretizações de desejos profundos. Merecer ser salvo significa querer viver o vigor da vida presente.

Outra leitura se projeta do relevo arquetípico da punição divina: a associação que o homem faz entre corpo e inferioridade. Sob o castigo de viver a fragilidade sensorial e a mortalidade na imagem do fígado devorado, a abdicação das paixões passaria a representar, aos poucos, um tipo de vida superior. Representado na figura do único órgão mamífero capaz de hiperplasia, um tipo de falsa regeneração, o fígado, por conseqüência imagética, demonstra o desastroso desejo humano de ser imortal. É certo que a medicina antiga não tinha conhecimento da hiperplasia, confundindo-a com regeneração, mas também é certo e notório que sabiam que tal “regeneração” não poderia durar eternamente. Dessa forma, a imagem continua tendo valor associativo de desejo e busca pela imortalidade e consciência dessa impossibilidade.

Esse tipo de postura teofilosófica projetada, como desejo de forças superiores, o merecimento de uma existência sofrida ou efêmera como no caso de Zeus com Prometeu, de *Yahweh* com os homens na passagem do dilúvio, e de Cristo na passagem da crucificação. O mito de Cristo, assim como o de Prometeu, apresenta o sofrimento corpóreo como causa divina, e isso como princípio de purificação das paixões pela consciência, pela razão. No entanto, em Prometeu, não há a purificação completa porque as paixões estão sempre brigando com a consciência. No mito cristão, todavia, o conformismo com o sofrimento desejado por *Yahweh*, almejando a ressurreição não-sensorial, representa a aceitação da abdicação total das paixões em prol da consciência, da vida utópica e plenamente racional.

Esse tipo de verdade pregado pelo cristianismo seria a tentativa de negar a vida presente como realidade. Isso justificaria o sofrimento carnal, ou a abdicação das paixões, para se tornar, o homem uma divindade. A transformação da realidade da vida presente em um tipo de não essencialidade revela com exatidão o que Heidegger (2005, p. 164) expõe em *Sobre a essência da verdade* a respeito da superficialidade da revelação do ente. Ou seja, na parcialidade do conhecimento do ente, o cristianismo apresenta-o como totalidade em uma possível vida plena depois da morte dolorosa. A *katábasis*, nesse sentido, perde sua essência e se torna pretexto para evidenciar a *anábasis*. O ente, compreendido em partes, não coincide com a totalidade, mas cumpre no pensamento humano um tipo de sinédoque que lhe garante a parte como totalidade. Isso significa que, no cristianismo, um princípio essencial do ente humano, a experiência inconsciente, passa a ser desprezado como possibilidade essencial. Tudo isso na tentativa de se defender dos instintos. Assim, a ignorância parcial se determina como totalidade verdadeira.

O mito de Cristo mantém, inicialmente, uma postura xamânica na imagem de sua descida ao mundo terrestre. Nela, ele se torna o caminho para a cura de muitas enfermidades psíquicas e corpóreas e ensina que é na força interior do inconsciente que se alcança a cura corpórea. Entretanto, o final do mito exclui o homem de parte de sua essência, alegorizando o humano como divindade imaterial na figura de Cristo. Nisso consiste a essência da verdade cristã: um tipo de adaptação e transformação de mitos mais antigos, em que a tensão dos pólos teria sido superada na imagem de sublimação de Cristo. Nesse sentido, Cristo não seria apenas a junção de Dionísio e Apolo, mas também de deuses adaptados pela religiosidade espírita de uma Grécia não oficial.

Um mito que teria ajudado a fundamentar o espiritismo grego foi o mito trácio de Zalmoxe. Heródoto (Livro IV, 93 – 94:1) faz referência à crença na imortalidade da alma dos

getas, que, não tendo se rendido aos gregos na batalha da Trácia, foram dominados. Essa dominação rendeu, muito provavelmente, larga influência na cultura da baixa sociedade grega. Para os getas, depois da morte, suas almas iriam se juntar a Zalmoxe, uma divindade que teria morrido e ressuscitado. Essa crença parece ter influenciado, em larga medida, crenças secundárias como o pitagorismo e o orfismo na Grécia.

Platão propõe a cura do corpo pela *ψυχή* (psique), a partir do desencantamento do mito de Zalmoxe, que representa um tipo de curador xamânico. No diálogo pouco conhecido, *Cármides*, Platão parece não aceitar a visão radical e polarizada das duas vertentes da *ψυχή* mais difundidas de seu tempo: a da tradição homérica, que sugere a *ψυχή* como algo parco ou até físico: “Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram/ almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento” (*Ilíada* XXIII, v. 103-104); e a da tradição órfico-pitagórica, que, ao contrário de Homero, sugere-a como uma existência substancial, cujo corpo (σῆμα) não passa de um cárcere, de um túmulo, como menciona Platão em *Crátilo* (400.c). Ele parece buscar um entendimento menos radical, que apresente um ser humano mais ativo, mentalista e decisivo sobre sua própria existência carnal e mental. Nesse sentido, encontram-se unificados corpo e *ψυχή*.

Zalmoxe, visto como “um espírito divino” pelos trácios (HERÓDOTO, 94:1), representa o retorno xamânico da morte (ELIADE, 1972, p. 271-273). Viria dessa experiência de forças profundas do inconsciente seu poder espiritual e corpóreo de cura. Nessa medida, as “fórmulas de magia” (*Cármides* 156Dss), apresentadas pelo mito como o princípio de encantamento curador, é transformado pelo Sócrates do *Cármides* em “belos argumentos” (idem). O mito de Zalmoxe se torna técnica psicanalítica para trabalhar a credulidade mental e alcançar a cura. Ou seja, Sócrates sugere que não é a mágica, em si, a responsável pela cura da enfermidade de uma pessoa como apontam os trácios, mas a bela palavra argumentativa, que seria capaz de curar a *ψυχή* de um enfermo, levando-o a curar também o corpo. Isso trouxe à luz um Platão que teria percebido, séculos antes da psicanálise, que “muitas doenças são, de fato (para usar um jargão moderno), psicossomáticas” (ROBINSON, 2007, p. 41).

Ao afirmar que a fé do enfermo é o fator curador da enfermidade (*Mateus* 8:13), o mito de Cristo parece assumir uma postura filosófica praticada anteriormente pelo Platão do *Cármides*. De tal maneira, esse Platão e esse Cristo não parecem propor uma ruptura entre os pólos *katábasis* e *anábasis*, na medida em que o esclarecimento conduz a um ensinamento valoroso de que a força inconsciente exerce influências consideráveis na vida prática do homem. Questão que parece ter se evoluído, no cristianismo, a um patamar bastante perverso,

em que o inconsciente, ou a *katábasis*, passaria a trabalhar em detrimento de sua própria alienação, ou melhor, sua prática não se daria para uma melhoria da vida presente, mas para a melhoria de uma possível vida após a morte. Assim se fundamenta o mito em seus trechos finais, cujas bases do cristianismo romano parece ter seguido a risca a ideia de morte e ressurreição.

3.1.3 – A luta de Prometeu contra a ameaça da dicotomia

Em *Prometeu acorrentado*, a fala do Coro a respeito da indignação causada pela punição de Zeus (vv. 206-209) ao Titã, com a indicação de que Zeus desejaria dominar a “raça de Urano antiquíssima” (vv. 210-212), demonstra, além do desejo de Zeus em submeter as forças dos reinos anteriores, que uma divindade primitiva de linhagem anterior a Zeus estaria querendo salvar a raça humana. Isso revela como a mentalidade humana guarda inconscientemente um forte desejo de manter viva a estrutura psíquica profunda das forças instintivas próprias ao humano.

Se está certo que o reinado de Zeus é a representação evolutiva da organização política e social de modo mais racional e que os reinos anteriores representam a indiscriminação entre forças instintivas e razão, como os próprios mitos sugerem, pode-se dizer que Prometeu deseja salvar a humanidade da segregação dicotômica entre inconsciência e consciência, garantindo essa tensa união como essência inerente ao homem. Isso deixa entrever que o furto do fogo para a humanidade, ante o desejo de regeneração do fígado, significa antes a tentativa de preservação relativa da amoralidade primordial. Ou melhor, a preservação, conscientemente, da amoralidade diante da concretização das forças instintivas.

Nota-se, com isso, que o mito de Prometeu parece tentar salvar a humanidade da ordem racional imposta de forma tão avassaladora e moralizante, assim como da mais selvagem irracionalidade. No reinado de Zeus, Prometeu, como apresenta Ésquilo, quis “transgredir um direito sagrado dando aos mortais as prerrogativas divinas” (v.v 45-46). É assim que a divindade titânica tenta estabelecer aos homens os direitos dos deuses. Por isso é condenado a ser pregado em uma rocha por cravos que prendem todos os seus membros (v. 107), além de um cravo que é enfiado “no meio de seu peito” (v. 89).

Os cravos apontam uma estreita semelhança com o mito posterior de Cristo. Condenado à morte, Cristo teria sido torturado e pregado em uma cruz, para espiar o que seriam os pecados da humanidade. Purificar a humanidade do pecado original, que cabe

lembrar, teria sido o ato de conhecer e ter consciência de si, ou das forças instintivas do inconsciente, e do cosmos, que teria tido como primeiro traço o reconhecimento das genitálias. Apesar da reflexiva crítica do sistema político dominante, Ésquilo não consegue se desvencilhar da estrutura religiosa dominante, apresentando como alternativa crítica uma postura ainda teogônica, ao recompor Prometeu como o salvador da humanidade. Nessa religiosidade dominante, a humanidade ainda seria uma sinédoque do homem grego, justificando, assim, a pretensa superioridade do homem grego.

No cristianismo, entretanto, Cristo representaria a moral dos escravos, propondo a superação dessa vil condição pela ideia de igualdade entre os homens. É claro que essa condição já havia sido tratada em obras anteriores ao Novo Testamento, entretanto ainda sob a óptica da fragilidade corpórea e da efemeridade da vida. Em *Ájax* de Sófocles (vv. 171-176), por exemplo, a deusa Atena escapa a Odisseu as seguintes palavras: “Não assumas/ uma atitude altiva se prevaleceres/ sobre outras criaturas nesta vida breve/ em valentia ou em riqueza, um dia apenas/ reduz a nada as tolas pretensões humanas/ ou então as exalça⁹”.

Esses princípios, mesmo nos primeiros séculos da era cristã, continuam sendo expostos ainda à guisa grega com autores como Luciano, que produziu comédias sátiras em prosa a respeito da igualdade humana diante de suas fraquezas no segundo século dessa era. Em um texto intitulado “Creso, Plutão, Menipo, Midas e Sardamapalo”, em uma obra muito irônica chamada de *Diálogo dos mortos*, ele satiriza a vida dedicada à riqueza, ao prazer corpóreo e à ganância. Questiona, pela figura de Menipo, representante da filosofia cívica, o que toda riqueza e soberba valeria depois da morte, ironizando assim a vida gananciosa de Creso, rei famoso pela riqueza; a inércia de Plutão, irmão de Zeus; a essência de Midas, que tudo que tocasse viraria ouro; e Sardanapalo, mesmo que Assurbanípal, famoso pela luxúria. Ele propõe, nessa perspectiva, uma moral baseada relativamente na ideia de respeito pela igualdade na morte.

Menipo – Estás louco também tu, Plutão, que aprovas as queixas deles!

Plutão – De forma alguma. Mas não gostaria que houvesse discórdias entre vós.

Menipo – E entretanto, ó os piores dos lídios e frígios e assírios, ficai sabendo que nem assim vou cessar, porque, para onde quer que fordes, vos seguirei, aborrecendo-vos, cantando-vos ao ouvido e rindo de vós.

Creso – Não é isso insolência?

Menipo – Não. Mas insolência era aquilo que vós fazíeis, quando se julgavam dignos de serem adorados, riam de homens livres e se esqueciam por completo da morte. Por isso, haveis de gemer, privados de tudo isso.

Creso – De muitas, ó deusas, e grandes riquezas!

Midas – E eu, de tanto ouro!

⁹ Sinônimo de exaltar.

Sardanapalo – E eu de tanto prazer!
(1998, p. 18)

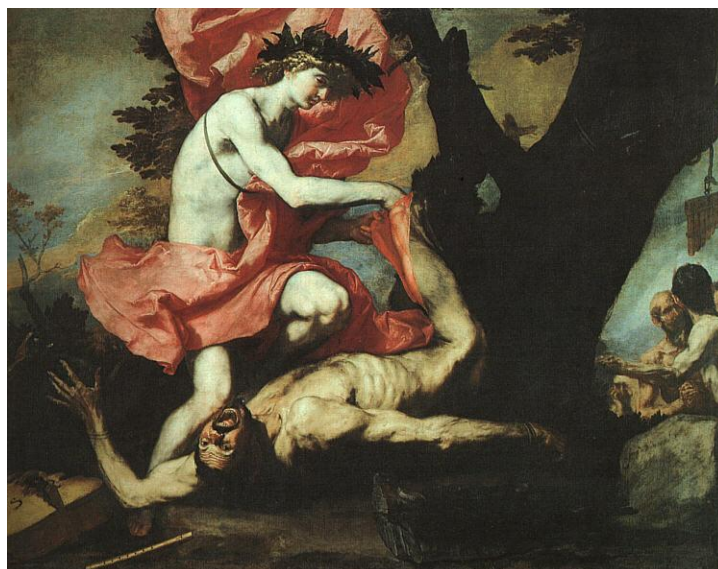
Tudo isso, entretanto, teria sido um tipo de adaptação estética de modelos morais comuns em culturas muito mais antigas como é o caso dos “Ensinamentos de Ptah-hotep”. “Apesar de datado do reinado de Isési, da quinta dinastia, muitos egiptólogos julgam o texto como produto da 12º dinastia, remetido ao Reino Antigo” (ARAÚJO, 2000, p. 244). O principal manuscrito, hoje na Biblioteca Nacional de Paris, é datado do Reino Médio, ou seja, em torno de 1985-1799 a.C. Apresenta-se, nele, uma postura filosófica de respeito e de igualdade muito semelhante ao modelo cristão. Por isso, alguns pensadores modernos como é o caso de Freud, no *Moisés e a religião monoteísta*, julgaram os elementos judaicos, que cabe dizer foram também preservados, em parte, no cristianismo, como uma adaptação de pensamentos egípcios. Nos tais ensinamentos é possível encontrar: “Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído” (idem, p. 247); “Se desejas ter uma boa conduta, livra-te de tudo o que é ruim, guarda-te contra a avareza, uma atroz doença sem cura” (idem, p. 252).

O cristianismo teria representado uma revolução social na medida em que o modelo político da alta sociedade teria sido substituído por outra possibilidade completamente nova, que representaria a ascensão social da classe baixa, ou pelo menos a possibilidade de ascensão, não apenas dos homens livres, mas, sobretudo, dos escravos, não fosse a exaltação, pelo império romano, do desfecho do mito, que promove a ascensão ao reino da luz após a morte, justificando a continuidade servil da baixa sociedade. Com isso, invés de uma profunda revolução social, instaurou-se uma profunda aceitação dessa vil condição, adaptada ao sistema servil da Idade Média. Com o politeísmo aparentemente superado, que pelo menos relativizava as posturas humanas, ao fiel cristão caberia seguir um único caminho, o da servidão a um Deus ignorante (no mesmo sentido de *ignoses*), que significa, melhor dizendo, servir a um sistema racional que promove a alienação.

A moral dessa narrativa é que não se pode esperar ludibriar o espírito do soberano dos deuses. Prometeu tentou isso; e o preço do seu fracasso deve ser pago pelos homens. Portanto sacrificar, comemorando a aventura do Titã, fundador do rito, é aceitar sua lição. É reconhecer que através da realização do sacrifício e de tudo o que ele acarretou para o homem – o fogo prometéico, a necessidade do trabalho, a mulher e o casamento para ter filhos, os sofrimentos, a velhice e a morte –, Zeus situou os homens no lugar onde eles devem manter-se: entre os animais e os deuses. (VERNANT, 2006, p. 66)

A leitura de Vernant, do ponto de vista de fundamentação do poder sacerdotal, cumpre o propósito de como o poema poderia ser utilizado à época – como arma aristocrática, ou mesmo tirânica – para manter o sistema de dominação. Mas lhe falta, de alguma forma, uma leitura mais aprofundada no que concerne à imagem arquetípica do mito. Estar entre os animais e os deuses é estar entre a instintividade e a razão. Prometeu, nesse sentido, é a imagem insuperável dessa condição humana. Não é nem irracional, nem pura razão como deseja o homem ocidental. Não representando, portanto, o fracasso diante de Zeus, mas, o contrário disso. Vernant não percebe que o silêncio de Prometeu não só ameaça a potência do reinado de Zeus, tornando possível a existência de Prometeu dentro dos limites do humano, ou seja, entre o instinto animal e a consciência da razão. Sua postura racional de silêncio e de tranqüilidade, entretanto, seria a garantia do fracasso de Zeus e a vitória da tensão entre a razão e as forças instintivas: essência humana.

O pintor renascentista Ribera demonstrou muito bem essa relação antagônica da essência humana. A partir da disputa mitológica entre Marsyas e Apolo, relacionado a habilidades musicais, o pintor compõe uma retratação da mentalidade do grego à guisa neoclássica. Em uma disputa de habilidades musicais, Marsyas é derrotado por Apolo. Segundo o mito, o vencedor escolheria o castigo a impor ao vencido. Apolo escolhe arrancar a pele de Marsyas. Esse lado de Apolo Nietzsche parece ter se esquecido de mencionar.



(*Apolo flaying Marsyas* – Jusepe de Ribera, 1637: Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruxelas)

De tal maneira, o deus surge como uma projeção da interioridade humana. Na medida em que corta a pele de Marsyas, a cor da carne e do sangue humano coincide com a cor do manto de Apolo. Essa simbologia determinaria o poder da razão como um princípio da

interioridade humana, assim como a profunda dor, que tem como causa as forças instintivas do desejo passional de se manter acima dos deuses, como se quisesse ser maior que eles, mas em uma possibilidade humanamente material.

Apolo, nesse processo, surge como implacável, totalitarista e perverso. A tirania do gosto do vencedor é nítida na escolha do castigo ao vencido, demonstrando, assim, seu poder. Isso apresenta um tipo de intolerância contra a diversidade, contra as alternativas, na medida em que Apolo, podendo escolher outras possibilidades de recompensa, escolhe uma que é também um tipo de vingança contra o desejo do fraco de ser mais forte. Assim como a razão entendida como consciência seria totalitarista com as forças instintivas, desejando, de certa forma, eliminá-las, ou pelo menos lhes tirar a importância.

Cristo é colocado, inicialmente, nesses mesmos limites humanos. No entanto, o final de sua jornada representa a superação desses limites e a ascensão a um reinado superior, divinizado. Nessa busca para se tornar uma divindade, o fiel cristão assume sua insignificância material na vida presente, para merecer o que seria a vida após a morte, como se estivesse concretizando seu desejo inconsciente de se tornar um deus. Essa inconsciência não esclarecida se faz assim pela alienação da própria razão que o cristianismo propõe nessa crença niilista.

O manto de Cristo, o sudário melhor dizendo, representaria, nesse processo, o oposto da gana pela vida presente de modo essencialmente humano. O sudário teria se tornado o contrário do manto de Apolo, embora dentro de um processo de semelhança inegável.



(Fotografia do pretenso Santo Sudário – Catedral de Turim, Itália)

O manto da morte fundaria a esperança de uma vida plena após a morte e a não-importância da vida presente. Enquanto no mito grego ele seria conquistado pelo deus, no mito cristão ele teria sido conquistado pelo homem, já que se criou uma lendária confirmação de sua existência, que passou a ser objeto de desejo e disputa entre os homens. Afinal, o manto suado seria, para os fieis, a possibilidade real da elevação após a morte ao mundo celestial. Segundo se diz, ele estaria guardado na Catedral de Turim.

Ésquilo, com a figura de Prometeu, parece propor uma moral inversa àquela dominante representada por Zeus. A forma como ele descreve os feitos do Titã, para a humanidade, deixa clara essa questão. Afinal, o cerne do mito está no fim, em que, pela punição, toda imagem intermediária entre animais e deuses, projetada no ser humano, é estabelecida. Isso fica claro em uma passagem em que Prometeu está falando ao corifeu:

Farei o meu relato, não para humilhar
os seres indefesos chamados humanos,
mas para vos mostrar a bondade infinita
de que são testemunhas numerosas dádivas.
Em seus primórdios tinham olhos mas não viam,
tinham os seus ouvidos mas não escutavam,
e como imagens dessas que vemos em sonhos
viviam ao acaso em plena confusão.
Eles desconheciam as casas bem-feitas
com tijolos endurecidos pelo sol,
e não tinham noção do uso da madeira;
como formigas ágeis levavam a vida
no fundo de cavernas onde a luz do sol
jamais chegava, e não faziam distinção
entre o inverno e a florida primavera
e o verão fértil; não usavam a razão
em circunstância alguma até há pouco tempo,
quando lhes ensinei a básica ciência
da elevação e do crepúsculo dos astros.
Depois chegou a vez da ciência dos números,
(vv. 572-591)

Ésquilo parece colocar, nesse momento, o progresso da humanidade sob a imagem da ruptura com o poder tirânico de Zeus pelo Titã. Essa questão coloca o mito de Prometeu como arquétipo da humanidade, em toda sua contradição e tensão, contra a racionalização quase incontrolável. De tal maneira, essa visão crítica apresenta um Prometeu trágico como a imagem da fusão entre instinto e consciência racional. Tudo isso, entretanto, com a substituição de uma religiosidade por outra, apresentando-se, portanto, de forma ainda não iluminista.

Alcançando o conhecimento, a humanidade teria alcançado também a consciência da mortalidade, e, junto com ela, o desejo de purificação, que conduz a um nível racionalista de

existência moral. E é exatamente contra esse exagero que Prometeu parece trabalhar. Ele tenta restaurar a razão e a sensorialidade, sem, no entanto, entregar-se unilateralmente a uma ou à outra. Ésquilo, como poeta e por meio de símbolos, leva Prometeu a uma noção bastante conflitante, que fundamenta o pensamento grego clássico. Goethe, a respeito disso, propõe uma leitura reveladora em seu *Prometheus* (NIETZSCHE, 2008 (2), p. 63):

Sentado aqui, eis que modelo homens
 À minha imagem,
 Um gênero que me seja comparável,
 Para sofrer e chorar,
 Para gozar e jubilar,
 Para te não venerar,
 Como eu!

Para finalizar a leitura do poema esquiliano, deve-se analisar, com maior afinco, o que Goethe diz nos dois últimos versos acima transcritos. Em tal poema, Prometeu afirma que não venerará a figura de maior poder, Zeus. Primeiramente, é preciso observar como isso ocorre no poema de Ésquilo. No fim do poema, Ésquilo deixa entrever, ante a infame situação corporal de Prometeu, a posição saudável de sua força mental, ao compor versos em que a decisão firme do protagonista se apresenta tão titânica quanto sua própria essência:

Não tenhas, mensageiro, a impressão de que,
 desatinado com a decisão de Zeus,
 eu me comportarei como se possuísse
 coração de mulher e, querendo imitar
 maneiras femininas, irei suplicar,
 juntando as mãos, àquele deus que mais detesto,
 para livrar-me destes grillhões infamantes.
 (vv. 1331-1339)

O verso de Goethe “Para te não venerar” – autor que ironicamente chegou a ser ministro do duque de Weimar, Carlos Augusto – revela exatamente o que simboliza Ésquilo na força titânica de Prometeu. Ao não se render às forças de Zeus, o Titã não se rende ao sistema de dominação desse reino, propondo um tipo de reinado mais brando, não tirânico. Aqui, ao contrário da leitura superficial de Vernant, Prometeu não perde a luta contra a segregação imposta por Zeus. Ele se torna símbolo de resistência da união inconsciente/razão. Sua profecia de que Zeus seria submetido (vv. 220-235) confirma o significado de seu nome, Prometeu – aquele que pensa antes, aquele que prevê – como se soubesse que tudo isso causaria a derrocada do tirano Zeus.

O Titã faz valer o significado de seu nome ao prever o que aconteceria a Zeus. Prevendo que Zeus perderia o poder, Prometeu não apenas afronta mais uma vez o poderoso,

mas não onipotente, Zeus, como também, definitivamente, inverte a situação de domínio. Agora, é Prometeu que faz os deuses olímpicos, na figura de Zeus, ficarem em posição de fragilidade, em posição temerária, mesmo pregado na pedra em desvantagem. Isso pode ser melhor observado nos versos a seguir: “Nada, força nenhuma pode constranger-me/ a revelar-lhe o nome de quem deverá/ destituí-lo de seus poderes tirânicos” (vv. 1323-1325).

O homem, exaltando-se até ao titanismo, conquista para si próprio a sua civilização, e força os deuses a fazerem aliança com ele, porque, graças à ciência que é sua, tem nas mãos a existência dos deuses e até os limites do poder deles. Mas o que há de mais admirável neste poema de Prometeu – que, no pensamento fundamental, é o verdadeiro hino da impiedade – é o profundo sentimento esquiliano da “equidade”. De um lado, o sofrimento imensurável do audacioso “solitário”, do outro, a miséria divina, o pressentimento de um corpúsculo, e por fim, a potência que impõe a reconciliação, a identificação metafísica destes dois mundos de dores, - tudo isso lembra, com máxima força, o princípio fundamental da concepção esquiliana do mundo, no qual a “Moira” como justiça eterna paira acima dos deuses e dos homens. (NIETZSCHE, 2008 (2), pp. 63-64)

Como Nietzsche chama atenção, uma forte beleza do mito está exatamente na reconciliação entre o homem e as forças instintivas. Isso, por sua vez, ocorre sob vários aspectos e imagens que se sobrepõem em uma ideia, a saber: a tensa união inconsciente/razão, que tenta ser abalada e segregada pelo símbolo tirânico de Zeus. No final do mito, Prometeu é libertado por Hércules e o centauro Quíron permanece em seu lugar no Cáucaso. Sem esse desfecho ao fim de *Prometeu acorrentado*, o poeta estabelece uma terrível tensão em Zeus e, por consequência, nos deuses olímpicos, pelo destino que lhes caberia: o possível fim desse novo reinado, como estaria previsto, desde muito tempo, na imagem mítica de sucessão já compreendida pela mente mais antiga.

Essa imagem de sucessão representa, por sua vez, ainda um tipo de manutenção dos limites da classe alta dominante, na medida em que expõe como proposta a substituição de um deus por outro. Embora a ruptura de Prometeu represente um tipo de esclarecimento e progresso, é com Eurípides e Aristófanes que o sistema religioso helenista é escamoteado e desconstruído, a partir de uma leitura crítica que desvela a máquina política que funciona a partir das estruturas dos mitos. Nesse princípio, esses autores são capazes de criticar como os mitos são trabalhados psicologicamente pelo sistema sacerdotal na cabeça da massa. Esse tipo de desconstrução mítica foi capaz de compreender, em parte, o mito em sua essência: nem como mentira, nem como verdade, mas como interpretação humana que principia ações psicológicas na mente do fiel como será analisado mais à frente no tópico 3.3 deste capítulo.

3.2 – ÉDIPPO E A TENSÃO TRÁGICA

3.2.1 – O dionisíaco no primeiro Édipo de Sófocles

Antes de Eurípides e Aristófanes, entretanto, será analisado neste tópico o mito de Édipo segundo Sófocles. Mesmo trazendo a discussão para o mundo dos mortais, Sófocles, e essa é sua grandeza literária, apresenta uma poética extremamente ambígua a respeito da crença helênica. Édipo é colocado em uma dupla atmosfera: a primeira se cerca da sistemática sacerdotal, que definiria a tragédia humana como desígnio dos deuses; a outra se cerca de uma postura mais crítica, que definiria a tragédia como consequência de atitudes humanas.

Nietzsche (2008 (2), p. 67) aponta que os principais personagens trágicos clássicos, como Prometeu e Édipo, representam a figura de Dionísio. Nesse sentido, será feita uma análise da trilogia tebana de Sófocles, a fim de se observar como a tensão entre crença e razão estaria presente na tragédia clássica. É importante, todavia, não se levar às últimas consequências a posição de Nietzsche acerca do caráter estritamente dionisíaco de Édipo. Assim como Prometeu, o parricida é rodeado de uma crosta dionisíaca, mas não se pode negar que ele, em determinados momentos, assumia uma postura serena e meticulosa, próprias das formas apolíneas. Nesse sentido, apolíneo e dionisíaco se completam na tragédia; esse é o princípio da tensão humana para os clássicos. Visão que se permanece, em parte, no mito cristão, mas que se acresce de outros elementos não dominantes na Grécia antiga.

Figura antagônica por excelência, Édipo entrelaça, em sua essência, grandes oposições como força e fraqueza, poder e ostracismo, inteligência e ignorância. Esse antagonismo, que parece decifrar sua essência é causa necessária para a composição do personagem e de sua trágica jornada. Nela, toda força dionisíaca se apresenta tão avassaladora quanto meticulosa e suave. Enquanto jovem desbravador, sob a luz do vigor corporal, esconde-se um frágil Édipo à mercê das forças da natureza e das forças instintivas que se colocam, aparentemente no início do poema, como destino, pela credence que ele carrega; mas, enquanto velho, sob a fraqueza corporal e diante da cegueira, esconde-se uma inquestionável capacidade de manipular a trajetória de um povo, mesmo depois de sua morte.

Nesse sentido, o primeiro Édipo, ao enviar seu cunhado ao oráculo para descobrir o que deveria ser feito para se recuperar os bons tempos idos de Tebas (vv. 68-72), recebe o recado de que deve “punir – não importa quem! – os matadores” de Laio (vv. 106-107). Percebe-se aqui um nítido antagonismo: seu vigor governamental, mergulhado em sua própria ignorância, será definitivamente abalado por sua decisão, que determinaria a punição, de

exílio (vv. 227-229) (vv. 305-309), àquele que se apresentasse a ele – ou seja, ele mesmo. Isso evidencia que o homem não sabe o que ele mesmo é. A falsa impressão que o texto passa de que tudo gira em torno da decisão divina parece ser desconstruído na medida em que Édipo parece provocar seu infortúnio. É ele que envia Creon para saber o que fazer para estabelecer a paz em Tebas; é ele que manda buscar Tirésias, sobrevivente do dia do parricídio; é ele que força Tirésias a dizer que ele próprio é o assassino de Laio. Tudo isso pela crença que o cega.

Lembrando-se de que Sófocles era um sacerdote, no entanto, é possível dizer que essa interpretação não fizesse sentido em seus dias e em sua mente. Quer dizer, talvez Sófocles quisesse realmente confirmar uma postura sacerdotal perniciosa, colocando Édipo à mercê dos deuses. Mas se essa foi realmente sua intenção, sua grandeza literária foi capaz de superar essa intenção religiosa, concretizando uma obra que pode ser lida tanto na esfera religiosa de sistematização sacerdotal como na esfera da crítica aos os mitos.

Já rei, e depois de ter determinado a punição do assassino de Laio, Édipo manda trazer à sua presença a única testemunha do crime: Tirésias. Em uma leitura tradicional, que vê na obra a confirmação do poder sacerdotal, Tirésias se torna uma figura fundamental no esclarecimento do crime, pois ele traria à luz o parricídio de Édipo. O velho mostraria a ignorância de Édipo, que teria sido mascarada na imagem do sábio decifrador de enigmas. Tirésias é colocado como o princípio, pela sabedoria, da força espiritual da justiça, mesmo sob a forma física debilitada de fraqueza e de cegueira.

No entanto, em uma leitura mais atenciosa, dentro da abertura que o texto propicia, Tirésias se torna exatamente o oposto: aquele que pretende destruir o poder civil, o princípio de governo meritocrático. Sua intervenção se dá na atmosfera de uma aparência débil, mas que tem consequências estrondosamente fortes. Esse modelo de sacerdócio seria um princípio tão forte de eficiência que Édipo, na segunda peça da trilogia, passa a imitá-lo, para que seus desejos de vingança fossem realizados. Tanto Tirésias como Édipo, nesse viés, seriam inventores de profecias, ou pelo menos manipuladores delas, assumindo uma postura vil, para conseguir seus intentos.

O quiasma criado aumenta a tensão em proporções magníficas: Édipo, enxergando fisicamente, não é capaz de ver o que ele fez, isso torna ínfima sua força física diante das forças da natureza e das forças instintivas que o levaram a cometer o assassinato de seu pai, além de sua sábia lógica formal, decifradora de enigmas, ter sido engolida por sua cegueira

diante dos fatos – isso o tornaria vitorioso e derrotado ao mesmo tempo, ou por seus atos na visão crítica, ou por causa dos deuses na visão sacerdotal.

De tal maneira, a contradição inicial Édipo/Tirésias oferece uma chave fundamental para uma leitura crítica do percurso do herói trágico. Sob a aparente fraqueza e ignorância, Tirésias desvela o assassino de Laio: Édipo (v. 362). Sob a aparente força física e aparente sabedoria, Édipo personifica a ignorância ao acusar Tirésias de cegueira mental (v. 371) como afirma na mais absoluta ironia de composição sofocleana: “Não és o mestre da decifração” (p. 440). A questão é que Édipo teria se tornado uma consequência trágica de uma pseudo-profecia que não teria sido finalizada no dia em que Laio entregou o filho a um servo para ser morto. Tal profecia, no fundo, seria fruto de uma profunda prática sacerdotal de fazer retornar o governo teocrático. Para tanto, seria antes necessário não permitir que Laio tivesse herdeiro. Tendo recebido a misericórdia do servo, Édipo estaria fadado a viver essa maldição familiar.

A cegueira mental de Tirésias passa a fazer sentido na medida em que ele finge não enxergar a manipulação das peças do quebra-cabeça, fazendo parecer que tudo acontecia por causa da profecia, em sentido *stricto*, e não pelo fator obediência à profecia, tornando a crença, nesse sentido, inimiga do esclarecimento. Com isso, uma consequência em cadeia se desenrola na trilogia; dentre elas, a principal é a postura de Édipo de real falta de esclarecimento, que o teria conduzido ao seu xeque-mate. Quer dizer, toda verdade buscada por ele não alcança a estrutura profunda, e o que realmente seria o cerne do problema, a farsa das profecias, continua velado.

Sófocles, nessa linha, compõe uma sobreposição de antagonismos ao fazer Édipo se voltar contra seu cunhado e tio: “És bom de prosa, mas sou mau de ouvido:/ te revelaste um desafeto amargo” (vv. 545-546), “Me persuadiste – sim ou não? Da urgência/ de aqui trazer o vate sacrossanto?” (vv. 555-556). Dentro de sua absoluta ignorância, Édipo é levado a duvidar de uma atitude que ele desencadeou ao pedir que Creon fosse buscar respostas para trazer a paz a Tebas como se observa nos seguintes versos: “um só remédio me ocorreu/ a Delfos eu enviei Creon Menécio;/ partiu o meu cunhado com o fito/ de perguntar: a paz, como a devolvo/ a Tebas, com palavras ou com atos?” (vv. 68-72).

Como sacerdote, é possível que Sófocles tenha deixado pistas de como funcionava a mentalidade religiosa do povo grego de sua época. O sacerdócio, muito respeitado desde tempos remotos, queria o papel de conduzir as atitudes do povo e de seus governantes. Esse poder sacerdotal garantiria o sistema teocrático de dominação. Nesse sentido, a questão que

parece estar na sobreposição dos fatos poéticos é a necessidade de obediência aos desígnios dos deuses para a garantia desse modelo de dominação. O sistema religioso parece, nesse viés, encarregar-se de fundamentar o infortúnio da geração dos Labdacidas. Já com o oráculo proferido a Laio, o que se queria era o extermínio de tal linhagem e de qualquer outra que pudesse representar algum tipo de ameaça a esse modelo. Como Laio não teria obedecido aos deuses, ou melhor, às pseudo-profecias, suas gerações futuras seriam destruídas, como fica aparente no texto, pelas predestinações divinas, ou em um pensamento crítico, pelos discursos sacerdotais.

De tal maneira, a ironia, nos versos de Sófocles, vai ficando cada vez mais intensa. Édipo diz: “não ajo em nome de um remoto amigo/ mas por mim mesmo eu mesmo afasto a mácula:/ quem pôs as mãos em Laio logo pode querer de mim vingar-se com seu golpe.” (vv. 137-140). Édipo tem toda razão: ele mesmo se vingaria dele, cegando-se com suas próprias mãos e exilando-se sob seu próprio comando. A tragédia aí se preserva não em isso acontecer por desígnios dos deuses, mas por ter sido provocado pelo discurso do poder sacerdotal. O erro de Édipo é sua crença. Assim, Creon, acusado de traição, é apenas fantoche das decisões de seu cunhado, na mesma medida em que se torna ventríloquo dele, e, ambos, fantoches do discurso sacerdotal, fantoches de suas crenças, determinando-se o fim da soberania co-sanguínea dessa linhagem como se fosse um fatalismo divino.

O fatalismo das profecias, em uma das possibilidades de leitura, representaria a contradição humana mais antiga entre as forças inconscientes e a luta da razão para purificar tais forças, mas tudo isso sob o sentimento profundo de que aquelas não poderiam ser amenizadas por esta. Nos mitos mais antigos, o homem surge como fantoche dos deuses porque sua compreensão acerca de suas forças interiores lhe era ainda pouco esclarecida. Assim, o homem se rendia a esses instintos, projetando-os como forças da natureza; fosse sob a forma humana ou não. Nesse viés, pouco a razão podia fazer para esclarecer os mitos e tirar o homem de uma zona passiva de credulidade. O homem vivenciava tais forças como se fossem princípios externos a ele.

Para Homero, *ψυχή* (psique/alma) era uma instância fantasmagórica e irracional, quase física “Ora a certeza adquirir de que no Hades, realmente, se encontram/ almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento” (*Ilíada* XXIII, vv. 103-104). Mas entre Homero e o período Clássico, a alma foi, aos poucos, adquirindo outro significado. Uma religião, na Grécia antiga, com influência oriental, teria sido fundamental para a transformação do significado de alma: o orfismo, que teria sido popular já na época de Ésquilo. Nela, a *ψυχή*

teria assumido princípios morais que remetem a um tipo de racionalidade, bem distinto do que acreditavam os gregos mais antigos, e que será mais profundamente pensado e racionalizado por Platão.

A ideia protagórica de homem como medida de todas as coisas parece substituir, na Grécia clássica, a ideia de humanidade como fantoche das divindades. Nessa medida, pode-se observar nitidamente, que, mesmo em entrelinhas, Sófocles parece indicar o sistema de dominação desenvolvido e mantido pelo sacerdócio de sua época. Édipo se torna vítima do conflito entre a força do discurso sacerdotal, seu instinto assassino de honra e seu sentimento de culpa. Conflito, aliás, essencialmente humano. As discussões a respeito do falseamento das divindades eram cada vez mais comuns na Grécia desse período, tanto pelas peças trágicas e cômicas como por pensadores naturalistas, conhecidos hoje por pré-socráticos.

O cosmos que era visto a partir de modelos fatalistas pelos princípios homéricos e hesiódicos, na Grécia clássica assume outra visão bem mais subjetiva, em que há um tipo de esclarecimento que passa a enxergar, nas ações humanas, um processo de escolha e não de desígnio divino. Com isso, é possível observar que, mesmo de modo ambíguo, Sófocles parece oferecer elementos que tornam possível um tipo de questionamento do sistema sacerdotal, na medida em que compõe Édipo, na segunda peça, de modo tipicamente sacerdotal, assumindo um posicionamento inverso àquela postura apresentada na primeira peça. Mas ainda aprisionado aos limites de sua crença sacerdotal.

3.2.2 – O segundo Édipo de Sófocles: um sacerdote

O aspecto físico de Édipo em *Édipo em Colono*, apesar de deplorável (vv. 1473-1475), não supera o aspecto social indigente. Sua cegueira e sua fraqueza física são sintomas que reforçam sua fraqueza social. Entretanto, um leitor desatento pode cair facilmente nas ciladas de Sófocles e imaginar que tais fraquezas fundamentam a debilidade do poder discursivo. Édipo, exatamente por sua debilidade física e social, torna-se tão forte do ponto de vista de determinação de pseudo-desígnios quanto um sacerdote da Grécia antiga. Quanto mais fraca sua aparência física e social, mais funcional sua força discursiva se tornaria. É pela aparência débil que ele passaria a dominar o sistema em que está inserido.

Sem esclarecer essas estruturas profundas em nível definitivo, Édipo no máximo se compõe como um sacerdote débil para fundar suas pseudo-profecias e se vingar daqueles que o injuriaram. Nesse processo, Sófocles parece ambíguo ao deixar rastros de que por trás de

uma imagem débil, tipicamente sacerdotal, haveria desejos políticos perniciosos. Édipo, nesse sentido, com a chance de desconstruir definitivamente o modelo teocrático, entra no ciclo para fazer parte dele na segunda peça.

A ambiguidade textual leva a uma ironia perceptível logo nos primeiros versos do segundo poema da trilogia. O habitante de Colono que se aproxima de Édipo e de Antígona é chamado de “Estrangeiro”. Mas, se este é o habitante de Colono, o estranho, portanto, seria Édipo e não o habitante. A inversão, aqui evidencia, mesmo que timidamente, a aparente familiaridade do herói com o lugar – pretexto para fundamentar os pseudo-vaticínios lançados àqueles que teriam injuriado sua sorte, e àqueles que o acolhessem em seu infortúnio.

Terrificantes deusas, já que vosso assento
é o primeiro nesta terra sobre o qual
dobrei os meus joelhos, não me hostilizeis,
nem ao deus Febo, pois quando ele proclamou
o meu destino cheio de infelicidade
disse que este lugar seria o meu refúgio,
depois de errar por muitos anos, ao chegar
a este solo onde acharia finalmente
um paradeiro acolhedor, inda que fosse
para encerrar aqui a minha triste vida;
e por haver morado nesta região
traria o bem a quantos me acolhessem
e ruína certa a quem quisesse repelir-me,
fazendo-me voltar à estrada. Prosseguindo,
o deus me descreveu sinais reveladores
dos eventos futuros, como terremotos,
relâmpagos vindos de Zeus, talvez trovões.

(vv. 94-110)

O que mais importa nessa passagem é que, ao chegar aos limites da cidade, Édipo se senta em uma pedra sagrada para os habitantes (vv. 39-44). Ao pedir que Édipo saísse de cima da pedra, o “Estrangeiro” teria dito que as Eumênides onividentes seriam as divindades relacionadas à pedra. Onividente é relativo à vidência absoluta – assim continua a leitura pelo viés irônico. O poder de vidência das divindades parece ser dizimado diante do que anuncia, por um princípio de falsa onividência, Édipo. Édipo passa a assumir a aparência da mais pura debilidade para agir como um sacerdote e determinar os destinos de muita gente, ao passo que as divindades vão perdendo, em proporção inversa, seu poder. Sua cegueira assume a mais pura ironia na medida em que passa a assumir uma postura de quem pode enxergar acima do sentido físico. Essa visão profética, entretanto, evidencia-se como falsa visão, na medida em que suas previsões são, no fundo, arma de controle sacerdotal.

A obra revela, nesse aspecto, a medida humana a respeito de suas próprias decisões, de sua atividade diante da vida, contra a ideia de passividade apresentada pela mitologia

precedente. Assim, *Édipo em Colono* parece ser uma obra reveladora no sentido de levantar reflexões em relação ao que seria destino humano. Nele, Édipo parece ter sido composto para deixar entrever a possibilidade de os desígnios da humanidade poderem ser pré-determinados a partir das manipulações religiosas, tornando, assim, a crença nos deuses um tipo de cegueira. A crença se torna, nesse contexto, uma abdicação da razão.

Ao descobrirem a origem de Édipo, o coro de anciãos pronuncia, diante de seu vitimismo, que deve “partir!” (vv. 230-232). Diante disso, Édipo se utiliza da crença nas supostas profecias de Febo Apolo (v. 97), a respeito de seu destino final, para determinar os comportamentos e as atitudes dos cidadãos de Colono e de Atenas. Os versos em que Édipo diz ao corifeu “Chego como homem predestinado e devoto,/ trazendo bênçãos para os cidadãos daqui.” (vv. 304-305) seriam prova inicial disso, já que a crença nos deuses submeteria qualquer pensamento esclarecido acerca da falsidade dessa profecia.

A filha mais nova, Ismene, traz ao velho pai notícias de seus dois filhos: “Agora, pobre pai, por causa de algum deus/ e de desígnios criminosos teus dois filhos/ três vezes arrogantes estão separados/ por uma desavença súbita e funesta:/ cada um deles tenta obter de qualquer modo/ o cetro e o poder real para si mesmo.” (vv. 394-399). Essa mensagem, que pretende evidenciar um fatalismo religioso tradicional, seria também o anúncio de um sistema religioso em decadência, na medida em que Polinices, tentando reaver a benção do pai para combater o irmão Etéocles (vv. 1538-1539), parece atribuir a causa da contenda entre ele e seu irmão “antes de mais nada” à “maldição” do pai (v. 1525). Nesse sentido, a maldição seria antes um desejo sacerdotal, que Édipo, por conveniência, parece acreditar. Assim, “causa de algum deus” pode ser entendido como causa sacerdotal.

Isso soa não como uma profecia, mas como uma estratégia de vingança de Édipo. Ou seja, não há vaticínio algum, há o desejo de vingança do pai contra os filhos que, quando deviam, a seu ver, intervir para que não fosse exilado, não apareceram “para apoiá-lo e defendê-lo” (v. 467). Do verso 468 ao 470, fica claro o sentimento de Édipo: “ambos me viram sendo expulso/ de meu palácio e levado para as estradas para viver como exilado”. O desejo de Édipo de que “os deuses jamais extingam essa funesta desavença, e permitam/ tomar a decisão final sobre o combate/ em que se enfrentarão os dois num dia próximo/ de lança em punho!” (vv. 457-461) não indica uma determinação divina, mas um desejo humano exaltado pela ira de que seu desejo se torne concreto.

Diante de uma profecia que confirma o tradicionalismo religioso – “Segundo dizem, os tebanos vão querer-te/ vivo ou após a morte, pois os salvarás.” (vv. 419-420), “Dizem que seu sucesso depende de ti.” (v. 422) – a ambiguidade de Sófocles deixa pistas para uma crítica a essa crença fatalista, na medida em que Édipo impossibilita a concretização do vaticínio da salvação de Tebas, negando-se a retornar para a cidade (v. 443). Dessa maneira, Édipo passaria a determinar sua própria vontade: “Tua vontade custará caro aos Tebanos” (v. 444).

A condição de seu retorno elimina, pelo seu enterro distante de Tebas, a fatalidade do destino. Se fosse um desígnio pré-determinado, não existiria a circunstancialidade dos fatos, mas apenas o desejo dos deuses, assim como uma determinada coisa não existiria a partir da vontade humana, mas a partir da vontade única das divindades. Por isso, levá-lo de volta a Tebas seria indispensável para que o pseudo-vaticínio fosse concretizado, fosse ele vivo ou morto. Como fica claro nos versos seguintes, levar Édipo a Tebas seria como sacrificar suas vontades humanas: “Eis o motivo de eles quererem levar-te/ para a proximidade de suas fronteiras,/ onde não possas ser senhor de teus desejos.” (vv. 438-440).

Preocupado em ser arrastado à força para Tebas, o Édipo de Sófocles inicia sua defesa, convencendo Teseu de que ele não poderia deixar que o levassem dali. Para isso, ele apresenta uma possibilidade de confronto entre os dois Estados. No entanto, o que seria um confronto por sua causa, é transformado, retoricamente, em desonra e petulância por parte de Creon a Teseu. Quer dizer, não é pelo fato de quererem levá-lo, mas pelo fato de não respeitarem a pessoa do rei de Atenas que o discurso se intensifica e passa a protegê-lo de seu cunhado.

Com a frase “Ignoras rei, as numerosas ameaças...” (v. 734), Édipo garante sua proteção pelo jogo de vaidade: “Estou certo de que ninguém virá tirar-te/ daqui se eu não quiser.” (vv. 735-736) “Enfim, ainda que me afaste estou seguro/ de que basta meu nome para proteger-te” (vv. 748-749). Avisado por Ismene de que Creon pensa em levá-lo “para as vizinhanças/ de Tebas” (vv. 430-431) sem que o deixe pisar “no chão de tua terra” (v. 432), Édipo cria a tensão necessária, desmascarando a falsa boa intenção de Creon em levá-lo a Tebas (vv. 888-894), para fazer seu cunhado reagir de modo ameaçador e agressivo em relação ao orgulho nacional de Teseu.

Negando-se a ir para Tebas, seu cunhado revela sua empresa: “Já capturei uma de tuas pobres filhas,/ e sem demora me apoderarei da outra” (vv. 932-933) a fim de forçá-lo a ir junto. A estratégia do jogo de vaidade não terá sido em vão. Corifeu, representando o rei, diante da situação diz a Creon: “Que ação praticas, estrangeiro?/ Solta-a, ou vais sentir a força

de meu braço” (vv. 949-950). Está confirmado o confronto entre Tebas e Atenas. Deve-se perceber que, agora, ocorre justamente o que não deveria acontecer se Atenas acolhesse Édipo em suas fronteiras: um princípio de conflito que ameaçaria a paz. Como fica claro, Édipo não deveria temer nada, “se realmente foi Febo (Apolo) quem te trouxe até estas paragens” (v. 747). Isso demonstra, indiretamente, a indução de discurso por parte de Édipo.

É necessário observar o jogo que Édipo elabora para causar o confronto entre os dois Estados. Em outros termos, Édipo, aproveitando-se de sua sorte de vítima, em função de tudo que lhe acontecera outrora, joga Creon, sem que perceba, contra a soberania nacional de Teseu. Édipo sabia que seu cunhado tentaria levá-lo à força (v. 734). Baseado nisso, o herói coloca à prova a soberania de Atenas, ao colocar Creon a expressar seu desejo de levá-lo à força: “Prendo e levo comigo Édipo” (v. 978).

Como era de se esperar, o rei de Atenas age em defesa de seu ilustre visitante, ou melhor, em defesa de sua palavra, afirmando não permitir que Creon saia de lá com Édipo e com suas filhas (vv. 1041-1042). E mesmo sob ameaça do rei de Tebas (vv. 1207-1209), Teseu age e impede Creon de levar Édipo e suas filhas (vv. 1279-1281), fazendo valer a profecia, ou melhor, a vontade de Édipo que a todo tempo parece, de modo ambíguo, deixar pistas para que se perceba que os acontecimentos são fruto das decisões humanas. Assim, mesmo que acreditasse nas profecias de modo religioso, Édipo se tornou uma composição antagônica que representa a tensão entre crença e racionalidade.

Ao final do poema, Édipo garante a concretização de sua vontade – não apenas a de ser enterrado longe de Tebas (vv. 1802-1803), mas a de se fazer cumprir sua vingança. Ou seja, a farsa teria sido, sem que tivesse percebido Teseu, revelada. Segundo a pseudo-profecia, aquele que acolhesse Édipo, teria um futuro magnífico. Entretanto, parece que proteger o herói não trouxe tantos frutos bons assim. Édipo sabia muito bem que o confronto entre Tebas e Atenas seria inevitável pelo afrontamento de Creon a Teseu. Para que sua vingança fosse plena, Édipo precisaria ter certeza de que seu corpo não seria levado para as fronteiras de Tebas depois de sua morte. Para tanto, Édipo teria se utilizado, uma última vez, de seus argumentos praticamente sacerdotais, chantageando Teseu. Chantagem que seria baseada não apenas em mentiras, mas a questões políticas de aliança necessária para se combater em uma guerra, formando uma política de aliança regional que Édipo faz parecer profecia¹⁰.

Em tempo algum, porém, poderás revelar

¹⁰ Leitura feita pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

a qualquer outro homem o lugar oculto,
 nem mesmo a região onde ele se situa,
 se queres que eu te envie no futuro ajuda
 igual à de escudos e lanças incontáveis
 mandados por vizinhos para socorrer-te.

(vv. 1804-1809)

Se Teseu quisesse ser ajudado no futuro, ele deveria fazer o que lhe pediu Édipo. A condicional funcionaria como um amedrontamento ao rei de Atenas, considerando sua fé nos vaticínios e nas divindades. Essa ajuda futura, no fundo, seria para defender Atenas da consequência de ter auxiliado Édipo contra Tebas. Pois se Teseu nunca tivesse dado ouvidos à pseudo-profecia de prosperidade a quem ajudasse Édipo, ele jamais precisaria da ajuda da promessa de Édipo. Assim, a obra demonstra o caráter persuasivo e pernicioso da crença, um tipo de mentira instituída.

Nesse sentido, o fim do poema comunga muitíssimo bem com duas passagens do primeiro poema da trilogia, indispensáveis para se observar como, em Sófocles, o destino humano está reservado a ele mesmo, mesmo diante de toda crença nos deuses. Mas enquanto pensa enxergar tudo, não pode ver nada, e quando tem consciência de sua própria cegueira, começa a perceber o funcionamento das mentiras sacerdotais.

CORO:

Como pôdes ferir assim teus olhos?
 Tua ação assombra! Um deus te ensandeceu?

ÉDIPO:

Apolo o fez, amigos, Apolo
 me assina a sina má: pena apenas,
 Ninguém golpeou-me,
 Além das minhas mãos.

(vv. 1326-1332)

Nisso consistiria a contradição do ser humano: esperar que alguém ou alguma divindade interceda por ele para que possa alcançar uma vida mais digna e pura, traçando, ele próprio, seu caminho. Assim, o esclarecimento humano acerca de sua vida contraditória se tornou fonte essencial do homem trágico da Grécia antiga. Esses primeiros passos para o relativo esclarecimento grego, mesmo que timidamente, tentaram fundamentar a ignorância da humanidade diante do desejo de sabedoria; a fraqueza humana diante do desejo de controlar suas forças instintivas. Essa tensão é intrínseca ao homem, e isso o teatro clássico soube compor com propriedade, sem acreditar que o mito fosse uma profunda invencionice, e percebendo seu caráter psicológico e político.

A outra passagem do primeiro poema é ainda mais intrigante: “o teu demônio é paradigma, Édipo:/ mortais não participam do divino.” (vv. 1194-1195). Além da leitura tradicional de que os homens não decidem sobre o que querem e desejam as divindades, há outra leitura que não pode ser rejeitada como se não existisse: se o homem não participa do divino, significa dizer que o divino também não participaria do humano, e isso determinaria um conflito entre a crença fatalista e a razão esclarecedora da crença como arma de manipulação.

Portanto, caberia ao homem decidir seu caminho e construir sua jornada, e também caberia a ele assumir suas vitórias e fracassos. O homem não participar do divino é uma referência direta ao fato de que tudo que for divino não é cabível ao homem. Assim, os deuses não poderiam também interferir em suas vidas. O fato é que Sófocles mantém ambíguo o que Eurípedes, Aristófanes e Platão vão colocar de uma forma clara: a mitologia como perniciosamente persuasiva, provocando uma profunda cegueira. Revelador quando se trata da própria essência humana e engodo quando é trabalhada para manipular os sentimentos e as atitudes das pessoas.

Naturalmente, entretanto, seria coerente dizer que tanto o homem participaria do divino quanto o divino participaria do humano, na medida em que a manifestação estética do divino seria uma projeção humana na natureza. Leitura que reforçaria o esclarecimento das profecias como escolha humana.

3.2.3 – O último sopro da farsa sacerdotal - o terceiro Édipo de Sófocles

A respeito do último poema da trilogia tebana, *Antígona*, pouco se discorrerá neste trabalho, a não ser a questão do último sopro trágico na linhagem dos labdacidas: a morte de Hêmon e a impossibilidade de um herdeiro labdacida retomar o reinado de Tebas, a partir do casamento que não ocorreu entre Antígona (filha do antigo rei de Tebas) com Hêmon (filho do atual rei). Sófocles parece compor a força do discurso religioso na mente humana. Assim, o terceiro Édipo é elaborado, no fundo, para se presentificar mesmo depois de morto, a partir das consequências de sua estratégia de vingança, que teria sido definitiva para que os acontecimentos ocorressem da forma como ocorreram.

Ao tentar enterrar Polinices, Antígona é condenada à morte por seu tio. Mas parece que além desafiar o decreto de Creon, Antígona comete outro crime aos olhos do tio: o desejo de se casar com Hêmon. Diante do intento do casal em prosperarem no casamento, resta a

Creon apenas uma saída para que seu filho não se case com Antígona: a morte dela. Assim, Creon pronuncia: “A morte impedirá por mim o casamento” (v. 655).

Daí toda a tragicidade se constrói no último poema da trilogia. Hêmon passa a questionar o ultraje de seu pai diante da justiça e dos deuses (v. 843). O homem é colocado a mercê do nefasto discurso sacerdotal, e Creon é apresentado como soberbo por se colocar acima da tradição religiosa e enfrentar o que seriam os desejos dos deuses: “Ofendo-a por impor respeito ao meu poder?” (v. 844). O rei de Tebas, nesse viés, é aniquilado, juntamente com qualquer possibilidade de descendência labdacida. Sua heresia teria levado ao fim a hereditariedade dos labdácidas, como se fosse castigo divino, embora suas ações tenham sido o vetor de tais consequências.

Hêmon, contrariando a fala de seu pai no verso 253, “Ninguém é louco a ponto de buscar a morte”, diz que Antígona “morrerá levando alguém na morte!” (v. 851). O instinto de autodestruição haveria se tornado o caminho escolhido para enfrentar o poder tirânico de seu pai. Duas pessoas, nesse sentido, buscaram a própria morte: Antígona ao simbolizar o enterro de seu irmão, e Hêmon por achar que Antígona iria morrer sob o julgamento absolutista do pai. Assim, mesmo quando Creon resolve soltar Antígona e livrá-la da sentença de morte (vv. 1237-1239), Hêmon já tinha traçado seu destino como é anunciado pelo 1º Mensageiro: “Hêmon morreu; matou-o mão ligada a ele.” (v. 1300), “Foi ele, em fúria contra o crime de seu pai” (v. 1302). Para culminar toda tragicidade vem o suicídio também de Eurídice, esposa de Creon e mãe de Hêmon (vv. 1423-1424).

O lamento de Tirésias em relação ao “Fogo sagrado” (v. 1128) que teria sido poluído pela “carniça do cadáver do desditoso filho de Édipo (Polínicos)” (vv.1129-130), possivelmente menção ao fogo dos deuses, o mesmo que Prometeu teria roubado para a humanidade, pretende demonstrar o poder civil como incapaz de conduzir os rumos do Estado. Quer dizer, o homem não sacerdotal deixaria suas paixões tomarem conta de seu estado de consciência, provocando, assim, a ira dos deuses e a ruína do bem comum. Desse modo, todas as consequências maléficas das ações humanas seriam transpostas à ira dos deuses, como um tipo de fatalismo. Nesse sentido, pela mão de Creon, ou mais propriamente com sua intemperança e desejo de querer ser mais que os deuses, ou melhor, mais que os sacerdotes, o poder civil é retaliado e conduzido ao fracasso como se fosse um desejo divino.

Nessa mesma medida, os filhos homens de Édipo, que, em alguma medida, representariam a luta pela meritocracia contra a primogenitura, teriam sido levados a se

confrontarem em um tipo de guerra civil, para confirmar quem ficaria no poder do Estado. Na obra, a luta pelo mérito do Estado parece ter sido também uma armação sacerdotal para que, ao brigarem pelo direito de rei, ambos se matassem, e não restasse ninguém para assumir o governo. Édipo, diante de sua cegueira, não consegue enxergar a causa real disso tudo. Ele não percebe que ele teria se tornado fantoche do desejo sacerdotal, tornando-se ele mesmo um tipo de sacerdote. O instinto de vingança de Édipo parece ter sido a causa final da impossibilidade de descendência. Se não fosse a crença nesses pseudo-vaticínios, nada disso teria ocorrido dessa forma, como fica claro no Édipo de Eurípides.

Assim, talvez Sófocles tenha dado um grande passo para a abertura ao princípio de esclarecimento religioso e político na Grécia clássica, mas seu laço com o sacerdócio o teria mantido refém de uma ambiguidade que permite uma leitura ainda presa aos moldes da crença de sua época, reforçando, assim, a cegueira na prática fatalista. Mas foi com Eurípides e Aristófanes que o esclarecimento veio à tona. Suas críticas foram duras, irônicas e explícitas. Dessa forma, eles esclareceram o poder pernicioso que tem um discurso religioso na mente dos fieis. Suas preocupações não foram apenas de provar que os deuses não existiam, como fizeram, via de regra, os pré-socráticos, mas antes de provar que eles seriam um tipo de representação de ânsias humanas capaz de provocar uma cegueira completa na mente do fiel.

3.3 – A DESCONSTRUÇÃO DO MITO EM EURÍPIDES

3.3.1 – Jocasta e o acaso

Para Nietzsche (2008 (2), p. 78), a tensão dionisíaca, familiar às tragédias gregas, teria sido extinta com Eurípides, que teria tentado, pela desconstrução dos mitos, fundar um tipo de moralização, que seria, mais tarde, levada às últimas consequências no cristianismo. A desconstrução política do mito teria provocado o passo seguinte da história do ocidente: a busca de um idealismo unívoco de vida humana baseado na moral não relativista, que teria tido seu principal fundamento no platonismo, como base da filosofia cristã nos primados da Idade Média. Embora isso seja apontado por Nietzsche como o fim da tragédia, essa desconstrução teria sido responsável por uma visão iluminista a respeito da crença tradicional da Grécia antiga. Isso causou a Eurípides o exílio, que escreveu suas últimas obras em tal condição. A tragicidade, nele, assumia, portanto, uma postura clara, distinta daquela postura ambígua presente na poesia de Ésquilo e de Sófocles.

A solução do problema ético aparecia dúbia, muito dúbia! Discutível lhe parecia também o tratamento dos mitos! Injusta a repartição das graças e das desgraças! Até mesmo na linguagem antiga da tragédia se lhe apresentavam expressões escandalosas, ou pelo menos inexplicáveis; especialmente achou que a linguagem era demasiado pomposa para descrever acontecimentos vulgares, exagerada de tropos e de figuras em falas que não correspondiam à simplicidade natural dos caracteres. Era assim que, sentado no banco do teatro, Eurípides refletia demoradamente, ficava perturbado, mostrava-se impaciente; por fim teve de confessar que ele, espectador, não entendia os seus grandes precursores. (idem, p. 77)

Nesse sentido, Eurípides teria questionado a visão religiosa da tradição. Todo esse novo princípio que perfaz a poesia dessa tragédia mais esclarecida passaria a questionar a forma tradicional do mito enquanto forma de pensamento apto e coerente à vida prática para um novo teatro que Eurípides pretendia mais esclarecedor, atraindo espectadores esclarecidos. A questão fundamental, segundo Nietzsche (idem, pp. 76 e 78), é que dois espectadores em especial lhe chamaram atenção: o primeiro teria sido ele mesmo, Eurípides, conhecido por seu talento crítico; o segundo teria sido Sócrates, conhecido por seu gênio questionador dos mitos e dos problemas filosóficos.

A adaptação da linguagem aos caracteres dos personagens teria aumentado o laço entre a plateia e a peça. Com isso, o que se tem é um confronto da tragédia com a situação trágica imposta pelos mitos, deformando sua representatividade na peça. As forças da natureza e as forças instintivas iam perdendo sua significação no espírito helênico à medida que a tragicidade não se expressava por si, mas por meio de um esclarecimento político dos

mitos. Ou seja, as profecias, colocadas como princípios falseadores de pensamento, eram, cada vez mais, mostradas como sistematização de valores sacerdotais que pretendiam reforçar e manter o domínio sobre a mente do povo helênico.

O espírito esclarecedor de Sócrates, mesmo que ele tenha sido apenas uma personagem comum a muitos filósofos, foi, nesse contexto, fundamental para a mudança de atitude do pensamento ocidental diante da fatalidade dos mitos. A subjetividade do eu passaria a significar um filtro essencial para a postura do homem helênico diante do cosmos. Assim, tinha continuidade a filosofia socrática, que teria tido como base as tragédias de Eurípides. Dessa maneira, faz-se necessária uma análise das obras *As fenícias* e *As bacantes*, uma vez que, nelas, são patentes a crítica e a reflexão do autor acerca da manipulação sacerdotal que os mitos representavam na Grécia de seu tempo. A análise será concentrada não apenas na tensão entre crença e razão, mas também na possível desconstrução desse sentimento antagônico, que aparece, em certa medida, superado pela razão crítica.

No primeiro poema mencionado, algumas passagens que divergem da trilogia tebana de Sófocles serão analisadas com o intuito de tornar clara a intenção de esclarecimento de Eurípides. Tratando da jornada de Édipo, *As fenícias* parecem ter sido compostas para questionar as visões acerca de Édipo apresentadas no mito fundamental e na trilogia tebana; evidenciando o poder sacerdotal como um tipo inaceitável de conduta moral, em falência enquanto crença, mas ainda vigente enquanto sistema político de dominação.

No início do poema, observa-se duas nítidas distinções na trajetória de Édipo e sua família em relação ao mito fundamental e à trilogia tebana. A primeira e chamativa diferença é que Jocasta não se mata ao saber que teria contraído núpcias e tido filhos com seu próprio filho. Viva, torna-se peça chave para se discutir princípios básicos que Eurípides trataria acerca da moral e da ética. A segunda é que Édipo não vai para o exílio logo que descobre ser assassino de seu pai e esposo de sua mãe; ele teria ido somente depois da morte de seus dois filhos Polinices e Etéocles.

Eurípides, bem distintamente de Sófocles, deixa alguns antagonismos essenciais do espírito humano fora de sua Jocasta. Na primeira peça da trilogia de Sófocles, Jocasta surge entre uma postura herética e uma condição vil diante dos discursos sacerdotais, que parecem comprovar a veracidade das profecias.

Jocasta:

Não deixes que esse assunto te aborreça.
A arte profecia – deves sabê-lo –

não interfere nas questões humanas.
 Sucintamente posso demonstrá-lo:
 outrora Laio recebeu um oráculo
 - senão do próprio Apolo, de seus próceres -,
 segundo o qual a Moira lhe traria
 a morte pelas mãos de um filho nosso.
 Mas forasteiros – dizem – o mataram,
 (vv. 705-714)

Jocasta:

Não te amedronte o enlace com tua mãe,
 pois muitos já dormiram com a mãe
 em sonhos. Quem um fato assim iguala
 a nada, faz sua vida bem mais fácil.
 (vv. 980-983)

Jocasta:

Pelos deuses! Se tem valor tua vida,
 imploro, pára! Basta o meu sofrer.
 (vv. 1060-1061)

A postura de Jocasta, em Sófocles, é impar ao tratar da profecia de Apolo. Primeiro ela a rejeita hereticamente, acreditando provar sua falsidade, mas, logo à frente, ela é surpreendida com a possibilidade de a profecia ser verdadeira, ao dizer para seu filho e esposo que não se preocupasse com o “enlace com tua mãe”, pois aos homens seria relativamente comum sonhar com isso. Essa contradição em sua personalidade é o que possibilita uma postura ética relativizada, que visa ao bem-estar da vida presente; os versos 982 e 983 representam bastante bem tal situação. A tentativa de tranquilizar Édipo é, no fundo, a tentativa de não sucumbir diante daquilo que seria o desejo das profecias. No entanto, Édipo, em um profundo laço antagônico com sua mãe, provoca a revelação que tiraria Jocasta de seu relativismo diante dos fatos construídos para uma consequência que viria mais pela vergonha pública do que pela real significação do incesto: o suicídio de sua mãe. Relativismo que surge, em certa medida, inaceitável em Eurípidés.

Em *As fenícias*, Jocasta é elaborada dentro de uma visão não antagônica, em que sua condição de incesto é colocada como um princípio de acaso (vv. 79-80) e não como uma relação ambígua entre a crença e a descrença no cumprimento da profecia. Jocasta não parece abraçar, em seu discurso, o poder do vaticínio; isso é demonstrado pelas aspas que tornam o discurso de Apolo direto. Quer dizer, ela, diferente daquela remontada por Sófocles (vv. 712-714) que transforma o discurso em indireto ao falar da profecia, não assume a crença no discurso e sim no acaso.

A inversão entre as duas Jocastas se torna mais clara na medida em que, na de Eurípidés, há uma pseudo-aceitação do encantamento e, na de Sófocles, há uma pseudo-

negação dele. Ou seja, enquanto naquela a linguagem comedida e linear pretende se tornar a concretização do equilíbrio, nesta a linguagem se torna a morada da incerteza, daquilo que é dubitável: a própria fé. Em Eurípides, enquanto Jocasta parece aceitar o poder dos vaticínios, o que se vê é um ar de negação de seu poder enquanto potência sobrenatural, tanto que teria sido a “força do desejo” (v. 31) sexual o responsável pela germinação de Édipo. Por outro lado, em Sófocles, enquanto Jocasta parece negar o poder discursivo do mito, ele, o discurso sacerdotal, surge como fera a devorar sua certeza herética (vv. 706-707), demonstrando sua força, como credence.

O tempo verbal da primeira fala do poema, que é de Jocasta, foi colocado por Eurípides no pretérito. Isso auxilia na proposta fundamental de desconstrução do mito, já que o desenlace inicial a respeito das consequências das pseudo-profecias causadoras da trajetória trágica dos labdacidas assume uma forma muito descritiva e pouco tempestiva, demonstrando certa frieza e equilíbrio por parte de Jocasta na análise de um passado próximo. No mito fundamental, assim como em Sófocles, o clímax se dá a partir da descoberta do parricídio e do incesto, que levaria à cegueira e ao exílio de Édipo e ao suicídio de sua mãe e esposa. Eurípides, entretanto, propõe uma leitura bem distinta: Édipo, depois de se cegar, não vai viver em exílio, e Jocasta não se mata.

Jocasta é colocada, em *As fenícias*, como a face que desvenda a astúcia do drama, na medida em que sua vida prolongada serviria como princípio de reflexão sobre a vida humana diante da injustiça cometida por aquilo que seriam os vaticínios dos deuses. Nessa medida, ela passa a questionar a postura insensata das divindades. Nos versos 144-145, ela põe em dúvida a sabedoria de Zeus, ao afirmar, acerca do encontro de pacificação entre os dois filhos, que a onipotência dele não deveria permitir que apenas um mortal fosse sempre infeliz. Acontece que Zeus não seria nem onipotente nem sábio. Essa é exatamente a ironia: Prometeu já havia provado a limitação do poder de Zeus. A sabedoria aqui seria colocada como um princípio de temperança, de medida; princípios retomados mais tarde por Platão. Evidenciando o quanto a balança da justiça dos discursos religiosos estaria desregulada, a obra, na imagem da mãe incestuosa, representaria uma reflexão acerca de uma justiça humana mais equilibrada e fixa diante da realidade da vida.

3.3.2 – Polinices e Etéocles: dicotomia entre justiça e injustiça

Eurípides (vv. 112-118) inverte também as idades de Polinices e de Etéocles. Este, o mais velho, teria ficado no poder, enquanto o outro ficaria em exílio, esperando seu período de governo. A maldição jogada por Édipo aos filhos, em *As fenícias*, perde o propósito, já que os filhos não teriam permitido o exílio do pai, causa da maldição do Édipo de Sófocles. Jocasta surge, nesse contexto, como intermediação entre a sensatez do mais novo e a ganância do mais velho, na medida em que tenta conciliá-los. O novo, aqui, aparece como sensato por trás de um espírito menos ganancioso e repleto de uma visão equilibrada diante da realidade; ao passo que o mais velho representa o desejo de permanecer no poder, apresentando, assim, o amor ao poder e não o amor à justiça. De tal maneira, Jocasta se posiciona, como Isis no mito egípcio, desejando que o mais velho ceda lugar ao mais novo.

Sófocles, por outro lado, apresenta Etéocles como o mais novo, quebrando em parte o discurso da primogenitura, ao mesmo tempo em que elabora a ganância nos caracteres do mais novo, levantando à hipótese de que a meritocracia fatalmente chegaria a um mesmo viés da primogenitura: o amor ao poder. Nesse sentido, Sófocles mais uma vez mantém o princípio da força antagônica no espírito humano.

Conseguida a reunião entre os dois filhos, a Jocasta de Eurípides pede calma a Etéocles, que se vê injuriado por ter de receber dentro das muralhas de Tebas seu inimigo irmão (vv. 589-600). Para tanto, Jocasta se utiliza de um discurso basicamente sofisticado ao explicar sobre a linguagem ponderada, que teria a capacidade de atingir “efeitos conciliadores, produto da sabedoria”, pedindo, assim, que o mais velho contivesse o olhar rancoroso e o peito colérico (vv. 601-607). A esse discurso sofisticado, que tem como princípio a astúcia, Polinices rebate de imediato.

É muito simples a linguagem da verdade
e a causa da justiça não requer o uso
de explicações elaboradas; ela tira
sua força jamais vencida de si mesma
enquanto a da injustiça, por ser a mais fraca,
lança mão de sofismas para sustentar-se.
(vv. 624-629).

Esses versos podem ser remetidos à obra *As nuvens* (423 a.C.), de Aristófanes, escrita aproximadamente doze anos antes de *As fenícias*, em que a justiça e a injustiça são colocadas como forte e fraca respectivamente, para se discutir a legitimidade de ambas enquanto discurso prático na vida humana. Temática desenvolvida para a situação cômica e crítica dos

novos pensadores apresentados como sofistas, dentre eles, Sócrates. Querendo convencer seu filho Fidípides a ir à casa dos sofistas, para aprender a dialética da persuasão, Estrepsíades tenta argumentar que a dívida que contraiu por culpa do filho poderia ser amortizada pelo poder discursivo da palavra. Tal poder, entretanto, viria a partir da palavra discursada e não da essência de algum tipo de veracidade do que estaria sendo dito. Ou melhor, ao proferir o raciocínio fraco, o Injusto, que intensificado pela eloquência do próprio discurso, poderia apagar a força da justiça, anulando a dívida pela persuasão, fazendo o devedor se tornar credor novamente.

Estrepsíades:

Dizem que no meio deles os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, isto é, o fraco, discursando, vence nas causas mais injustas... Ora, se você me aprender esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbolo a ninguém...

(vv. 112-118).

A ironia de Aristófanes está na crítica ao modo como a nova perspectiva filosófica teria se apresentado no Sócrates de seu tempo, se houve algum. Não endeusando os filósofos, ele questiona a função prática da filosofia, mostrando-se um grande pensador. Com a máxima “Só sei que nada sei”, em *Apologia de Sócrates* 21d, Platão tenta definir uma personalidade que buscava, segundo se conta, a verdade a partir de uma razão dialética. Nesse processo, a maiêutica, conhecida pela noção de encontrar no discurso do adversário as suas falhas, passaria a ser marca de Sócrates.

É contra esse socratismo que Aristófanes impunha sua espada, apresentando a maiêutica de forma sofisticada. *As nuvens* são uma obra que questionam a nova educação baseada nos argumentos discursivos que, segundo faz parecer, teria proposto Sócrates. Assim, dois personagens surgem para tentar convencer Estrepsíades a se utilizar de seus modelos de educação. Um é o Justo, que traria consigo os valores dos antigos guerreiros e heróis da Grécia; outro é o Injusto, que foi elaborado ironicamente para representar o socratismo e que tem como proposta uma educação sofisticada, baseada na eloquência do discurso.

Justo:

Em vista disso, coragem meu rapaz! Escolha-me a mim, o raciocínio forte. E você aprenderá a detestar a ágora, a abster-se dos balneários, a ter vergonha do que é vergonhoso e a pegar fogo se alguém o insultar.

(vv. 990-993)

Justo:

Mas, então, esplêndido como uma flor, você passará o tempo nos ginásios; não ficará parolando pela ágora a respeito de argúcias espinhosas, como a mocidade de hoje, arrastando aos tribunais por um negocinho cheio de chicanas e contradições

capciosas. Descendo à Academia, apostará corrida, debaixo das oliveiras sagradas,
com um rapaz ajuizado e da mesma idade

(...)

Se fizer o que eu digo
E atentar nesses conselhos,
terá sempre peito robusto,
cores brilhantes,
ombros largos, língua curta,
quadris grandes
e membro pequeno
Mas se praticar os hábitos de hoje,
logo terá pele pálida,
ombros estreitos, quadris pequenos,
membro comprido
e longos decretos...
E ele persuadirá você
a pensar que tudo
que é vergonhoso é belo
e o belo, vergonhoso.
E além disso, vai sujá-lo
Com a devassidão de Antímaco...

(vv. 1002-1024)

As falas do Justo intensificam o teor cômico na medida em que a imagem construída para o novo modelo educacional filosófico apontaria seu praticante a uma forma feminina. Aprendendo a reagir se for insultado, Estrepsíades se tornaria um protótipo de guerreiro; aquele que exercitaria o corpo, mantendo-o atlético, além de intensificar a coloração da pele, exibindo-se como um estereótipo de pessoa saudável. Ao contrário, as formas femininas que descrevem as práticas do Injusto pretendem reforçar, na comédia, a fraqueza do raciocínio, estereotipando-se femininamente. Para provar sua força, entretanto, o Injusto se utiliza da maiêutica socrática para seus próprios fins.

Injusto:

Pare! Pois já o agarrei pela cintura e não o deixo escapar... Diga-me, dentre os filhos de Zeus, qual é o homem que você julga de alma mais valorosa? Diga-me, quem suportou as maiores fadigas?

(vv. 1047-1049)

A maiêutica de Sócrates parece ser aqui um ponto de grande ironia por parte de Aristófanes. O Injusto se utiliza desse processo para fazer o adversário entrar em contradição. No entanto, questionando a utilidade disso na vida prática, elabora-a, na peça, de modo sofisticado, chegando a soluções ébrias, que questionam não apenas a autenticidade dos poderes dos deuses, mas principalmente a força do argumento utilizado pelos sofistas. Em um exemplo de que um adultério seria antes culpa de Zeus, essa questão fica evidente: “Ora, como é que você, um mortal, poderia ser mais forte do que um deus?...” (v. 1081).

Outra obra a que pode ser remetida essa discussão de justiça e injustiça, feita em *As fenícias*, é a *Apologia de Sócrates*, de Platão, publicada aproximadamente entre 380-374 a.C.. Diferentemente do Sócrates de Aristófanes, Platão teria apresentado um Sócrates preocupado com as verdades em âmbito prático, lutando contra a postura sofística, que buscava, como em *As nuvens*, levar às últimas consequências o relativismo das virtudes e da justiça. Diante do tribunal que o condenaria à morte, o Sócrates de Platão teria feito apenas um pedido ante uma acusação bem elaborada do ponto de vista discursivo, que poderia levá-lo à morte em função do floreamento dos sofistas ao acusarem-no.

Desconheço, atenienses, que influência tiveram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal o poder de persuasão de sua eloquência. De verdades, porém, não disseram alguma. Uma, sobretudo, me espantou das muitas perfídias que proferiram: a recomendação de preocupação para não vos deixardes, seduzir pelo orador formidável que sou. Com efeito, não corarem de me haver eu de desmentir prontamente com os fatos, ao mostrar-me um orador nada formidável, eis o que me pareceu a maior de suas insolências, salvo se essa gente chama formidável a quem diz a verdade; se é o que entendem, eu admitiria que, em contraste com eles, sou um orador. Seja como for, repito-o, de verdades eles não disseram alguma; de mim, porém, vós ouvireis a verdade inteira. Mas não, por Zeus, atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em substantivos e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo; nem espere outra coisa qualquer um de vós. (17 a-c)

Mostrando não estar preocupado com sua morte, Sócrates acaba demonstrando a seus discípulos que deveriam se preocupar mais com as coisas da virtude, da justiça, e principalmente da liberdade, posicionamento questionado por Aristófanes, que estava pensando sobre a função disso tudo na vida prática. A esse tema, Jacques-Louis pintou uma tela que representou a tranquilidade apolínea de Sócrates diante da morte, e, mesmo tendo a chance de escapar em exílio (37b-e), não o teria feito para mostrar que a vida vivida sem a liberdade que a pátria pode oferecer não seria uma vida digna. Essa postura dogmática de Sócrates tenta fundar um modelo de heroicidade baseado em um tipo de sacrifício. Isso será adaptado no martírio de Cristo posteriormente.

Nesse sentido, melhor que viver sem a honra de ter a liberdade seria a morte. Essa, entretanto, foi a solução filosófica dada pelo Sócrates de Platão à vida prática, ou melhor, ser escravo dos pensamentos pré-formulados é viver morto; sendo, portanto, melhor a morte física. Esse tema platônico foi, mais tarde, retomado no mito de Cristo, que teria tido a oportunidade de fugir da crucificação, mas não o fez para que a humanidade fosse perdoada com o sacrifício de seu sangue, dando aos homens o suposto direito à vida em plena virtude e liberdade em Deus.

Essa visão, todavia, foi unilateralizada na visão cristã neoplatônica, na medida em que, para essa linha, Sócrates teria desistido da vida porque, depois da morte, viria uma vida plena para aquele que teria vivido uma vida moral como se pode perceber, se lido literalmente, no *Fédon*. Proposta que influenciou a pintura de Jacques-Louis.



(*A morte de Sócrates* – Jacques-Louis David, 1787: Metropolitan Museum of Arts, Nova York)

O Sócrates de Platão teria sido condenado à morte por corromper a juventude. Isso significa, em outras palavras, propor uma educação mais voltada à reflexão da existência humana e às soluções práticas dessas reflexões. Nesse modelo, não seria possível admitir sistemas político, educacional e moral cujos mitos teriam se tornado paradigma. Lutando contra o relativismo mítico, que determinaria na mente da massa os posicionamentos sociais de acordo com a conveniência dos deuses, ou melhor, dos homens que estão no poder do Estado, esse Sócrates, aos passos de Eurípidés, parece insuflar-se contra a injustiça e contra a justiça relativa. Nesse sentido, o Estado, sob a forma republicana, seria capaz de reorganizar a vida social dos cidadãos, para que, em liberdade, pudessem viver, em reflexão, segundo as leis gerais.

Em *As fenícias*, a ironia de Aristófanes parece ser superada na medida em que Polinices pretende dizer a verdade com uma linguagem simples, sem elaboração, buscando alcançar, assim, a justiça, que se baseia na divisão da herança entre todos os filhos, reformulando o conceito de justiça e de injustiça baseada nos mitos tradicionais. A desconstrução que ele faz da discussão entre o Justo e o Injusto de *As nuvens* é notória: nesta peça, o Justo é aquele que se preocupa com a vida física e prática do cidadão e o Injusto traz a ideia de inovação, contra a força de um sistema que se pauta no vigor físico dos heróis míticos, mas, para tanto, é capaz de desenvolver discursos eloquentes, sofisticados e

inverossímeis para persuadir o ouvinte; enquanto em Eurípides o justo passa a ser exatamente aquele que não precisa da eloquência no discurso porque estaria fundamentado em palavras sinceras e verdadeiras, que buscam expressar o injúrio da vida prática, nesse caso causado por Etéocles, que teria se corrompido pela ganância e pelo amor ao poder. Sabendo de seu possível fim, a morte, Polinices o prefere a continuar em exílio, já que, nessa condição, perde-se a liberdade de se dizer o que se pensa: “Ver-nos privados de dizer o que pensamos/ é não ter liberdade, é condição de escravo” (vv. 516-517).

Com medo do poder de convencimento de Sócrates, convencimento ironizado por Aristófanes, os acusadores do pensador, na *Apologia*, advertem o tribunal que suas palavras podem conduzir o julgamento à sua absolvição. Refutando a advertência, Sócrates chama atenção para a inversão dos fatos. Ou seja, a eloquência estaria nos discursos dos acusadores, que quase o teria convencido das acusações, enquanto, em seu discurso, haveria a busca das palavras ditas com simplicidade para buscar manter a veracidade do que se quer dizer; para que não se modificasse, pelo floreado das palavras, o teor das palavras. Esse parece ter sido o passo dado por Platão, à guisa de Eurípides, que apresentou uma desconstrução baseada em um anti-relativismo da linguagem.

Com isso, a inversão da idade entre os filhos homens de Édipo parece conduzir o drama a um tipo de discussão sobre a justiça e a injustiça de modo não relativo, a partir dos novos pensamentos e da tradição respectivamente. Discussão que se dá com o abrandamento do discurso de Polinices, o justo, e com a soberba do discurso de Etéocles, o injusto, no poema. Sem a postura antagonica dos dois personagens, presente na trilogia de Sófocles, os irmãos assumem posições dicotômicas, representando a luta entre a postura moral e a postura amoral. Em Sófocles, essa contenda é elaborada a partir da ideia de que ambos querem o poder por ganância.

3.3.3 – A trajetória psíquica do Édipo de Eurípides

Na trilogia de Sófocles, Édipo é apresentado diante de um posicionamento antagonico em que a crença nos discursos proféticos se torna exatamente o vetor que impulsiona a razão humana a manipular, pelo discurso sacerdotal, a mente humana. Nesse sentido, o Édipo de Sófocles assume uma postura de sacerdote e passa a manipular os destinos dos seus, mesmo depois da morte. Tendo provado tanto sofrimento, sua astúcia parece ter se transformado em

esperteza, como a do velho Tirésias. Nesse sentido, a união entre esperteza e sofrimento compõe um dos mais intrigantes personagens do mundo grego: Édipo rei.

A mais dolorosa figura da cena grega, o infeliz Édipo, foi concebida por Sófocles como um homem nobre e generoso que, apesar da sua sabedoria, esteve condenado ao erro e à miséria. Devido, porém, aos seus sofrimentos atrozes, acabou por exercer em seu redor um poder mágico e benéfico, que atua ainda depois do seu desaparecimento. (NIETZSCHE, 2008 (2), p. 61)

Esse poder mencionado por Nietzsche não se trata, entretanto, de uma concepção mágica, nem benéfica no sentido usual da palavra. Ela é fruto de uma compreensão de Édipo de que a fé no discurso pode ser uma ótima aliada para sua vingança, fazendo confundir profecia com desejo de vingança. Poeticamente, ela é benéfica para manter o desequilíbrio da vida das personagens, mostrando, assim, que a vida se justifica ante a justiça e a injustiça simultaneamente. É essa força que impulsiona a segunda e a terceira peças da trilogia a uma tensão dionisíaca de instintividade e a concretização da vingança apolínea, por parte de Édipo.

Essa tensão, contudo, esvai-se no Édipo de Eurípides, que, opta em tornar sua obra um produto de esclarecimento do próprio mito, diante da problemática tensão entre crença e razão. Para tanto, uma nítida diferença surge nesse Édipo: ele não vai para o exílio assim que descobre ser um parricida e um incestuoso. Esse fato o impede de passar pela metamorfose básica que ocorre no Édipo de Sófocles. Não assumindo a forma sacerdotal, o Édipo permanece enclausurado no palácio, porque Polinices e Etéocles não permitem que ele vague em exílio. Essa intervenção, que não há para o Édipo sofocleano, deveria, de tal maneira, evitar a maldição desejada pelo pai aos filhos, já que em Sófocles ela é feita exatamente porque os dois filhos não teriam impedido o exílio do pai ensandecido.

Evitando o exílio do pai, os filhos, em Eurípides, estariam também evitando a maldição profética de vingança. No entanto, Eurípides parece querer chamar atenção ao fato de os acontecimentos da jornada de Édipo não ocorrerem em função dos vaticínios, mas em função do caos interior do homem. Por isso, ao homem caberia se reorganizar de acordo com uma moral não baseada no velho mundo, em que tudo é relativizado. Ao colocar fora de ordem os fatos, Eurípides questiona a ordem dos vaticínios e suas causas, questionando, assim, sua veracidade. Nessa perspectiva, Édipo assume uma postura de puro sofrimento e reclusão, como um ser moral que procura não errar mais e procura consertar seus erros passados.

Lamentando-se da morte de seus dois filhos, o Édipo de Eurípides pronuncia a seguinte lamúria: “Ai de meus filhos tão desventurados!” (v. 2143). Essa exclamação expressa seu desconsolo diante do golpe que abatia o destino de sua família. Dessa forma, Édipo é colocado analisando sua descendência. Um ar de arrependimento perpassa tais versos, desejando, pode-se inferir, não ter desejado a derrocada de seus dois filhos, que como redenção psíquica busca atribuir a maldição dos deuses a Laio (vv. 2215-2216).

Esse sentimento apresentado pelo Édipo de Eurípides é bem diferente daquele apresentado pelo Édipo de Sófocles. Referindo-se à frustração que Polinices teria ao não conquistar Tebas, Sófocles diz-lhe: “Ouve bem: jamais poderá/ conquistá-la; antes morrerás/ sangrentamente e teu irmão cairá contigo.” (vv. 1617-1619). Ao comparar os textos, o que se elucida é que o Édipo de Sófocles morre antes mesmo da disputa entre os dois filhos. Com isso, a ele sequer, pela sequência dos fatos, seria possível lamentar a disputa e o fim trágico de seus dois filhos. Essa postura se torna fundamento básico para a elaboração de um personagem mergulhado na atmosfera mítica tradicional, em que o pai busca aniquilar o filho, como que para se apossar, eternamente, de uma coisa que é efêmera, assim como Laio teria feito com Édipo, Édipo com os filhos, Júpiter com Cronos e os irmãos, Cronos com Zeus e os irmãos, entre outras variações, na mesma medida em que os filhos se oporiam ao pai.

Essa leitura mantém o Édipo de Sófocles postado entre o ciclo sacerdotal discursivo e a razão que vê nesse ciclo a causa dos infortúnios humanos. Por isso, sua ambiguidade poética permite tanto o reforço do mito, quanto a desconstrução dele, na medida em que, por uma leitura crítica, percebe-se a farsa que teria se tornado Édipo, ao assumir uma postura sacerdotal, fazendo as pessoas seguirem suas predições. Assim, mergulham-se ambos no abismo da tragédia: o Édipo limitadamente astuto da juventude e o Édipo pernicioso da velhice. Fato que é adaptado em Eurípides para: o Édipo limitadamente astuto da juventude e o Édipo arrependido e recluso da velhice.

Eurípides proporciona, com isso, outro tipo de antagonismo, que ressalta como um processo de purificação dos sentimentos, ante os desejos perniciosos dos instintos. Édipo é, assim, determinado à superação de suas paixões, permitindo-lhe quebrar os caracteres do mito fundamental. Sua cegueira mantém a simbologia da cegueira que a crença provoca. Pela crença, tudo que teria acontecido teria se tornado realidade.

Por isso, sendo cego, ele enxerga, assim como o outro Édipo, o engodo dos desígnios, tendo a capacidade de buscar a redenção não dos fatos, que já não seria mais evitável, mas de

sua subjetividade. Assim, ele se distingue do outro porque não busca a vingança, reforçando o mito e seu discurso de dominação. Embora o fim dos labdacidas não possa ser evitado também na história familiar do Édipo de Eurípides, o drama pretende evidenciar outras questões como a vida moral, baseada em uma negação do relativismo ético, e a vida como escolha humana, desconstruindo, assim, a força dos mitos como princípio mágico.

3.4 – EURÍPIDES: O TEATRO COMO PALCO PARA O ESCLARECIMENTO

3.4.1 – Os deuses destroçados

As *bacantes* tratam da revolta do jovem Dionísio, que afirma ser um deus não reconhecido por parte da família de Semele. Segundo ele, Semele, sua mãe, uma mortal, teria cedido ao “fulgor de um divino relâmpago vindo das nuvens” (vv. 4-5), metáfora para a aparição da divindade olímpica: Zeus. Mas, segundo as irmãs de Semele, ele, Dionísio, não passaria de um mortal, cuja mãe “ludibriada por um amante mortal/ e mal aconselhada pelo próprio Cadmo/ havia atribuído seu pecado ao deus.” (vv. 43-45). Em função disso, ele teria antes se manifestado como deus a outros povos, que teria seguido seus ritos e sua crença. E pela injúria de Tebas, cuja própria família o teria renegado, ele aplicaria um castigo à cidade: todas as mulheres, provocadas por seu delírio (v. 51), deixariam seus lares rumo às altas montanhas para usar “apenas a roupagem orgiástica” (v. 54).

Continuando seu manifesto, Dionísio diz duas coisas importantes: a primeira é que Tebas teria de reconhecer a falta que faz a seus compatriotas suas danças e mistérios; a segunda é que ele teria condição de provar sua essência divina – para esta intenção ele teria aparecido na cidade “como se fosse um dos mortais” (v. 82), para tanto completa o seu argumento dizendo: “transformei em corpo humano minha condição divina” (vv. 82-83).

Estes versos destacados da primeira fala de Dionísio na peça mostram um Eurípides que consegue superar sua poeticidade a partir de um profundo cruzamento entre sua proposta de esclarecimento, promovendo um tipo de iluminismo grego, e um destaque das relações antagônicas da humanidade, que necessitam, de modo existencial, de certa ligação com as forças profundas de seu instinto. Com base nisso, será desenvolvida uma análise dessas duas vertentes da peça.

Diante de uma bela imagem antitética, Dionísio é apresentado a partir de seu mais profundo antagonismo. Desejando vingança por não ser considerado um deus, ele se tornaria causador de uma intempérie mental incontrolável nas mulheres tebanas; mas, para isso, ele age sob um espírito cautelosamente apolíneo. Eurípides, nesse processo, passa a demonstrar a força da crença na mente do fiel, que parece estar dopado como que por magia por uma droga incontrolável: a crença; a mesma que teria causado a cegueira de Édipo. É como se Dionísio representasse a força dos instintos reclamando coroação. Essa falta de controle, um tipo de

demonização¹¹ de Dionísio, assume um princípio praticamente de postura moral e filosófica em *As bacantes*; antes mesmo do cristianismo, a concepção de busca pela moralização das condutas práticas da sociedade já era fator refletido por pensadores gregos clássicos.

Essa cegueira conduziria a humanidade à compreensão de coisas relativas a uma instância misteriosa da existência humana. Eurípides elege as altas montanhas como provisória morada das mulheres inebriadas de Dionísio. Essa *anábasis*, do ponto de vista metafórico, funcionaria como a medida necessária para se ver o que se tem no fundo mais íntimo dos desejos humanos. Assim, os movimentos de *anábasis* e *katábasis* se completam: é preciso, nesse sentido, estar no alto para enxergar o que está nas profundidades, e é preciso estar no baixo para enxergar a dimensão da elevação. *As bacantes*, nessa medida, são uma obra que representam exatamente a concepção esclarecida da tensão entre os dois movimentos que parecem fundamentais, na existência humana, ou pelo menos naquilo que se conhece da história humana.

Para isso, Eurípides desconstrói o mito, evidenciando seu uso sistemático de dominação, demonstrando sua força psíquica encantadora na mente do fiel, que faz enxergar imagens mágicas onde se teria princípios naturais. Isso, aos passos de Aristófanes, que, por meio da comédia, ironizou a crença da tradição grega, ao apresentar Zeus como uma farsa camuflada em verdade pelo discurso mítico. Ao tratar da chuva, põe em contraste a natureza contra o encantamento imagético da fé.

Sócrates:

Pois de fato só elas (as nuvens) é que são deusas, todo o resto são lorotas!

Estrepsiades:

Epa! E Zeus, em nome da Terra! Para vocês o Olímpio não é um deus?

Sócrates:

Que Zeus? Não diga tolices! Nem sequer existe um Zeus!

Estrepsiades:

Que diz? Mas quem é que chove? Explique-me isto antes de mais nada.

Sócrates:

Elas, é claro! Mas eu vou demonstrá-lo com sólidas provas. Vejamos, pois onde, alguma vez, você já viu Zeus chover sem Nuvens? E, no entanto, ele deveria chover num céu límpido, sem a presença das Nuvens...

(vv. 365-371)

Aristófanes questiona nitidamente a fé grega tradicional, com um humor que demonstra certo grau de cientificismo. Ao dizer que quem chove são as “Nuvens”, a comédia apresenta uma perspectiva herética à época e, brinca, com a fé de Estrepsiades, afirmando não existir Zeus algum. Eurípides, na mesma medida, ridiculariza também a fé nos deuses.

¹¹ Tema apresentado pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

Apresentando uma situação inusitada em que a divindade de Dionísio é discutida e decidida em um diálogo, quase que por votação entre Tirésias, Cadmo e Penteu, como em um tipo de concílio, Eurípides tenta esclarecer como as conciliações entre as partes divergentes são favoráveis à manutenção do sistema de dominação e não a uma reflexão honesta acerca da essência da discussão em pauta.

Cadmo:

Tirésias exortou-te com razão, Penteu.
Junta-te a mim e a ele! Não debes pensar
em renegar agora nossas tradições.
Afasta-se do bom caminho teu espírito
e tua mente está pensando no vazio.
Ainda que Dioniso não fosse um deus,
como imaginas, deverias, mesmo assim,
dar-lhe este nome e admitir devotamente
a invenção de que ele é filho de Semele,
para que ela desfrute a fama de ser mãe,
ela, mortal, de um deus, esta distinção
se estenda sobre todos os nossos parentes.

(...)

Vem cá! Deixa-me coroar a tua fronte
Com estes ramos frescos de hera verdejante!
Vem homenagear conosco o novo deus!

(vv. 442-462)

Esse fato acaba por gerar uma postura altamente questionável em relação à institucionalização da fé. Parece que os gregos já tinham inventado os concílios, tão frequentes em momentos posteriores. Afinal, parece que pela decisão humana um deus seria ou não realmente considerado uma divindade. O imperador Júlio César, nessa perspectiva, teria sido apenas um rompante de memória instintiva, pretensiosamente humana, de se tornar deus; e Brutos, uma espécie de Prometeu que deu certo, mostrando a limitação de poder de Zeus, ante um delírio de divinização das formas antropomórficas, evitando consequências impensáveis. Cristo, ficou decidido no Concílio de Nicéia (325 d.C.), seria um deus em forma humana, assumindo caracteres prometeicos, mas que teria, no mito canônico, superado seu estágio de tensão antagônica, representando a ascensão definitiva para o plano celestial, onde antes só estariam os deuses da classe dominante. Eurípides tinha desmascarado o movimento de ascensão dos deuses.

Irado com a proposta de Cadmo e Tirésias, Penteu reage duramente, dizendo que o velho sacerdote, “mau profeta e mestre de tolices” (v. 467), deveria ser punido imediatamente. Tirésias, representando toda conveniência e fingimento sacerdotais, persuade Cadmo a uma inversão de lógicas fantásticas: enquanto a fé professada por Tirésias é baseada no interesse da loucura mental alheia, ele faz parecer que a batalha pretendida por Penteu para acabar com

esse radicalismo religioso que vê apenas no inconsciente a possibilidade de existência, é que seria loucura.

Tirésias:

Ah! Infeliz! Não sabes o que nos disseste!
De início estavas simplesmente perturbado,
mas a tua loucura agora é evidente!
É hora de fazermos preces, tu e eu,
por um demente, embora seja tão feroz,
preces pela cidade, e conjurar o deus
a não lhe trazer males nunca imaginados.
Agora segue-me. Segura teu bastão
coberto de ramos de hera. Trata, amigo,
de orientar meus passos enquanto me amparo,
pois seria ridículo para dois velhos
caírem juntos. Siga-nos quem tiver ânimo,
pois temos de servir a Báquio, o deus
filho de Zeus. Mas debes ter cuidado, Cadmo,
para que o rei Penteu não faça entrar o luto
em tua casa (não me inspira o dom profético;
os fatos falam e são bastantes eloquentes).
Estando louco, ele procede loucamente.

(vv. 486-503)

Essa questão pretende explicitar o que significaria o sacerdócio na Grécia clássica. Ante uma religiosidade decadente, Eurípides denuncia o sistema de dominação criado pelo hábito e pela tradição, como tenta convencer Cadmo a Penteu, propondo a manutenção dessa crença para que pudessem juntos tirar proveito político disso. A religiosidade tradicional surge, nesse contexto, como mero pretexto para se manter o poder nas mãos da classe dominante, ou melhor, na mão da família que teria, falsamente, descendência de Dionísio. Cadmo chega a admitir que nem Semele, sua filha, seria mãe desse deus ao dizer que Penteu deveria “admitir devotamente/ a invenção de que ele (Dionísio) é filho de Semele”.

Excelente em sobreposições de pessoas e fatos no tempo e no espaço, Eurípides parece se utilizar mais uma vez desse recurso para alcançar um nível crítico de esclarecimento acerca dos mitos. Penteu, ao dizer que, tendo passado algum tempo ausente da cidade, um flagelo teria perturbado Tebas, deixa entrever a novidade religiosa que se dedica à orgia, contradizendo, assim, a antiguidade e a tradição dessa manifestação religiosa em Tebas.

Estive ausente da cidade e me falaram
sobre o novo flagelo que perturba Tebas:
a desertação dos lares por nossas mulheres,
sua partida súbita para aderirem
a pretensos mistérios, sua permanência
na floresta sombria só para exaltarem
com suas danças uma nova divindade
- um tal Dioniso, seja ele quem for.

(vv. 274-281)

Nessa sobreposição, é possível perceber como Eurípides desconstrói o discurso de Cadmo e Tirésias ao elaborar Penteu não como um esclarecedor, mas, dentro de sua composição tradicionalmente dominante, um personagem que, na peça, desvela a temporalidade dessa crença orgiástica. Portanto, nem Semele nem Cadmo poderiam ser descendentes de Dionísio. Isso provavelmente é algum tipo de menção, preservada na mente grega, de invasão bélica ou religiosa bárbara ou grega, propagando uma crença que, apesar de distinta, viria complementar a religiosidade olímpica. Assim, Zeus, ao exterminar a mãe de Dionísio, representaria o extermínio da real origem geográfica do deus, ao que indica seria a Ásia (v. 615), tirando-o do ventre mátrio, e fazendo-o ressuscitar em sua coxa (v. 132) como indicam o mito básico e a peça.

Revoltado com a condição de Tebas, Penteu age como Zeus a Prometeu e ordena que acorrentem Dionísio (v. 665). Quanto às bacantes, ele as venderia ou as tomaria como escravas (vv. 669-674), confirmando a concepção de que esse deus teria sido uma divindade proveniente de terras estrangeiras, além de levantar a hipótese de que, nessa experiência, tenha havido uma sobreposição de forças, que teriam levado à escravidão das mulheres que teriam cultuado, inicialmente, tal divindade.

Em um golpe de misericórdia na tradição mítica, Eurípides põe, na fala do coro, a revelação primordial de sua obra: a força que tem a tradição mítica entre os homens.

Não é difícil realmente crer
na onipotência de um poder supremo,
seja qual for a verdadeira origem
das divindades que desde os primórdios
e ao longo dos tempos imemoráveis
tem a força de lei entre os mortais,
pois vem da natureza sua origem.

(vv. 1166-1172)

Toda essa relação apresentada pelo tragediógrafo parece ter influenciado muitíssimo os rumos do pensamento ocidental, tanto no que concerne à busca por uma razão mais esclarecida e reflexiva, quanto no que concerne a imagens metafóricas eleitas para compor o principal mito do Ocidente da próxima era: o cristão. Nesse sentido, parece que as imagens poéticas de Eurípides foram preservadas em muitas passagens dos quatro evangelhos canonizados no Concílio de Nicéia. Coincidência ou não, a maior diferença está no fato de que, em Eurípides, há uma reflexão crítica a respeito do comportamento humano determinado pela inebrietas da crença, enquanto, no cristianismo, o que se vê é o reforço do império romano à cegueira causada pela crença na massa. Com muitas adaptações, entretanto, a estrutura

profunda do mito cristão teria se baseado em imagens preservadas na psique humana. Constantino teria sido vetor disso. E o cristianismo teria sido apoderado pelo império romano.

Na peça, a divindade báquica provoca a destruição da alta casta descendente de Cadmo (vv. 1632-1633). Isso, de certa maneira, indica a tentativa do discurso sacerdotal de destruir qualquer coisa que a ameace enquanto poder de manobra. A peça também promove o esclarecimento acerca das forças da natureza e das forças instintivas na mente do fiel. Como uma profunda cegueira, a crença se torna capaz de manipular as decisões daqueles que a tem como única forma de conduta; seja ela pela fé religiosa ou pelo seu oposto radical: a fé racionalista, cuja obra parece tratar em relativo silêncio com a negação de Zeus como germinador de Semele.

A peça insufla, no peito do espectador esclarecido, um profundo desejo de autopreservação humana, sem cair no exagero da univocidade dos dois pólos em tensão: as forças instintivas e a razão, cujo deus Dionísio representa bem pela inebriada às bacantes ante uma profunda racionalidade. Já no mito de Cristo, a morte do deus carnalizado insufla, no peito do fiel, a superação dessa autoconervação para o que seria a elevação a um mundo sem antagonismos, sem intervenções, como se divulgou no cristianismo romano, do que seria a miserável matéria corpórea. Assim, Dionísio seria como um intermédio¹² entre a crença em Apolo e a crença em Cristo, na medida em que seus rituais de mistério seriam antes voltados para as mulheres, em meio a uma postura racionalista quase apolínea. Isso poderia ser confirmado na proposta cristã de que Jesus teria vindo para as mulheres e outras pessoas sem voz, na sociedade, como crianças e escravos.

3.4.2 – Dionísio – uma versão precedente de Cristo

Na origem de Dionísio, estaria Semele, que teria cedido ao clarão vindo do brilho de Zeus. Maria, mãe de Jesus, nessa mesma ideia, teria sido visitada pelo anjo Gabriel (*Lucas* 1:26-27), que lhe teria dito que ela daria à luz um filho. Este filho, que teria sido gerado pelo Espírito Santo (*Mateus* 1:18-20), deveria se chamar Jesus. Este, assim como Dionísio, teria tido sua autenticidade questionada pelo seu próprio povo. Isso representa, para manter o paralelismo, a rejeição de Dionísio pela família de Semele e pela cidade. Não se pode dizer, todavia, que a rejeição de Jesus tenha sido um fato histórico adaptado da estrutura profunda

¹² Tema levantado pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

do mito apresentado por Eurípides, ela teria sido apenas o resultado óbvio de uma reprovação a uma postura filosófica de origem escrava que poderia demolir todo o império romano.

Não se pode negar que, em Eurípides, Dionísio representa uma crença distinta, apesar de complementar, daquela olímpica que prevê, dentro de um cenário humano desequilibrado, a busca do equilíbrio. Ele seria uma espécie de valorização das formas inconscientes. Nesse mesmo sentido, Jesus representou aos judeus um profundo desequilíbrio para o espírito, na medida em que o judeu buscaria soluções para a vida carnal, e Jesus, na contramão cultural, teria buscado a solução da vida em uma instância metafísica, pelo menos no Jesus romanizado e canonizado.

Muitos testemunhos de Jesus e de sua suposta ascensão foram escritos nos primeiros séculos da era cristã, e a maioria foi rejeitada pela igreja no Concílio de Nicéia como texto inspirado por Deus. Gerou-se uma distinção entre evangelho canônico e evangelho apócrifo. Ambos, em sua maioria, para a igreja, teriam sido escritos por autores sagrados, mas apenas alguns poucos teriam sido inspirados por Deus. Esse intento buscou antes aparar as arestas antagônicas dos relatos da vida e dos feitos de Jesus. Assim, os poucos testemunhos que não se contradiziam foram chamados de canônicos, ou segundo a noção da igreja, inspirados por Deus; os outros foram chamados de apócrifos, ou melhor, escritos, em sua maioria por autores considerados sagrados, porém sem inspiração divina. Estaria decidido por discussão e por votação o que seria um texto inspirado por Deus.

Tanto Dionísio quanto Cristo são apresentados como fruto de uma inter-relação entre um deus e uma mortal. Em ambos os casos, o resultado dessa inter-relação gera uma dúvida atroz, em seu povo, da veracidade desse fato. No *Novo testamento*, fica explícita a rejeição que os judeus fazem a Jesus em relação à sua essência divina; no texto grego fica clara a rejeição dos tebanos em relação à essência de Dionísio. Colocando-se como deuses, tanto Jesus como Dionísio são, em seus respectivos textos, carnalizados; teriam tido transubstanciadas suas condições divinas em matéria humana.

Dionísio teria transformado sua condição divina em corpo humano: “Com esta intenção apareci aqui/ como se fosse um dos mortais e transformei/ em corpo humano minha condição divina” (vv. 81-83). No primeiro concílio cristão, na cidade de Nicéia, atual Turquia, no ano de 325 d.C., uma discussão, dentre outras menores, foi sobre o caráter substancial de Cristo. Nele, dois partidarismos se enfrentaram rigorosamente: de um lado, Ário defendia que Jesus seria uma criatura de *Yahweh*, não sendo, portanto, eterno, chegando

a afirmar que, em um tempo longínquo, referência a momentos primordiais da criação, Cristo não existiria; de outro lado, Alexandre de Alexandria defendia a divindade de Cristo em sua forma carnal.

A disputa ficou conhecida como questão ariana, por causa de Ário, líder e mentor da negação da consubstancialidade de Cristo. Alexandre e Atanásio tinham tentado banir anteriormente essa prática da igreja, mas como ela já tinha se difundido bastante, foi preciso retomar a questão no concílio de Nicéia, para vigorar sua proibição e condenação. Toda contenda foi resolvida por discussão seguida de votação. O arianismo perdeu quase que unanimemente, e a facção que corroborava com a prática ariana, formada por dezessete bispos, “reduziu-se quase instantaneamente a dois” (GIBBON, 2005, p. 354), por causa da rígida declaração de Constantino, que previa o exílio a quem negasse a divindade de Cristo. Ário e Eusébio, em função de suas posições teofilosóficas, foram banidos, portanto, da prática religiosa oficializada por Constantino: o cristianismo apostólico romano.

Mas teria sido na condição existencial carnal que Jesus teria ensinado que a fé é capaz de fazer coisas que parecem impossíveis. Na passagem do epiléptico endemoninhado, cujo evangelho canônico de *Mateus* faz referência, assim como outras passagens, os discípulos perguntam a Jesus o porquê do fracasso deles em expulsar o demônio, não conseguindo concluir o exorcismo.

Então os discípulos, procurando Jesus a sós, disseram: ‘Por que razão não pudemos expulsá-lo?’ Jesus respondeu-lhes: ‘Por causa da fraqueza da vossa fé, pois em verdade vos digo: se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a esta montanha: transporta-te daqui para lá, e ela se transportará, e nada vos será impossível. (17:19-20)

Essa passagem do *Novo testamento*, muito semelhante à conversa de Dionísio com Penteu, que passaria, depois de tanto relutar, a demonstrar fé nas palavras de Dionísio, passa uma ideia de que tudo pode ser feito pela fé. As leis físicas poderiam, nesse sentido, ser suspensas pelas leis da crença, ou melhor, pelas leis de Deus, que, em Eurípides, surgem como aquilo que ludibria a razão, levando-a ao estágio mais absorto e vil, se levado às últimas consequências.

Penteu:

Em tua opinião posso levar nos ombros
todo o monte Cítéron e mais as Bacantes?

Dionísio:

Se desejares, poderás; há pouco tempo
estavas perturbado, mas agora não.

Assim, pode-se perceber que Dionísio conduziria seu rebanho ao cume da montanha, para que pudessem experimentar as forças mais profundas e misteriosas do inconsciente. Essa *anábasis*, no fundo, é completada por uma *katábasis* capaz de gerar sensações inebriantes e incontrolláveis. Essa junção, própria do espírito clássico, demonstra a tensa união do convívio antagônico entre as imagens e as posturas racionais ante as imagens e posturas inconscientes. Cristo, no Novo Testamento, também é envolvido por imagens de *anábasis* e de *katábasis*. Composto como um ser decaído nas esferas terrestres, ele é destruído moral e fisicamente para alcançar a maior de suas *anábasis* e ficar ao lado do pai. Esta *anábasis*, entretanto, seria consequência de uma *katábasis* dolorosa. Aqui está o ponto de fissura entre os dois textos.

Buscando a elevação para sentir melhor as esferas profundas, o mito de Dionísio indica uma estrutura profunda que representaria a busca de uma plenitude humana a partir de seus prazeres mais acentuados. Eurípides aponta nisso um tipo de cegueira capaz de demolir a razão em seu nível prático. O mito de Cristo, por outro lado, apresenta, em seu ápice, o baixo, em sua forma mais vil e sofrida, livre dos prazeres e prenhe de dor, como solução para se alcançar as instâncias das alturas.

No primeiro caso, tem-se a subida para reforçar a vida terrestre, como que para reforçar o animalesco no homem, demonstrando que, mesmo que não se queira admitir, a humanidade tem dois princípios como essência, a razão e os instintos. No segundo caso, ao contrário, tem-se a descida para reforçar a vida celestial, reforçando também a negação do animalesco no homem. Dionísio, nesse sentido, não confirma o reinado de Zeus, seu suposto pai, atribuindo a amoralidade permissiva à humanidade, substituindo seus ritos. Cristo, em sentido oposto, confirmaria o reinado de *Yahweh*, seu suposto progenitor, atribuindo a moralidade como fonte primeira para o que seria a salvação, ou a *anábasis* de quem for salvo, embora deponha o pai, de seu reinado, trocando a tirania e a ira aos homens pela compreensão e pelo perdão. Enquanto Dionísio busca a orgia e o prazer do corpo, a imagem de Cristo é associada ao amor puro, à compreensão e ao prazer da alma.

Cria-se, portanto, em Eurípides, um tipo de dialética negativa que, ao esclarecer os mitos, reformulando-os em uma tragédia que busca desconstruir a crença e os sistemas sacerdotais, assim como suas artimanhas de dominação política, revela-se uma nova postura mais esclarecidamente racional, que reconhece, em alguma medida, a impossibilidade de exclusão da crença na mente humana, daí sua fraqueza diante dela. Assim, o homem grego clássico passaria a refletir acerca de sua própria crença, tornando-a ponto de discussão introspectiva.

Eurípides então, se estou certo, reflete não apenas o Iluminismo grego, mas também a reação ao Iluminismo – em todo o caso ele reagiu contra a psicologia racionalista de alguns de seus expoentes e contra o astuto imoralista de outros homens do período. (DODDS, 2002, p. 190)

Esse teria sido o gênio de um dos maiores poetas que a história da humanidade conseguiu preservar. Entre o Iluminismo do pensamento e a crítica ao Iluminismo, Eurípides teria sido um avanço para a desconstrução dos mitos, na mesma medida em que teria sido utilizado, pela conveniência cristã, para fundamentar uma postura filosófica moralista e castradora. Moralismo que, ironicamente, teria proibido as grandes representações teatrais tão bem utilizadas por Eurípides, para levar para dentro de seus templos um teatro repetitivo e alienante, em que nada surge criticamente ou esclarecidamente. Nesse teatro cristão, o mesmo conteúdo é apresentado sempre, para que os fieis permaneçam em seus estados de obscuridade, e rejeitem a vida presente como essência existencial.

CAPÍTULO IV

ARQUITETURA CLÁSSICA E A VIDA PRESENTE

Os templos clássicos parecem representar bem a reflexão das estruturas profundas dos mitos mais antigos, reflexão comum aos pensadores da época, postura filosófica que se voltaria para a representação do humano diante da tensão que se teria criado a partir das formas inconscientes e das formas conscientes da mente.

A escolha semântica da posição geográfica do espaço sacro passaria a revelar, nesse processo, o movimento de *anábasis* como princípio de busca pelo esclarecimento da psique humana, na medida em que a simbologia da altura alegorizaria a consciência humana acerca de sua existência no cosmos; postura reforçada pela simetria e proporção dos traços projetados. O peristilo¹³ manteria a ligação do fiel com a natureza em volta e com sua própria natureza. A cela¹⁴, por sua vez, simbolizando a obscuridade psíquica, constituiria alegoricamente o inconsciente. Assim, tanto o peristilo quanto a cela seriam traços ligados à imagem de *katábasis*, que promoveria a experimentação das forças instintivas como parte integrante da natureza e das forças instintivas do inconsciente.

Os traços arquitetônicos dos templos clássicos, nesse sentido, seriam a confluência da tensão entre as forças instintivas do inconsciente e a busca pela razão. Observa-se, com isso, tanto uma postura viril, que busca representar a força instintiva, como também a suavidade que busca representar a sabedoria, que seria capaz de amenizar as intempéries da natureza e das forças instintivas. Todo esse princípio parece ter dado ao templo clássico um princípio de duplo movimento: a *katábasis* e a *anábasis*.

A imagem semântica da “Montanha Cós mica” (ELIADE, 2008, p. 39) nada mais seria que a concretização, na Terra, da ligação entre homem e céu, cujas acrópoles e seus templos seriam manifestações notórias desse processo. Essa *anábasis* demonstra um tipo de preocupação humana em equilibrar aquilo que se torna ameaça plausível aos rumos da vida presente a partir da concepção de que os corpos celestiais são simétrica e proporcionalmente estáveis; na mesma medida em que a cela representaria a manutenção das forças instintivas do inconsciente, em que se reservam os desejos mais profundos.

¹³ Parte de um templo clássico que circunda um tipo de sala central, chamada de cela, por colunas que mantém uma abertura para a realidade externa ao templo.

¹⁴ Parte central de um templo clássico, fechada por paredes, criando um ambiente isolado da realidade externa ao templo.

A união dos dois pólos, nesse viés, culminaria na amenização das forças da natureza e das forças instintivas, representadas pelo cenário intempestivo ao redor do templo e pela interioridade humana, e pelos traços suaves do edifício e da semântica geográfica, que representam a razão, diante da convivência permissiva com essa intempestividade interior e exterior ao homem, pela abertura do peristilo e pela ligação com a cela do templo, que representaria as formas inconscientes.

Amenizar, controlar e manipular as forças da natureza e as forças instintivas seriam pontos chave na estrutura profunda dos mitos. Mas como isso seria possível diante da incerteza da vida, mediante as forças externas ao homem e internas incontroláveis do inconsciente humano? À impossibilidade de controle absoluto que a postura reflexiva do período clássico assumia, uma característica muito sagaz na crença da sociedade predominante da Grécia clássica surgia: a confirmação de uma vida presente que, tensamente, uniria as forças inconscientes e as formas conscientes.

Isso gerou nada menos que uma efetividade das práticas racionalizadas, buscando uma vida mais equilibrada e amena na existência corpórea, ante a convivência com as forças instintivas. Ou melhor, busca-se a *anábasis* para enxergar melhor a *katábasis*, e vice-versa. Com isso se promoveria a existência humana em suas duas medidas fundamentais, tanto nas experiências sensoriais e afetivas como nas experiências da razão.

4.1 – TEMPLOS CLÁSSICOS

4.1.1 – O templo clássico como subjetivação cósmica

No período clássico, o espírito racionalista, tendo como princípio fundamental a busca pela purificação dos instintos, é ainda mais patente que em períodos mais antigos. Sensações instintivas menos antropomórficas passariam a receber uma carga cada vez mais pejorativa. Assim, os traços estéticos, na arquitetura, passariam a expressar não a eliminação desses instintos como se o fosse possível, mas a expressar a busca pela convivência prática entre essas formas instintivas e a razão, amenizando aquelas por esta. Isso causaria uma tensa união entre ambas, que provocaria uma sensação antagônica entre crença e razão como na postura trágica dos autores clássicos. Nesse sentido, a arquitetura clássica seria a representação e a confirmação desse espírito antagônico, promovendo os dois movimentos imagéticos dessa tensão na arquitetura: a *anábasis* e a *katábasis*.

Diante da imagem de *anábasis* no templo clássico, que viria pela semântica geográfica do espaço em altitude relativamente elevada e pela simetria e proporção dos traços, diferentemente de outras formas arquitetônicas anteriores, é possível compreender o sentimento racionalista intensificado. Isso não significa, por sua vez, que as forças inconscientes instintivas teriam sido desprezadas. Ao observar o peristilo e a cela do templo, percebe-se a preservação das imagens das forças instintivas do inconsciente. Em tais imagens, se concretizariam o respeito pelas forças de *katábasis*. Com tudo isso, o homem passaria a valorizar aquilo que está ao alcance da razão, com a devida consciência do enorme poder da crença na mente humana.

Enquanto a crença tradicional conduziria o homem a várias formas de moral, na medida em que cada divindade representaria uma postura filosófica, a postura racionalista tentou desconstruir tais condutas como princípio divino, desconstruindo os mitos. Ante esses passos de esclarecimento, o homem clássico passaria a viver entre os sentimentos profundos do espírito humano e as reflexões acerca desse sentimento. Os traços dos templos sacros, nesse viés, seriam a representação de uma postura, diante da vida, capaz de ampliar o valor humano em suas múltiplas possibilidades: amplitude que se daria pela tentativa de esclarecimento das forças obscuras do inconsciente. Isso significaria, em termos práticos, a revelação das estruturas míticas como posturas humanas diante da vida e não como verdade revelada pelos deuses ou como mera invenção imagética. Não se sabe se os templos foram

projetados a partir desse anseio Iluminista. Mas uma coisa se pode dizer: os arquitetos, mesmo que inconscientemente, foram reflexo dessa postura clássica da época.

A *anábasis* tornaria, na mente do praticante, a vida prática mais branda e suave, amenizando os imprevistos, que passariam aos poucos a serem vistos como consequência das decisões humanas e não de forças intempestivas externas. Assim, é possível notar que o templo suavizado esteticamente pelas imagens da racionalidade, associado à obscuridade interior da cela, representaria exatamente a estrutura psíquica buscando se conhecer em profundidade, para amenizar as consequências intempestivas da vida subjetiva. Para tanto, os traços e as estruturas que retomam o movimento de subida seriam o resultado inevitável de um espírito racionalista diante das intempéries da natureza.

Assim, a purificação dos sentimentos humanos passaria, cada vez mais, a ser entendida como uma necessidade moral. Com as imagens das forças instintivas purificadas pela razão, o homem estaria apto a viver uma vida mais amena. Assim, sua compreensão de mundo se tornaria mais antropomórfica, levando o homem a evitar forças que não fossem semelhantes a ele mesmo. Ou seja, na medida em que o homem grego passa a ter sua imagem e medida como princípio de purificação, ele passaria a exigir de si mesmo outra atitude moral, mais etnocêntrica e menos cosmogônica, desprezando não as forças instintivas, mas as tornando mais semelhantes à sua própria imagem física e psíquica. Isso já é perceptível na tradição religiosa homérica, mas, na religiosidade dominante da Grécia clássica, isso foi levado às últimas consequências, a partir da ideia de que, pela *anábasis*, pode-se alcançar e refletir as experiências de *katábasis*. A melhor *katábasis* seria, agora, feita no alto, e a melhor *anábasis* feita no baixo.

A tensão se intensifica, todavia, com a tentativa de superação de um dos dois pólos. Nesse sentido, o esclarecimento pode trabalhar em duas instâncias. A primeira é perceptível em *Prometeu acorrentado*, por exemplo, que evidencia uma luta por parte das forças instintivas, que desejam sua autoconservação diante da postura racionalista do espírito grego. Zeus, representando um tipo de ditadura de racionalismo, confirmando uma pseudo-racionalidade da crença dominante, é enfrentado por Prometeu, que tenta salvar a humanidade desse falso esclarecimento, que tenta lançar ao profundo escamoteamento, em um processo de reorganização cósmica, as forças instintivas da natureza.

A segunda instância, por sua vez, pode ser encontrada em *As bacantes*. Nelas, as forças instintivas do inconsciente, pelo processo de cegueira da crença, passam a submeter a

razão. Nesse viés, o esclarecimento de Eurípides demonstra os exageros de tais forças, quando não controladas. De tal modo, Dionísio representa às bacantes essa queda da humanidade, como um retorno ao estágio animalesco. Eurípides não parece negar o poder das forças instintivas, ao contrário, ele as acentua como algo real e notório, mas que deve, entretanto, ser refletida e retirada da esfera encantada, propondo-as como forças interiores e não como forças externas, advindas dos desígnios dos deuses, já que na peça a divindade de Dionísio é sugerida como enganosa.

Não se pode negar que essa evolução seja um reflexo da mudança de pensamento do espírito grego, que teria passado a se fundamentar na idéia de purificação das forças instintivas a partir de uma consciência subjetiva. A purificação, no entanto, já pode ser observada em civilizações mais antigas que não unicamente a grega, como se viu nos capítulos anteriores. Mas a principal diferença entre a busca pela purificação na postura mais antiga e no grego clássico está exatamente no princípio, mesmo quando inconsciente, de subjetividade de si mesmo no cosmos, preservando o direito de ser humano, que se posiciona entre a consciência da profundidade do inconsciente e da razão.

O homem grego foi, aos poucos, abandonando um princípio passivo de compreensão de mundo para assumir, cada vez mais intensamente, um posicionamento ativo, em que a vida seria determinada por suas próprias atitudes. Para isso, precisou antes sistematizar o ciclo funcional de seu mundo interior para, depois, buscar reorganizar o mundo exterior a ele.

Pretende-se demonstrar, com isso, que as manifestações religiosas mais antigas se voltavam para a confirmação do homem enquanto ente que lutaria contra forças externas estranhas a ele. Tais experiências cumpriram um papel natural e sagrado para tais culturas, na medida em que essas experiências serviriam para gerar a sintonia do humano com a essência profunda do cosmos. Enquanto, ao se falar do mundo grego clássico, a visão subjetiva existencial teria conduzido o homem a buscar entender seu mundo a partir do sentimento de tensão entre as forças instintivas e a razão que busca esclarecer tais forças como matéria do inconsciente.

Nesse sentido, os espaços sacros clássicos passaram a representar alegoricamente a ânsia do espírito do homem clássico, que, em constante tensão, teria se tornado racionalista, em busca da reorganização das forças instintivas de seu cosmos interior, para conquistar uma vida presente mais equilibrada, sem, contudo, negar as forças do inconsciente.

4.1.2 – A tensão entre a *anábasis* e a *katábasis*

A religiosidade tradicional, que teria como dominante a busca da compreensão anímica do cosmos, teria sofrido, na Grécia clássica, uma modificação, adotando como dominante a busca da compreensão desse animismo. No xamanismo, por exemplo, o que se tem é o êxtase, principalmente de *katábasis*, como aprendizagem dos males demoníacos para o tratamento das enfermidades terrenas. No Egito antigo, a pirâmide possibilitaria, pelos traços estéticos, a alegoria de descida corpórea ao subterrâneo e a imagem do esquarteramento xamânico de Osíris, enquanto a subida ficaria por conta da estrutura simbólica da pirâmide como se viu no primeiro capítulo; a morte do deus e dos faraós representaria o sacrifício para a manutenção da vida terrestre. Entre os sumérios e os judeus, a subida ao monte representaria a garantia da ressantificação, pelos dogmas apresentados como revelados por um deus, do cosmos profanado.

A Grécia clássica, por sua vez, também teria trabalhado a concepção de manutenção da vida presente. No entanto, há uma diferença crucial se comparada às estruturas anteriores: não se trata propriamente da manutenção da vida enquanto instância passiva às intempéries divinas, ou melhor, da natureza e da instintividade, mas da vida subjetiva reflexiva, que quer primeiro se interpretar no cosmos, e não interpretar o cosmos como condicionante absoluto sobre suas ações. O poema de Homero teria apresentado, relativamente, essa ansiedade de reorganização do cosmos interior na figura de Ulisses. Contudo, o herói, ainda elaborado com o caráter astucioso, detém o conhecimento como um processo de ditadura em um racionalismo não iluminista, para se preservar das forças instintivas da natureza, reorganizando o cosmos à guisa da tirania olímpica de Zeus.

O herói trágico da Grécia clássica, por outro lado, não é elaborado pela concepção de astúcia de ditadura do conhecimento, ao contrário, é elaborado à medida de seus limites trágicos. E mesmo quando surge como razão perniciososa, ou melhor, pseudo-razão, como no caso do Édipo de Sófocles, em que o herói assume a forma sacerdotal, ele é elaborado dentro de uma concepção que pode se abrir a uma visão crítica a respeito do que a ditadura do conhecimento é capaz de fazer na mente das pessoas, provocando-lhes uma profunda cegueira. O discurso sacerdotal, nesse sentido, pode assumir a postura de manipuladora, a ponto de tirar proveito da crença do povo para conseguir seus anseios. É nesse sentido que Eurípides, mais esclarecido, propõe uma reformulação das virtudes, da ética e da moral, que não deveriam ser regidas pela pessoalidade, mas por uma concepção menos relativizada e mais fixa em *As fenícias* por exemplo.

Assim, é possível perceber que o templo clássico representa a busca da luz celestial como alegoria para a convenção religiosa do sujeito diante do cosmos, mas sem deixar que o racionalismo olímpico, apresentado na imagem de Zeus e Ulisses, tome conta da postura prática da existência, submetendo as forças instintivas a um profundo escamoteamento. Para isso, a imagem de subida ao templo se torna a possibilidade de uma visão melhor e mais profunda da interioridade psíquica do inconsciente. A cela, nesse procedimento, seria a concretização do mergulho interior. Subir significaria, aqui, otimizar a entrada em si mesmo e aprender a conviver com suas forças interiores, ante um espírito que busca, cada dia, a racionalização.

A escolha geográfica dos espaços sacros clássicos parece anunciar previamente o que Platão teria apontado como princípio de busca da verdade. A saída da obscuridade subterrânea rumo à luminosidade solar, como se vê na alegoria da caverna, seria antes um tipo de esclarecimento do mito que propriamente um desprezo a ele, visto que Platão foi um pensador que muito se valeu das formas míticas para discutir suas teorias. Platão parece também expor a fraqueza da mente humana, que parece estar apta a continuar em um profundo grau de cegueira quando diante de sua crença, que considera a única revelação possível. No entanto, se levado como única forma possível de verdade, a imagem de *anábasis*, representada nos templos clássicos, seriam já uma forma de cegueira tão alienante quanto aquilo que Platão quer esclarecer: a *katábasis*.

A questão, para Platão, estaria na desconstrução, pela metáfora da luminosidade do sol, da realidade projetada pelo fogo: a realidade das sombras; não para os presos, mas para o desacorrentado. O *educere* romano, palavra para o ‘conduzir para fora’ da caverna, seria o ato de tirar da obscuridade, ou melhor, da vida de sombras, própria da cegueira religiosa tradicional, o cidadão, que se tornaria, segundo o movimento de *anábasis*, mais apto para refazer o percurso de *katábasis*, tornando-se, conseqüentemente, mais esclarecido.

A desconstrução do teatro de sombras funcionaria como um tipo de esclarecimento dos mitos, conferindo sua força na mente daquele que acredita no mito em sua forma de superfície. Nesse sentido, o fiel seria capaz de matar por tal crença. Platão, dessa maneira, assumiria uma postura esclarecida na medida em que enxerga o mito como forma inconsciente de conhecimento instintivo que, embora seja verossímil, não se apresenta, em sua superfície estética, em sua forma mesma. Ou melhor, o exercício racional de educação seria constituído pela subida, que representaria a busca dos significados por trás das formas obscuras apresentadas nas sombras, como quem percebe que por trás dos mitos há coisas que

podem ser reveladas. E completada pela descida, ao se colocar à prova os pensamentos refletidos fora da caverna, percebe-se o poder que tem a crença na mente de uma pessoa.

Essa ironia indica o esclarecimento não como o desprezo à descida, *katábasis*, mas como a reflexão acerca do que ela em realidade é na vida prática do cidadão. Assim, sair da caverna significaria ir à busca da compreensão de sua própria obscuridade. Quer dizer, subir, nesse contexto, significaria refletir a respeito das crenças e compreender em que medida elas cegam a capacidade racional de julgar. Subir significa poder olhar para a descida com maior propriedade. Isso Platão já tinha dado indícios no *Cármides*: diálogo que não busca mostrar o mito como mentira, mas esclarecê-lo como uma forma psíquica inconsciente capaz de trazer resultados na vida prática. Assim, as sombras não seriam mentira, mas antes formas interpretativas do espírito humano mais antigo, que, se lido, criticamente, poderia revelar princípios profundos da psicologia humana.

Esse processo define bem o sentimento clássico diante da tensão entre forças inconscientes e razão esclarecedora. Para Nietzsche (2008 (3), p. 501.), por exemplo, caverna é uma imagem que representa a profundidade da alma. Nela, é possível encontrar os desejos e os saberes mais íntimos. Essa visão dialética liga a caverna ao inconsciente. A *katábasis* representaria, nessa medida, um tipo de experiência profunda com o espírito humano. E foi nesse sentido que a Grécia clássica representou a busca pela essência profunda do humano, privilegiando, tensamente, a união entre razão e forças instintivas do inconsciente. É necessário perceber, todavia, em que medida a caverna seria um tipo de domínio da ideologia dominante, que parece velar determinadas considerações sobre a realidade social e sobre a mente humana¹⁵, como que para manipular mais eficientemente a massa.

4.1.3 – A semântica do espaço clássico

O espaço sacro clássico seria uma representação alegórica do próprio homem, visto que o homem seria, segundo essa compreensão, a tensão entre a busca da racionalidade, para conquistar uma vida equilibrada e amena, e das forças instintivas do inconsciente, que o conduziria a princípios altamente subjetivos. Isso tudo teria sido transposto para os traços estéticos dos espaços sacros, reforçando a postura filosófica do homem como um ser antagônico.

¹⁵ Leitura feita pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

Assim, deve-se analisar em partes essa projeção estética do espírito humano acerca da interpretação de si próprio. Há, portanto, características fundamentais na seleção do espaço e nos traços do templo que merecem destaque nessa análise. A primeira é a concretização dos espaços sacros mais significativos às Cidades-Estado em altitudes relativamente elevadas; a segunda é a suavidade das linhas e da geometria que o templo recebeu dos projetistas; a terceira é o peristilo, enquanto possibilidade de abertura para o cosmos externo ao templo e ao fiel; a quarta é a cela, que representaria a *katábasis* como princípio de experiências inconscientes.

As duas primeiras características seriam representações do reforço estético das imagens de *anábasis*, na medida em que trabalham alegoricamente com o princípio de luminosidade e leveza a partir da concepção do controle racional que exerceria a humanidade sobre as forças da natureza. Por outro lado, a terceira seria a abertura para a natureza cósmica. Ou melhor, na medida em que o fiel se coloca em convivência com esse espaço arquitetônico, ele se põe como um ser que, diante da amenização racional do espaço, estaria submetido a outras forças incontrolláveis da natureza, firmando-se como um ser esclarecido capaz de perceber os limites de sua própria razão. Nesse aspecto, a quarta característica, seria o reconhecimento das intempéries, buscando, assim, reconhecer-se como ente prenhe de forças instintivas.

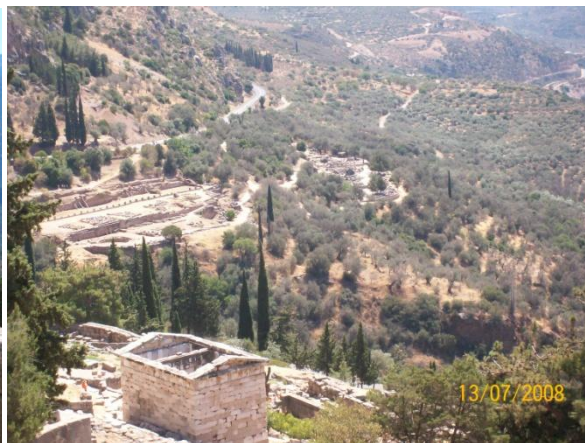
Nesse tópico, será analisada a primeira característica, que tão bem representa a busca do homem clássico por uma forma mais racional de auto-interpretação. Essa postura definiria o desejo de celestialidade como modelo de equilíbrio e perenidade, na medida em que os corpos celestes seriam interpretados como algo distante do caos e da efemeridade apresentados aos corpos terrestres. No cerne dessa problemática, as acrópoles (*ἄκρος*, "alto", e *πόλις*, "pólis") representariam uma simbologia sumamente poderosa, no que diz respeito às imagens luminosas. É como se a altitude elevada – guardadas as proporções de cada cidade – tornasse superior os prédios arquitetônicos e seus usuários ou convivas.

Com isso, os deuses olímpicos representariam o celestial, em detrimento aos deuses ou demônios do baixo, do subterrâneo. Nessa medida, ao fiel seria reservado o princípio de sua purificação pela imagem de elevação. Significaria dizer que, pela elevação, o fiel passaria a assumir, em sua mente, a força dos deuses olímpicos, já que estes seriam um tipo de postura filosófica da própria classe dominante. Há de se chamar atenção, entretanto, que essa purificação não seria no mesmo nível da purificação conhecida pela era cristã. Trata-se de uma purificação dos instintos, ou melhor, do esclarecimento do cidadão em relação à sua

própria condição como corpo que sente e pensa no cosmos. Por isso, os deuses olímpicos, enquanto projeção do espírito grego, teriam, em sua essência, parte do humano, e o humano parte do que projetou para representar os deuses. E o templo clássico apresentaria traços que marcariam o fiel como uma tensão entre a elevação e a descida, ou para manter a metáfora: entre o divino e o animalesco.



(Templo de Apolo – Delfos, Grécia)



(Ginásio visto do templo de Apolo – Delfos, Grécia)

A edificação em altitude relativamente elevada evidenciaria o movimento de *anábasis*. A acrópole de Delfos, por exemplo, guarda uma significação bastante evidente desse processo. O templo de Apolo, situado em meio ao monte Parnaso, seria a confirmação do espírito projetivo do homem grego, na mesma medida em que propicia a contemplação das camadas profundas do vale. O templo de Apolo, o deus solar grego, está situado acima dos homens comuns, para confirmar sua superioridade diante da massa. O fiel, por sua vez, como conviva do espaço sacro dedicado a Apolo, assumiria a postura daquele que, do alto, tem a visão ampliada do baixo. Esse mergulho visual conduz o olhar quase que instantaneamente a uma das poucas construções da parte de fora da acrópole, que se preservou com o tempo: o ginásio.

Ginásio, originado do verbo grego *γυμναζο* (*Gimnazo*: exercitar-se, fazer exercícios), como a própria expressão indica, seria um ambiente de valorização corpórea, onde seriam dados passos na formação física de um jovem grego. Olhá-lo de cima, representaria a observação da fragilidade humana, diante de sua constituição física, mesmo se exercitando para se tornar mais forte. Com isso, o templo se tornaria a busca do conhecimento elevado, do conhecimento que necessitaria sair da esfera sensorial e avançar em outra esfera: a psíquica. Isso já antecipando uma postura dicotômica comum ao cristianismo¹⁶. Nessa esfera,

¹⁶ Problema levantado pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

entretanto, não seria suficiente a mera instância psíquica, seria necessária também a observação das forças instintivas que se apresentariam à corporeidade humana, propondo a comunhão entre corpo e *ψυχή*, e não a superação daquele por este como no cristianismo.

Nesse viés, o pensamento que segundo a tradição grega estaria escrito no templo de Apolo em Delfos “Conhece-te a ti mesmo” é fundamental nesse processo que define o humano como a união tensa entre a razão e as forças instintivas do inconsciente. Conhecer-se a si mesmo significaria a busca pelo que é o homem em sua completude racional e instintiva, buscando evitar, assim, qualquer tipo de excesso causado pelo racionalismo ou pelas intempéries de tais instintos. Isso se confirmaria com a concepção contida, segundo a tradição, em outra inscrição muito famosa e importante do templo de Apolo em Delfos: “Nada em excesso”. Apolo representaria na Grécia clássica a luz da verdade, que faria o homem ter ciência de seus erros; tipo de consciência capaz de purificar os homens. Esse valor psíquico de larga importância para o homem clássico aparece também em Platão.

Em *Alcebiades maior* (129a), Sócrates faz menção a essa inscrição do templo de Apolo em Delfos. O diálogo discute a problemática do cuidado que o homem deve ter consigo a partir da ideia de se conhecer a si mesmo. Platão parece propor que o conhecer e o pensar seriam o que há de divino na *ψυχή* humana (133c). Nesse sentido, mesmo um médico ou um mestre de ginástica não seria capaz de conhecer a si mesmo, visto que sua preocupação seria com o corpóreo. O corpo, nesse diálogo, é colocado como um instrumento da *ψυχή*, na medida em que esta comandaria aquela (130a). Isso significa dizer que conhecer a si mesmo seria cuidar e dar atenção às coisas da *ψυχή*. Assim, o pensamento supostamente escrito no templo de Apolo em Delfos, para Platão, representou um tipo de esclarecimento capaz de direcionar o conhecimento humano àquilo que não está à vista ao sentido físico da visão, mas à vista da *ψυχή*. Nesse sentido, um homem esclarecido deveria se guiar pela acuidade interior, visto que seria por meio da *ψυχή* que ele receberia impressões ligadas ao entendimento profundo de sua própria interioridade.

Apolo não está ligado apenas ao entendimento racionalista como fazem parecer os leitores desavisados de Nietzsche. Mesmo porque racional, nele, está ligado ao conhecimento profundo: àquilo que vai além da consciência. Apolo estaria ligado, portanto, à “loucura profética”, como menciona Platão no *Fedro* (265b). Dodds (2002, p. 80) faz uma excelente leitura desse processo ao discutir como a loucura profética, ao olhar de Parke, teria desempenhado um papel fundamental na inteligência humana no que diz respeito ao transe. Para este último, Delfos teria sido uma prova de que o êxtase ou a possessão profética seriam

uma via que buscaria equilibrar os *daemons* do espírito humano, na medida em que as noções profundas da *ψυχή* poderiam, aos poucos, ser reveladas em suas maiores ansiedades.

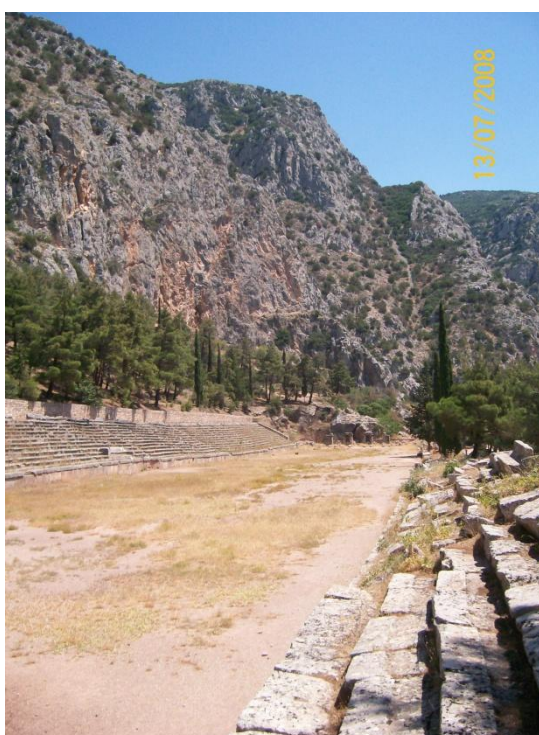
Nesse sentido, aquilo que o homem alcança em uma experiência inconsciente, cujo mito associou ao êxtase ou à possessão, é possível que jamais, como sugere Forster (apud, DODDS, p. 71), conseguisse alcançar em estágio de consciência. Isso fica evidente no *Fedro* (243a), quando Sócrates diz que o mito tem um poder expiatório em relação à culpa. O que está em jogo é a capacidade do inconsciente, por meio dos mitos, de revelar coisas que a consciência não conseguiria em instância cotidiana; ou de trazer um conforto psíquico, como uma catarse, que à consciência não seria possível. De tal maneira, o templo de Apolo representaria essa noção racional que puniria os excessos humanos, segundo o entendimento de excesso da época, mas que também poderia ser causa da cura dos males provenientes do sentimento de punição. Em nível psíquico, é notória a função mítica e ritual de Apolo. Como é também notória sua projeção, enquanto interpretação do espírito humano, no complexo do espaço sacro que o representa em Delfos.

Outra estrutura na acrópole de Delfos chama atenção, sobretudo, pela sua posição semântica no complexo: “um estádio destinado às competições dos jogos Píticos” (STIERLIN, 2009, p. 152). A arena que se situa no alto do monte parnaso, em Delfos, acima do templo de Apolo, segundo a tradição, possivelmente foi utilizada para uma prática comum na antiguidade clássica: um tipo de esporte que muito se assemelha com a tourada moderna ou algo como a farra do boi. Essa tradição, por sua vez, remonta a épocas bem mais antigas que a clássica. Vinda da tradição minóica, datada entre o terceiro e segundo milênio a.C, ela teria se adaptado e assumido uma postura semântica relevante em Delfos.



(Afresco minóico encontrado no sítio arqueológico de Cnossos)

Segundo o mito de Minos, rei de Creta, sua desobediência a Possêidon o levou a ser traído por sua mulher Pasifae, que acometida por uma loucura advinda do deus teria se apaixonado pelo touro, dado a Minos para ser sacrificado a Possêidon, e dessa relação zoofílica teria nascido o Minotauro. Um afresco encontrado no sítio arqueológico de Cnossos representa o grau desportivo para entreter espectadores, dentre eles reis e rainhas. Mas o rito, em si, promove outra leitura bem mais profunda: enfrentar o touro significaria antes enfrentar o castigo de Possêidon, para superar a loucura imposta a Pasifae pelo deus. Brincar com o touro seria uma alegoria minóica para demonstrar, em nível desportivo, a capacidade de enfrentar as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente.



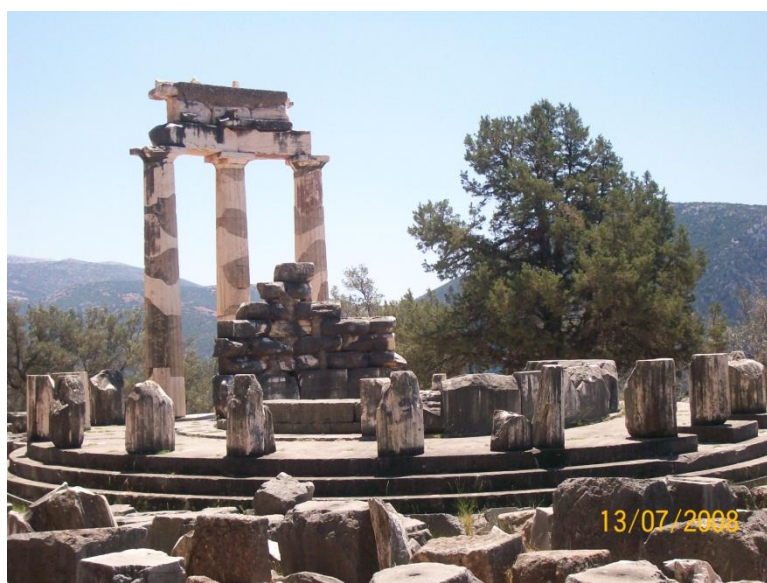
(Estádio no alto do monte parnaso – Delfos, Grécia)

Situado acima do templo de Apolo, a arena indica uma semântica espacial relevante para se compreender a postura diante da vida presente na cultura de Delfos. A arena assume um tipo de projeção do sentimento clássico diante da razão e das forças instintivas do inconsciente. A posição da arena, acima do templo e do ginásio, indica principalmente a postura que o homem deveria assumir diante da natureza. Essa postura, pode-se dizer filosófica, demonstra que o homem não deveria ser mera corporeidade, que aliás seria o primeiro estágio educativo, visto que a posição do ginásio se encontra na parte inferior da acrópole, nem mera racionalidade, como foi entendida dicotomicamente na modernidade, que seria o segundo estágio educativo, visto que o templo se encontra acima do ginásio. Ao

contrário, o templo já simboliza um tipo de esclarecimento psíquico, na medida em que ele seria uma alegoria do mergulho profundo da *ψυχή* para enxergar determinadas revelações inconscientes incapazes de serem alcançadas em estágio de vigília.

O terceiro passo educativo, nesse viés, seria o que está alegorizado na arena. Nela, o homem grego clássico, consegue de modo técnico corporal e racional, enfrentar as forças instintivas da natureza, ou na figura do transe incontrolável, a inconsciência, representado, aqui, pelo touro e pela loucura de Pasifae. A alegoria é concretizada com a concepção de que, ao homem, não haveria espaço para o medo do inconsciente, tendo de enfrentá-lo seja qual for a força selvagem que poderia acometer aquele que o enfrenta. Lutar, nesse contexto, não significa vencer, superar necessariamente, ao contrário, significa não saber quem vencerá, se a força instintiva ou a razão que tenta esclarecer o inconsciente.

A alegoria do esclarecimento não se dá, portanto, pela imagem de altitudes exageradas, e muito menos da altitude em si, mas da saída da escuridão da vida que passaria a ser considerada primitiva para uma vida considerada mais purificada, mais evoluída, em que a razão tenta enfrentar e reorganizar as forças da natureza, para manter sua existência presente na tensa união entre as forças instintivas do inconsciente e a razão. Ao modelo de Delfos, isso poderia ser concretizado em qualquer acrópole, mesmo que em nível de altitude apenas simbólica como algumas acrópoles da Sicília, por exemplo. O que importa, nesse caso, é a simbologia que Delfos teria conseguido efetivar na mente dos participantes religiosos, na medida em que teria apresentado a subida como um princípio de observação mais eficaz da profundidade do inconsciente.



(Tholos de Atena Pronaia – Delfos, Grécia)

A forma circular da *Tholos* de Atena Pronaia, no sítio de marmária, na parte inferior do sítio arqueológico de Delfos, ainda é um mistério para os estudiosos modernos, visto a escassez de material escrito a respeito de sua semântica. Sabe-se que foi construído aproximadamente em 370 a.C e que há indícios de que sua forma circular estivesse ligada a rituais ctônicos (STIERLIN, 2009, p. 150). Esses rituais dedicados a divindades subterrâneas estariam ligados, em Delfos, à deusa Atena, como que para apresentar a imagem da inteligência ligada às forças instintivas do inconsciente.



(Sala do Tesouro de Atreu – Micenas, Grécia)

As formas circulares das *tholoi* de Micenas, como se observa nas fotografias acima, por exemplo, acompanham o formato de um pequeno monte. Essa expressão estética representa a crença em uma descida ao subterrâneo. Talvez isso tenha sido um tipo de inspiração apolínea, em sentido psicológico, de manter a crença na descida aos subterrâneos, que, em Delfos, simbolizaria a razão buscando compreender a obscuridade do inconsciente. Fato que reforçaria a escritura de um dos principais aforismos do templo de Apolo: “conhece-te a ti mesmo”. Isso não seria possível, entretanto, se a racionalidade fosse um instrumento de rejeição do inconsciente, representado pela imagem ctônica. Esta palavra vem do grego *χθονιος* (*khthonios*), que relativo a terreno, designa os deuses que habitariam o mundo subterrâneo, em oposição aos deuses olímpicos. Assim o templo de forma redonda de Atena Pronaia seria uma mímese de um monte com abertura para a descida ao subterrâneo.

Nessa medida, será fundamental analisar como a imagem estética de *anábasis* foi reforçada na medida em que os traços arquitetônicos das ordens dórica, jônica e coríntia evoluíram, causando a sensação de leveza e suavidade no prédio sacro; fato que tornaria, esteticamente, o cosmos mais suavizado e leve na mente do fiel. Tais traços teriam sido responsáveis não apenas por uma noção de beleza, mas principalmente pela amenização das

forças intempestivas. Dentre estas, o instinto e a intemperança da natureza, que seriam agora representadas, mesmo em nível inconsciente, como algo próprio da interioridade da *ψυχή*. Mediante tal análise, será possível observar, posteriormente, como a *katábasis*, enquanto postura psíquica, teria sido preservada nos templos clássicos, fazendo parte valorizada da estrutura mental do homem clássico grego dominante.

4.2 – OS TRAÇOS ARQUITETÔNICOS CLÁSSICOS DE ANÁBASIS

4.2.1 - Vitruvius e a proporção antropomórfica

Vitruvius, em meados do século I a.C., escreveu o único tratado de arquitetura que chegou aos dias atuais: *De Architectura*. Composto em dez livros¹⁷, o autor fala de diversas coisas relacionadas ao princípio arquitetônico, que, naquela época, correspondia a uma área bem vasta, desde os edifícios em si a objetos hidráulicos e máquinas de guerra. No terceiro livro, por exemplo, há uma abordagem dedicada às dimensões do corpo humano, que é relacionada, na mesma sequência proporcional, às partes de templos clássicos.

Todos los otros miembros tienen tambien su commensuracion proporcionada; siguiendo la qual los célebres Pintores y Estatuarios antiguos se grangearon eternas debidas alabanzas. Del modo mismo, pues, los miembros de los Templos sagrados deben tener exâctissima correspondencia de dimensiones de cada uno de ellos a todo el edificio. (Livro III, cap. I, 7)

O corpo humano é colocado como o princípio relacional para a construção dos templos. Vitruvius inicia tentando provar, por níveis calculáveis, que o corpo humano tem um padrão ideal de simetria, entre as partes e seu todo para a proporção dos templos. Assim, a partir de tal idéia, ele começa a relacionar a simetria do templo, que apresentaria o mesmo tipo de padrão nas partes e no todo. Das duas uma: ou o corpo humano quer dizer corpo do homem romano de sua época; ou Vitruvius adapta seus cálculos para ajustar ao conhecimento matemático da época, que tinha como base o número seis e não o zero¹⁸, adotando assim o pé humano como 1/6 do corpo (Livro III, cap I, 6) e a proporção corpórea do homem como medida basilar para a construção do templo (Livro III, cap I, 10).

O que Vitruvius não quis ou não foi capaz de observar foi a simetria que outros entes da natureza apresentam. Ao desprezar a forma de uma árvore, por exemplo, ele se cegou para princípios fundamentais de relação de proporção que a natureza como um todo apresenta, para curvar-se a uma ideologia antropocêntrica difundida no mundo clássico. Cego em si, o arquiteto foi incapaz de enxergar as barbáries do império e se adequou ao mesmo helenocentrismo. A começar pela concepção de que outras culturas não mereciam respeito e independência, já que seriam inferiores, o homem clássico adequou toda produção clássica como ideal e toda produção não-clássica como primitiva. Não que isso não seja próprio do humano, ainda nos dias de hoje, mas que não se chame de democrático ou de ideal uma

¹⁷ Na verdade, dez capítulos chamados de *Dez livros*.

¹⁸ Observação feita pelo professor Flávio Kothe na disciplina “Arte em Espaço Público”, ministrada no segundo semestre de 2008, oferecida pelo departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília – UnB.

civilização com tais características. Aliás, foi essa mesma visão centrista que fez o mundo cristão destruir muitos dos templos clássicos que, de alguma maneira, não serviram aos ideais ideológicos do cristianismo.

No quarto livro, Vitrúvio associa a proporção dos três estilos fundamentais – dórico, jônico, coríntio – a características tipológicas da forma humana.

y le llamaron Dórico, por haber advertido la primera vez aquella forma en las ciudades de los Dórios. Queriendo, pues, hacer las columnas de este Templo, como no tuviesen regla ninguna para sus proporciones, y discurriendo modo de hacerlas aptas para sostener peso y agradables á la vista, tomaron la medida de un vestigio de pie humano, y hallando ser la sexta parte de la altura del hombre, la trasladaron á la columna, dando á esta de altura seis veces el grueso de su imoscapo, incluso el capitel. De esta suerte la columna Dórica, proporcionada al cuerpo varonil, comenzó á dar los edificios firmeza y hermosura. (Livro IV, Cap. I, 8)

A visão de proporção ideal do autor, de que a coluna dórica teria surgido como se não tivesse regra, talvez queira indicar que a aparência de peso sobressalente que as colunas aparentam suportar chama atenção para um tipo de desproporção de pesos e medidas. O efeito causado é o de que elas suportam mais do que poderiam. No entanto, o templo dórico, como chama atenção ao final da passagem, teria um tipo de relação com o corpo varonil que passa a sensação concomitante de firmeza e formosura como se observa no templo inacabado de Segesta, na Sicília.



(Templo de Segesta – Sicília, Itália)

Vitrúvio, nesse viés, parece não levar em conta a possibilidade de os templos serem um tipo de bosque sagrado, na fé do devoto clássico. Ele parece não enxergar a hipótese, por exemplo, de a coluna poder ser uma representação da árvore sacra, cujas divindades tinham uma correlação segundo a crença comum, como será analisado mais à frente. O bosque mais

virilizado, nessa perspectiva, seria um tipo de auto-imagem do homem dórico. Nesse sentido, mesmo diante de um possível erro correlacional, Vitruvius teria acertado quanto a antropomorfização dos templos clássicos, visto que o bosque sacro já seria, em seu cerne, um tipo de antropomorfização do bosque selvagem.

Por outro lado, a coluna jônica, como se observa logo abaixo, para ele, teria sido elaborada a partir de formas mais delicadas: a forma feminina (VITRÚVIO, Livro IV, Cap. I, 9). Assim, ao tentar edificar um templo à deusa Diana, como era chamada a deusa Ártemis (divindade da caça) na cultura romana, irmã gêmea de Apolo, famosa por sua virgindade, os gregos teriam dado à coluna uma forma mais suave e leve, que pudesse representar as formas idealizadas do corpo feminino. O templo mais famoso que se tem notícia dessa deusa teria sido construído em Éfeso, cujas ruínas só apresentam, nos dias de hoje, uma única coluna de um dos templos que mais ficou conhecido no mundo helênico, por sua exuberância e grandeza.

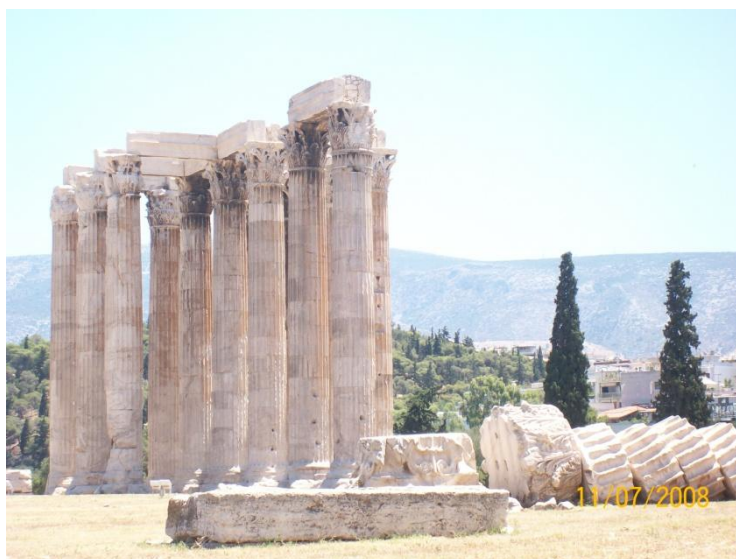
O templo de Atena, na acrópole de Atenas, serve como exemplo do que quer dizer Vitruvius.



(Templo de Atena/Erechtheus/Poseidon – Atenas, Grécia)

No entanto, ao que parece, Vitruvius não viu a questão de modo mais amplo. Não se trataria de mera adequação do estilo à divindade cultuada, mas à visão de mundo que o grego clássico foi adquirindo em relação a sua própria imagem, já que a divindade seria um reflexo disso. As colunas e os templos, nesse viés, indicariam, em certa medida, a imagem humana compreendida pela humanidade em cada um de seus estilos.

É pouco provável que os atenienses tenham desejado dar ao templo de Zeus, em Atenas, uma imagem feminina, a fim de indicar a delicadeza da divindade ou de seus fieis, semelhante à de uma donzela. Assim, Vitruvius não conseguiu perceber a relação antropomórfica psíquica, atribuindo ao templo uma relação mimética e física com a forma humana idealizada. O terceiro estilo grego conhecido como coríntio imitativa, para Vitruvius, exatamente a delicadeza de uma donzela. A concepção de um corpo ideal projetado a uma donzela indicaria membros esbeltos, em que houvesse uma maior suscetibilidade à delicadeza e à elegância nos adornos do templo (Livro IV, Cap. I, 14).



(Templo de Zeus – Atenas, Grécia)

Para reforçar, em certa medida, a teoria vitruviana, algumas colunas, no decorrer da história da arquitetura sacra, receberam de seus projetistas a forma explicitamente humana. Em alguns casos, essas colunas representaram a forma masculina; estas foram chamadas de telamones. Em outros casos, as colunas representaram a forma feminina; estas ficaram conhecidas como cariátides. Nelas, o que se pretendeu foi a imagem de que o humano é capaz de suportar o cosmos, seja pela força física ou pela força psíquica.

4.2.2 - As colunas antropomórficas

Os telamones

O Telamone é uma peça de forma masculina que serve, geralmente, de sustentação de edifícios, embora em alguns casos, como na Roma clássica, cumpram um papel quase meramente estético do ponto de vista da edificação. Mesmo nesses casos, entretanto, o que se

observa é um tipo de sustentação imagética e psíquica. Portanto, o que interessa, neste trabalho, não é bem sua capacidade de sustentação, mas sua imagem estética de sustentação do cosmos. O templo de Zeus, no Vale dos Templos, em Agrigento, talvez seja um exemplo de como essas colunas, em alguma medida, seriam fruto de uma imagem antropomórfica de que o homem sustentaria o cosmos.



(Telamone – Vale dos Templos, Agrigento, Sicília, Itália)

Além de sua função de sustentação, seu formato antropomórfico dá indícios de que o peso do cosmos é sustentado também pela força antropomórfica. É como se o homem se representasse sustentando o cosmos, para sufocar o desconforto psíquico de ter consciência de que, no fundo, é o mundo que o sustenta. Mesmo que não represente exatamente um homem comum, o Telamone reforça a idéia de que aquele que tem a força e a habilidade para suportar as forças da natureza é a forma humana. Essa estrutura psíquica remete a um tipo de narcisismo.

Mas esse narcisismo não pode ser tomado como meramente conceitual, ele compreende uma extensão mais ampla e profunda, como o entendimento psíquico de que a humanidade ama a sua própria imagem e não a si mesma. Isso quer dizer que a humanidade ama a imagem idealizada da humanidade. Nesse sentido, talvez o templo seja uma forma de sustentar a imagem idealizada da religiosidade dominante: a das divindades olímpicas. Assim,

as colunas, sendo um tipo de representação da humanidade, sustentariam sua forma idealizada no entablamento do templo, por meio das divindades expostas em narrativas esculpidas.

Assim, qualquer cultura que se destoasse de tal imagem correria o risco de ser exterminada ou submetida às leis que se pensou serem ideais. Isso redimiria a imagem apolínea como mero racionalismo dada aos gregos pelos modernos. Redenção bem merecida a um povo que certamente não queria ter recebido tais honrarias de uma cultura tipicamente neoplatônica e cristã.



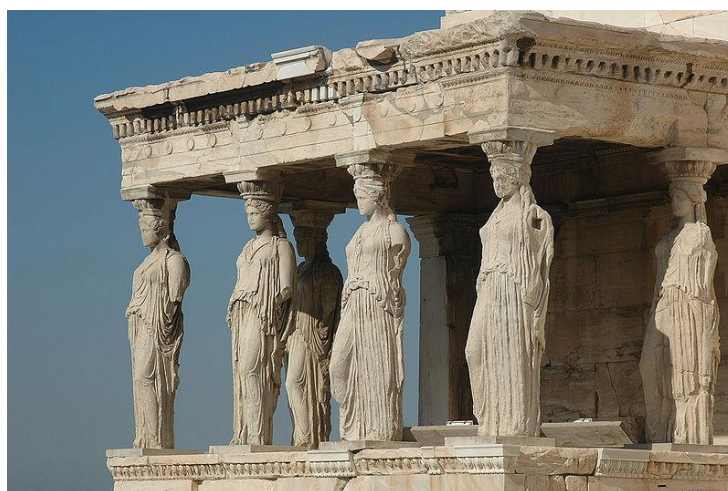
(Apolo de Belvedere – Vaticano)

A racionalidade de Apolo, como se observa na escultura acima, estaria na tranquilidade de sua ação diante de uma relativa ameaça advinda das forças da natureza. Acredita-se que esta estátua seja uma representação do deus atacando a serpente Píton, que teria tentado violar Leto, a mando de Hera, quando estaria grávida de Apolo e Ártemis. Suas mãos indicariam, segundo tal leitura, a cena posterior ao lançamento da flecha que teria matado o monstro. Filho da deusa Terra (Gea), o monstro simbolizaria a força intempestiva da natureza, sendo enfrentada por Apolo, que, em nível psíquico, significaria a razão diante das forças inconscientes. *Pytho* era o nome originário de Delfos, nesse sentido a morte da serpente simbolizaria o novo estágio psíquico da cidade que se daria entre a racionalidade e o mergulho profundo que vai, esclarecidamente, ao encontro dos significados das forças instintivas do inconsciente.

As imagens tradicionais da força e do poder prevaleceram no cenário arquitetônico religioso da Grécia clássica, uma vez que representavam o poder do Estado e do povo. É possível que o tamanho do telamone de Agrigento, assim como o do templo de que originalmente ele fazia parte, indica a pretensão de evidenciar o poder da divindade, que, na verdade, seria representação projetiva do reflexo psíquico de como o poder religioso predominante teria se enxergado. Essa demonstração imagética da força de Zeus projeta, no fundo, a vontade humana de ser tão poderoso como ele, principalmente no que diz respeito à perenidade e força físicas. Isso evidencia a vontade de ser tirano na tirania.

As cariátides

As cariátides, semelhantes aos telamones, mas com forma feminina, representariam um tipo de superação de sustentação do cosmos pela força física. A imagem sugere a sustentação pela serenidade do intelecto. Nessa evolução, apresenta-se uma estrutura profunda que propõe a substituição da astúcia pela virtude, demonstrando a preocupação clássica em determinar a reorganização cósmica que teria submetido a um tipo de esclarecimento racional as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente.



(Templo de Atena/Erechtheus/Poseidon – Atenas, Grécia)

Embora as conhecidas cariátides do templo de Atena na acrópole de Atenas sustentem o entablamento acima delas, não se pode dizer que seus delicados traços não demonstrem grande leveza nessa sustentação. Isso sugere que a preocupação estética estaria voltada mais para uma postura psíquica de equilíbrio cósmico, pelo que a racionalidade humana poderia proporcionar, que para uma postura física voltada para o que a força poderia proporcionar. De

tal maneira, o que se tem é um resultado estético que leva a crer que o fiel seria arrebatado por uma crença na vida purificada e virtuosa a partir da razão.

Nos fragmentos do espólio (2008 (3), caderno 28 (21)), Nietzsche apresenta um poema que faz menção a essa forma feminina de coluna. No poema, o filósofo fala da cariátide como sendo um tipo de marmorificação do “paladino da verdade”.

O paladino da verdade? Tu o viste?
Parado, rígido, frio, liso,
Transformado em coluna e estátua,
Cariátide a sustentar templos – confessa:
Isso te agrada?
Não, tu procuras máscaras, mudanças
e pelagens de arco-íris
Coragem de gato-do-mato, a saltar pela janela
para a selvageria de todo o acaso!
Não, tu precisas de mata virgem
Para degustar o teu mel,
saudável e belo feito um pecado,
feito um felino de pêlo pintado.

(2008 (3), p. 261)

Paladino seria um tipo de cavaleiro honrado, inquestionável e incorruptível, que representaria a justiça e seguiria sempre o caminho da bondade e da verdade. Refere-se à palavra palácio, derivado do latim *palatinus*, que, por sua vez, vem de uma das sete colinas fundamentais de Roma, onde foi fundado o fórum romano. O fórum romano, nesse viés, seria a petrificação das leis e da justiça. E o paladino seria aquele que, de alguma forma, representaria essa petrificação personificada no humano. O eu-lírico de Nietzsche, no poema acima, questiona, logo no primeiro verso, se seu interlocutor viu “O paladino da verdade?”. O modo interrogativo em que ele expõe esta expressão já é um forte indício de que não haveria verdade na verdade do paladino. Afinal, o eu-lírico afirma a condição rígida, imóvel e fria, “Transformado em coluna e estátua” deste paladino. Isso indaga em que medida haveria virtude ou justiça em uma forma petrificada e única de se ver as coisas da vida.

A verdade não passaria, nesse sentido, de uma dogmatização de princípios vistos como divinos. E seria, nesse mesmo processo, que o paladino, alegorizando o homem bom, em sentido irônico nietzschiano, sustentaria os templos também petrificados, como se fossem verdades indissolúveis. Sustentar os templos, como é dito no quarto verso, poderia ser lido como sustentar as narrativas míticas esculpidas no entablamento. Quer dizer, na medida em que o paladino age como cariátide, ele se põe como um ser ignorante, capaz de desprezar toda intempérie da existência e se manter parado diante da vida. Ficar parado, nesse contexto, seria aceitar a condição de morte do espírito; aceitar a vida como inerte e sem vida.

No poema anterior (idem, pp. 260-261), caderno 28 (20), o eu-lírico, na última estrofe, questiona se toda posição tomada por aqueles que se dizem bons seria por causa da virtude, que, no poema, aparece como um engodo. Assim, transformar-se em coluna/estátua, ou melhor, em cariátide, seria como assumir a postura filosófica da busca da virtude, que, por sua vez, significa negar a vida em sua plena diversidade. Comparada aos telamones micênicos, por exemplo, as cariátides seriam a evolução da força e da sustentação física pela força e sustentação intelectual. Junto com esta sustentação viria a noção de virtude e moral absolutas, que na época de Péricles parece ter sido uma preocupação. Basta lembrar o poeta Eurípides, em seus questionamentos da relatividade da moral e da virtude.

Nesse sentido, Nietzsche aponta as cariátides como petrificação da virtude. O fim do relativismo da virtude e da moral viria, nessa perspectiva, como princípio de semelhança pela fraqueza dos fracos. O homem assumia, aos poucos, a postura de se render diante de sua fragilidade. Esse vitimismo combatido pelo filósofo teria tido seus primeiros passos, segundo o filósofo, no fim do período clássico. Assim, a postura assumida pelo eu-lírico do poema 21 do caderno 28 é a de buscar a liberdade da “mata virgem”. Para tanto, ele interpela o interlocutor, apontando-o, como fica evidente no décimo verso, “para a selvageria de todo o acaso”, como aquilo que interrompe o que estaria bem planejado. Ou melhor, a virtude estaria, para Nietzsche, na vida saudável não petrificada, cuja beleza surgiria esplendorosa como pecado.

No poema 65 (idem, p. 280), do mesmo caderno, o eu-lírico se lamenta por ter já admirado a estátua de pedra. Por isso diz: “só hoje é que estou parado, choro,” (idem, p. 280). Em condição de paralisado, como a “mentira em mármore” que outrora admirou, ele sente o peso da morte de sua essência e chora. E acaba por confessar-se “um bobo de cemitério”, ou seja, um idiota que gosta da morte. Com isso, a virtude dos “bonzinhos”, como diz o eu-lírico no poema 20 do caderno 28 (idem, p. 260), indicaria apenas a desistência diante da vida. É como se o homem clássico tivesse perdido a essência humana com a dogmatização da virtude e das verdades, transformando, aos poucos, a vida em um absolutismo incontrolável.

Esses poemas de Nietzsche representam o princípio estético da busca pela leveza e suavidade que os traços utilizados nos edifícios arquitetônicos no fim do classicismo grego passam com a modificação do pensamento grego em relação a si mesmo no cosmos. O filósofo aponta que, com esses primeiros passos de tentativa de superação das forças instintivas, teria surgido também, perigosamente, os primeiros passos de tentativa de superação da tensão antagônica inerente ao homem. Isso teria sido responsável por um tipo de

busca avassaladora pela purificação, distinta daquela conhecida dos mitos mais antigos que buscavam a reorganização do cosmos a partir da realocação das forças instintivas na *ψυχή*, ao passo que a tentativa de purificação deste período clássico buscava a negação dessas forças, segundo Nietzsche.

Isso estaria ligado ao que Nietzsche diz a respeito de Eurípides (2008 (2), p. 77). No entanto, não se pode deixar enganar pelo radicalismo do filósofo que não percebeu, nesse período, a força psíquica das estruturas profundas que buscou, pelo esclarecimento do mito, a tensão antagônica como reconhecimento de sua própria essência. Eurípides soube demonstrar isso muito bem em sua obra, da mesma forma que os complexos arquitetônicos clássicos conseguiram representar.

4.2.3 – A investida anti-vitruviana

Outra teoria acerca das colunas que confrontam a teoria antropocêntrica é a de que elas seriam um tipo representativo de árvore, e o templo sacro, uma alegoria do bosque sacralizado. A teoria é fundamentada a partir de uma série de prumos, feitos de tronco de madeira, que formavam uma espécie de varanda externa que circundava a nave das cabanas que teriam dado origem aos templos clássicos de estilo dórico “a norte do golfo de Corinto, em Lefkandi, em Eubeia, em Erétria” construídas entre IX e VIII a.C. (STIERLIN, 2009, p. 39). Nelas, as colunas feitas de madeira, que cercariam a cela, teriam a função inicial de demarcação de limites.

Mas o limite demarcado indica não apenas a separação entre as intempéries da natureza e a divindade exposta na cela, mas principalmente a tensa união entre as forças instintivas e a racionalidade controladora dessas forças que brigam por sua manutenção na interioridade humana. Para Stierlin (idem, p. 40), como se pode observar logo abaixo, as colunatas são imagens das árvores que demarcam o bosque sagrado, presente na religiosidade dos gregos antigos:

Tal como tem sido sublinhado, as primeiras construções arcaicas dos séculos VIII-VII a.C. eram de madeira. Este facto ajudar-nos-á a apreender a essência do pórtico. À luz dos textos e dos mitos antigos, parece ser necessário relacionar os primeiros santuários com os cultos agrários, em particular o culto da árvore, do bosque sagrado e da floresta. Roland Martin lembra que “não muito longe da cidade de Samos, a efigie de Hera, trazida pelos Argonautas era venerada ao ar livre”. Apolônio de Rodes escreve que esses mesmos Argonautas fizeram escala numa ilha e nela “criaram para Apolo, num bosquinho umbroso, um esplêndido recinto e um altar feito de pedras amontoadas”.

Atena, filha de Zeus, tinha como árvore sagrada a oliveira (venerada em particular no *Eréchteion*, no recinto chamado *Pandrosíon*). Apolo, em Delfos, estava associado ao loureiro. Em Eréctria, o primeiro Templo de Apolo era uma construção “absidal” conhecida como a “cabana de loureiro” ou *daphnephóreînon*. Em Dodona, Zeus substituiu uma deusa da árvore, cujo símbolo ele conservou: o carvalho, lugar oracular célebre. De resto, o sítio dos oráculos era confundido frequentemente com uma árvore ou um bosque.

A defesa de Stierlin (idem, p. 41) se dá pela idéia de que a arquitetura sacra seria uma espécie de representação de floresta original que “contém o espírito divino”. O peristilo seria uma representação vegetativa (idem, p.42). É como se as colunas vegetais fossem petrificadas para indicar a permanência existencial das divindades; fato que quereria demonstrar, no fundo, a permanência duradoura da existência dos próprios fieis. Tanto que, na história posterior do pensamento grego, Platão passará a fundar a permanência da alma humana, contradizendo a tradição homérica e hesiódica.

O primeiro templo totalmente de pedra apontado por Stierlin teria sido o de Apolo em Siracusa, na Sicília.



(Templo de Apolo – Siracusa, Sicília, Itália)

Nele, o princípio de petrificação ficaria evidente para o autor, na medida em que “Foi de resto, por analogia, com o trabalho do machado na superfície dos troncos que nasceram as caneluras que ritmam a superfície da coluna” (idem, p. 44). Entretanto, a visão mimética e simplista de Stierlin não lhe permite ver que o homem grego estaria tentando marcar sua existência a partir da idealização da natureza cósmica, que teria se dado com sua visão antropomórfica de mundo. Nesse sentido, o bosque é antropomorfizado pela medida humana, não em sentido protagórico, mas em sentido projetivo psicológico, que já, nesse momento histórico, coincide mais com a imagem humana de si mesma. Não que isso seja uma

confirmação da teoria de Vitrúvio a respeito da identidade proporcional entre templo e homem, mas demonstra uma relação mais íntima entre compreensão antropomórfica de mundo e homem grego do período clássico.

Apesar de essa teoria, aparentemente, contradizer quase em absoluto a concepção de imagem antropocêntrica, é possível observar que, mesmo que seja para cumprir, para o grego antigo, o lugar de bosque sagrado, a coluna, enquanto alegoria de árvore, seria uma antropomorfização, na medida em que cumpre uma sentença equilibrada e simétrica da natureza, cuja razão humana teria reelaborado. Isso significa dizer que a humanidade finitiza, pela alegoria, aquilo que parece infinito ao curto limite de compreensão racional, à sua própria compreensão de imagem.

Se há realmente uma razão pura como afirma Kant não é propriamente a questão a ser estudada neste trabalho, mas, por uma atividade racional de esclarecimento, perceber como a razão humana é capaz de estabelecer seus limites a partir de finitizações parece claro. Kant (2005, p. 473) parece, nesse sentido, estar certo, ao dizer que a “razão pura” não conduz o homem à verdade da coisa como tal, mas à determinação de limites capazes de levar o homem a evitar erros no julgamento ou na percepção da coisa. Dessa maneira, percebe-se como esses templos, seja pela imagem do bosque ou do homem, seriam uma forma de finitização antropomórfica da natureza que se aparenta infinita em suas possibilidades, levando o homem grego ao julgamento errôneo de que sua própria imagem ideal é a forma verdadeira de existência.

Na obra *Les fleurs du mal*, em um poema chamado “Correspondances”, o poeta Baudelaire (1985, p. 114) aponta o cosmos humano como uma espécie de floresta de símbolos.

La nature est un temple où de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles;
L’homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l’observent avec des regards familiers.

A metáfora apresentada nos primeiros versos do poema indica a sugestão do eu-lírico em explicitar a natureza como um templo repleto de palavras confusas. Essas palavras, entretanto, deixam entrever ao homem um significado obscuro quando em suas formas simbólicas. Por isso, é necessário um olhar aguçado e aproximado com a natureza para se capturar a essência das coisas. Os vivos pilares, no primeiro verso, seriam um tipo de imagem para indicar a comunicação com aquilo que é cósmico. Como se fossem estelas, ou ainda

como as colunas de um templo que sustentam a abóbada, os pilares possibilitariam o que foi chamado, no período simbolista francês, de correspondência vertical. Nesse caso, a abóbada seria o próprio universo, aberto para ser decifrado pelo homem familiarizado com ele. Ou seja, ao homem caberia, a partir da compreensão das essências do universo, buscar a correspondência horizontal, pelo aguçamento da sinestesia como é apontado no verso oito: “Les parfums, les couleurs, les sons se répondent.”, para entender que as coisas são mais ligadas umas as outras do que fez parecer a modernidade racionalista.

A visão da natureza como uma floresta de símbolos, exposta por Baudelaire, parece semelhante à visão dos antigos acerca do bosque sagrado. Finitizado, entretanto, na concretização de um templo, tal bosque seria o responsável pela comunicação dos homens com as entidades cósmicas, segundo a crença do fiel. O poeta francês não está, contudo, fazendo menção apologética aos templos nem a esse tipo de comunicação. Ao contrário, ele estaria, ao que parece, propondo um retorno originário à natureza como potência no poema V do mesmo livro:

Le Poète aujourd’hui, quand il veut concevoir
Ces natives grandeurs, aux lieux où se font voir
La nudité de l’homme et celle de la femme,
Sent un froid ténébreux envelopper son ame

(idem, pp. 116;118)

A palavra humana não é capaz de expressar a essência das coisas, assim como a concretização finitizante da natureza enquanto dádiva em templo não é capaz de mensurar a essência do universo. Por isso, ele atesta a necessidade de se buscar as potências da vida, acabando com a petrificação do templo. Portanto, se as colunas tiveram, realmente, sua origem nas representações de árvores não é propriamente a questão.

4.2.4 – Colunas: uma mímese?

Antes dos Gregos, as colunas já eram bastante comuns e utilizadas no antigo Egito, no segundo milênio a.C., tanto como princípio estético quanto funcional. O estilo de uma coluna, aliás, é, hoje, determinado pela forma do capitel. Excetuando o estilo protodórico, que não se considera uma associação de nenhuma árvore, e que marca a distinção de peça entre o pilar e a coluna; outras três ficaram bastante conhecidas pelas formas: a Palmiforme (flor de palmeira); a Papiriforme (flores de papiro); a Lotiforme (flor de lótus). Com isso, a questão é compreender em que medida os templos, mesmo como sugestão de bosque, são princípios de antropomorfização, em que se finitizou as potências da natureza em formas humanizadas.

Muitas vezes as colunas foram associadas às formas humanas, como os telamones ou as cariátides, ou mesmo em colunas com cabeça de deusas no antigo Egito. Em um templo dedicado a deusa Hathor na cidade de Dendera, no Egito, é possível observar esse tipo de aparição. Isso simboliza um forte reflexo antropocêntrico na idéia de sustentação cósmica. Com isso, é possível dizer que a estrutura mental dos egípcios já sintonizava um tipo de projeção do espírito humano ao complexo do templo. Antecipando em muitos séculos, embora menos racionalista, considerando os fundamentos básicos dos mitos e as manifestações estéticas como um todo, os passos antropomórficos que ficaram mais conhecidos com a Grécia antiga.



(Templo de Hathor – Dendera, Egito)

O que parece ficar evidente é a questão de a humanidade tentar recriar o cosmos à sua própria medida, no sentido de tentar buscar conhecer aquilo que ele pensa ser a natureza e o universo, que, no fundo, são suas interpretações cósmicas cada vez mais antropomorfizadas. Assim, se alegoria de bosque ou alegoria do próprio homem não é propriamente o que se quer discutir aqui, a questão é que os templos vão substituindo a sacralidade da natureza, ao ponto de, em algumas culturas como a cristã, a natureza se tornar um tipo de não-realidade. O espaço sacro, nessa medida, determinaria o equilíbrio do cosmos, e do próprio interior humano.

Os menires, por exemplo, são estruturas muitíssimo antigas – algumas remetem ao neolítico – que traçam um misto entre abertura e demarcação, que, de alguma forma, demonstrariam a fé no contato com o celestial a partir do formato de estela da estrutura fundamental, apontando para o céu. A demarcação sugeriria à sacralidade do espaço, sem, contudo, enxergar no espaço externo um ambiente profanado. Esse fato pode ser observado a partir do entrelaçamento entre espaço demarcado e espaço exterior. Isso torna o espaço interno um tipo de continuidade do espaço externo e vice-versa, entretanto mais privilegiado porque teria se tornado o lugar de intimidade religiosa, onde o homem teria, em certa medida, algum tipo de controle, mesmo que fique apenas no nível do desejo. A abertura para o externo indicaria uma estreita comunhão da natureza com o sagrado. O sítio de Carnac, na França, seria exemplo disso.



(Menires – Carnac, França)

Há uma passagem no Genesis que faz uma referência interessante sobre uma pedra vertical: Jacó, ao acordar de um sonho em que *Yahweh* lhe teria feito uma promessa afortunada, teria feito um voto dizendo que se Deus lhe guardasse no caminho, desse-lhe pão para comer, entre outras coisas, “então Iahweh (sic) será meu Deus e esta pedra que ergui como uma estela será uma casa de Deus, e de tudo que me deres eu pagarei fielmente o dízimo” (*Gênesis* 28: 20-22).

Nesse sentido, o formato da coluna seria mais que uma alegoria da floresta, seria uma tentativa de o homem recriar e controlar seu cosmos, a partir da ideia de participação com o divino. Na pretensa união com ele, seria possível alcançar patamares de pureza mais significativos. Isso determinaria o quanto o homem busca, cada vez mais, substituir sua

própria natureza, por outra natureza segundo seu princípio de idealização. Toda essa questão parece alcançar as últimas conseqüências no cristianismo, que, aliás, seriam devastadoras à inerente tensão antagônica da humanidade como será analisado no próximo capítulo.

4.2.5 – A elevação pela altitude simbólica

Vitrúvio, em seus *Dez livros*, divide em três etapas a elaboração arquitetônica: 1- a idéia - traços; 2- o material utilizado; 3- a execução do projeto. Esses passos, no sistema de pensamento seguido neste trabalho, são evidentes no processo de tentativa de eternização do projeto concretizado, mas, sobretudo, na tentativa de simbologia dada ao espaço arquitetônico sacro. Na primeira etapa, o arquiteto consegue demonstrar o significado que deseja dar à sua obra: liberdade, clareza, obscuridade, totalidade, entre outros. A segunda etapa é fundamental ao propósito da tentativa de eternização do espaço, já que é com o material que se pode dar longevidade à obra, além de alguma simbologia a partir do material utilizado. Stonehenge, por exemplo, é prova de que, se sua finalidade fosse apenas a de um “computador neolítico”, outros materiais locais e de mais fácil acesso seriam suficientes para cumprir tal propósito (KOSTOF, 1996, p. 75.).



(Stonehenge – Salisbury, Inglaterra)

Mas é na terceira etapa que se tem a fixação concreta da idéia que se deseja atingir e da longevidade da obra. É, nesta última, que o arquiteto fixa a realidade desejada e idealizada por ele e pela sociedade vigente, ou melhor, a parte da sociedade que mantém o sistema de dominação. Nesse viés, os mitos, juntamente com as manifestações arquitetônicas, teriam sido largamente responsáveis pela reorganização cósmica das mais diversas culturas.

Dessa maneira, a arquitetura seria um misto entre reflexo das ideologias vigentes e reorganização cósmica da humanidade; afinal a arquitetura possibilitaria, ao que faz parecer, a concretização e a manutenção organizacional da sociedade, do ponto de vista da segurança física e mental. O sistema ético-político dominante, por exemplo, seria possível porque o espaço arquitetônico garantiria a aparente estabilidade das relações humanas, que teriam conseguido submeter as forças da natureza em seus espaços artificiais, fazendo suas regras parecerem um passo para a elevação; um passo para a comunicação celestial divinizada.

Adaptado a tais princípios, os templos clássicos apresentam uma intenção de amenizar as forças instintivas da natureza, de reorganizar a realidade de maneira linear, equilibrada e previsível. Isso é bastante nítido na conjunção entre o terreno rochoso e arenoso e o projeto arquitetônico simétrico executado, como nos templos dóricos na Grécia ou na Sicília.



(templo E – Selinunte, Itália.)

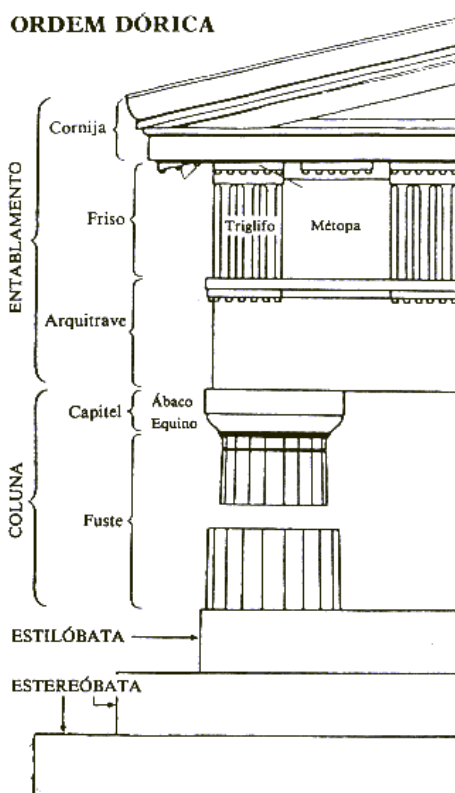


(templo da Concordia – Agrigento, Itália.)

A ordem dórica grega vai surgir como uma arquitetura monumental, em que o peristilo, cercando a cela, garante o vigor e a robustez do templo, como fica patente no templo “E” do Sítio da atual Selinunte e do templo da Concórdia do *Vale dei Templi*, na atual Agrigento; então colônias da Grécia antiga. O templo sacro dórico surge como uma espécie de harmonização entre o solo arenoso, a geografia rochosa e a realidade humana. A bela, mas imprevista tortuosidade da paisagem é amenizada com a sistematização do espaço retangular equilibrado.

O resultado é que as colunas dóricas ganham quase um ar de elásticas, como se o peso do telhado as estivesse comprimindo ligeiramente sem, no entanto, chegar a deformá-las. Dão quase a ideia de seres humanos que sustentam suas cargas com facilidade. Embora alguns desses templos sejam vastos e imponentes, não são colossais como as construções egípcias. Sente-se que foram edificadas por seres humanos e para seres humanos. De fato, não existia um governante divino imperando sobre os gregos que pudesse forçar – ou tivesse forçado – todo um povo a trabalhar como escravos para ele. (GOMBRICH, 2000, p. 48.)

O fuste repousa diretamente no capitel, sem rebuscamento, transmitindo a sensação de sustentação sólida e firme. Suas largas colunas parecem capazes de afirmar a força de seus deuses, e, por sua vez, a força de seus adoradores. Imagem reforçada com a sensação de peso exagerado do entablamento, que é auxiliada com as poucas caneluras¹⁹ que circundam a coluna, fazendo-o aparentar ainda mais pesado, se comparado ao jônico e ao coríntio; isso com a ajuda das colunas, que se assentam diretamente na plataforma²⁰. É como se o templo fosse a medida perfeita da busca pela racionalização do espaço intempestivo, deixando-o mais sóbrio.



(Disponível em: <<http://greek.hp.vilabol.uol.com.br/ordemdorica.gif>>. Acesso em: 17 de julho de 2010)

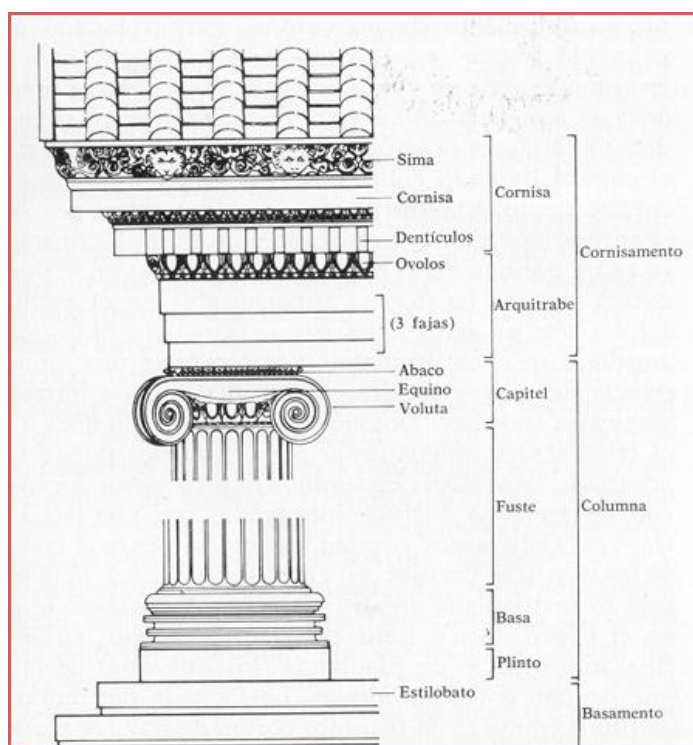
Não se pode dizer que o templo dórico seja uma tentativa de superação da natureza. Ao contrário, esse estilo tanto esqueliano parece se unir a ela, mesmo sob uma profunda tensão entre a regularidade da razão e a irregularidade da natureza. Essas colunas prometeicas, um misto da força titânica com a racionalidade, parecem sustentar o cosmos, sustentando as forças instintivas do inconsciente humano. O fiel, nessa perspectiva, praticaria sua fé ante uma forte racionalidade, na medida em que as colunas são representadas sob um

¹⁹ São as listas verticais, em leve depressão, nas colunas.

²⁰ É a junção da estilóbata com a estereóbata.

inquestionável vigor físico e racional, para que se possa ter como resultado a tensa união entre este vigor e as forças instintivas do inconsciente.

A ordem jônica, difundida em larga escala na Grécia do século V a.C., diferentemente da dórica, não tem suas colunas assentadas diretamente na plataforma. Há, para amortecer o impacto visual do peso a basa e o plinto. Estes, por sua vez, fazem o templo parecer saltar da plataforma, querendo se suspender. Isso, se comparada à ordem dórica, que, por si, é pesada e passa a ideia de sustentação do peso do cosmos e não de sublimação diante dele.



(Disponível em: <http://cv.uoc.edu/~04_999_01_u07/partenon/imatges/jonico.jpg>. Acesso em: 17 de julho de 2010)

A leveza da ordem jônica é reforçada, por sua vez, com um misto de efeitos estéticos: o fuste afina mais sensivelmente em direção ao capitel. A coluna é traçada mais alta, que chega a nove vezes, em relação ao seu diâmetro, o que dá uma nítida sensação de suavidade – a dórica fica na média de cinco vezes –; os frisos verticais, ou caneluras, ficam entre vinte e quatro e quarenta e quatro, enquanto na dórica não passa de vinte; por fim, o entablamento não supera 1/4 da coluna, fazendo parecer delicada a sustentação do peso da parte superior. Tais traços estéticos reforçam a sensação de leveza dos templos jônicos.



(Templo de Atena/Erechtheus/ Poseidon – Atenas, Grécia.)

O templo de Atena, na acrópole ateniense, evidencia como o complexo aparenta mais leveza e suavidade que os templos dóricos. Um traço que define esse padrão misto de sustentação e elevação é a presença do capitel enfeitado em espiral com duas volutas, além da altura da coluna ser aproximadamente nove vezes a de seu diâmetro. Esse traço arquitetônico faz parecer fácil a sustentação do teto. É como se os deuses fossem mais fortes em astúcia e intelecto, mesmo apresentando força física. Embora o complexo não apresente simetria em seu todo, é nítida a racionalização do espaço, que se completa exatamente na consciência esclarecida de que o cosmos é constituído por um tipo de força incontrolável, proveniente da mente humana quando se fecha em um ciclo de profunda cegueira em função da crença. Essa postura pode ser encontrada facilmente em Eurípides, por exemplo, que buscou representar em suas peças a fragilidade humana diante das crenças perniciosas da religiosidade dominante.

É possível afirmar que, se comparada à ordem dórica, os templos jônicos sistematizaram traços que definiram uma realidade mais racionalizada, embora ainda preservada a noção de condição instintiva da essência humana. Observa-se, nesse estilo, um forte desejo de esclarecimento da natureza pela consciência intelectual; imagem concretizada pela idéia de elevação e superação da força física que os traços estéticos do templo passam. É como se assumisse uma postura que pretendesse reforçar a imagem dominante da razão que consegue compreender as forças instintivas da natureza e busca, com isso, conviver com elas como em uma união que não pressupõe a derrocada dos instintos, mas a compreensão esclarecida deles.

A deusa Atena, nesse princípio, representaria tanto a divindade da guerra como a da inteligência, na medida em que o homem ateniense estaria preparado tanto para combater as

culturas vistas como selvagens e primitivas, como para buscar, pela razão, a compreensão de suas próprias instintividades. O templo dedicado a ela, por sua vez, representaria essa mesma ambiguidade, já que teriam sido edificados os traços de leveza e suavidade ante os traços da obscuridade interior do prédio. Surgida aproximadamente em 450 a.C. e comum no século seguinte, o estilo jônico representaria bem o esclarecimento proposto por Eurípides (480 a.C. – 406 a.C.) em suas tragédias.

Outra ordem muito importante, ao se falar de templos clássicos gregos, é a coríntia. Nela, como Vitrúvio defende, pode-se encontrar os traços de grande porte carregado por uma donzela. Apesar do erro vitruviano de leitura como já foi discutido, o que se percebe é uma postura psíquica voltada para a junção do grande porte, praticamente imperial, com a delicadeza de uma donzela.



(Templo de Zeus – Atenas, Grécia.)



(Templo de Zeus – Atenas, Grécia.)

A ordem coríntia é, nesse viés, considerada a mais ornada dentre as três ordens. Suas colunas atingem entre nove e onze vezes seu diâmetro, o que excede a noção de sustentação leve e suave em termos exagerados. Seu capitel com quatro volutas pequenas e com folhas de acanto serve para dar ar luxuoso ao templo. Seus traços ornados, em demasia, evidenciam o poder intelectual e físico, ao mesmo tempo e em grande escala, dos deuses e do povo que os veneraria, sobretudo no aspecto financeiro. O mais famoso na Grécia clássica é o templo de Zeus em Atenas, mas essa estrutura será bastante comum, posteriormente, em Roma.

O templo de Zeus, apesar de não se encontrar na acrópole ateniense, é talvez o que melhor une os traços de grandiosidade, elevação e suavidade. Sua semântica geográfica, no entanto, inspira uma leitura bastante relevante. Os conhecidos templos de Atena na acrópole ateniense se encontram nitidamente em posição privilegiada, considerando o templo de Zeus e

a alegoria da altitude. Sabe-se que Zeus foi, no sistema religioso olímpico, o deus mais poderoso, por isso teria sido o deus superior dessa estrutura mítica.

Zeus teria tido como primeira esposa Métis, mas Terra, sua avó, teria profetizado que o filho do ventre dessa sua primeira esposa o destronaria, como ele teria feito com seu pai Cronos, e este com seu pai Céu. Resolvido de não perder seu reinado, Zeus engana Métis com uma brincadeira, que consistiria em se metamorfosear. Métis então, em algum momento, teria se tornado uma mosca e teria sido engolida por Zeus. Sua esposa, todavia, já estaria grávida de Atena, que teria tido sua gestação concluída na cabeça de seu pai.

Atena, nascida da cabeça de Zeus, simboliza a sabedoria, a inteligência, e a guerra justa. Quando crescida, ela e Possêidon, seu tio, teriam, em um concurso, disputado o padroado de uma das cidades mais importantes da Grécia, Atenas. Ganharia aquele que desse ao povo o melhor presente. Possêidon teria dado um cavalo de muito valor e importância para as atividades da cidade; Atena teria dado uma oliveira, que renderia frutos, madeira e óleo, ganhando, assim, o concurso. Daí o nome da cidade ter ficado Atenas.

Nesse sentido, os atenienses parecem ter sugerido, pela semântica geográfica dos templos de Zeus e de Atena, a pretensão de uma cidade que privilegiaria a sabedoria e a inteligência, que travaria guerras não pelo poder, mas pela justiça. O templo de Zeus está fora da acrópole, abaixo dos dois templos de Atena situados na acrópole. Essa posição ajuda a compreender que, mesmo representando alegoricamente a superioridade na ordem olímpica, Zeus não seria a divindade mais importante do sistema religioso ateniense. Para estes, o mais importante dos deuses olímpicos seria Atena, tanto que dela teria vindo o nome da cidade.

Atena, na semântica geográfica dos templos, teria feito, por simbologia arquitetônica, o que a profecia da deusa Terra teria previsto: o destronamento de seu pai, Zeus. Essa leitura pressupõe a reorganização cósmica da interioridade subjetiva do homem ateniense. O importante poder olímpico de Zeus não é negado ou rejeitado, é apenas reorganizado no sistema de importância psíquica, assim como Zeus teria feito com as outras divindades de reinados anteriores. Todo seu poder e grandiosidade, que conduz Zeus a um evidente tipo de tirania, são representados nos traços estéticos da ordem coríntia em seu templo em Atenas.

Não se pode confundir, com isso, que Atenas tenha sido um exemplo perfeito de democracia. Afinal, os atenienses não seriam tão democráticos como fazem parecer os idealistas helênicos. Basta lembrar que pensadores como Sócrates, Eurípides e Platão teriam sido duramente perseguidos pelo Estado, por não admitirem o sistema de dominação

sacerdotal da época. Zeus, como um deus, não poderia ser destruído, apenas realocado. Nisso, mantém-se a lógica simbólica do espaço arquitetônico. Atena reina na estrutura psíquica profunda dos atenienses dominantes, mas Zeus continua sendo um patriarca respeitável e indestrutível.

Mesmo em um plano mais inferiorizado em Atenas, Zeus ainda seria uma forte representação psíquica de um Estado de poder, embora a cidade estivesse em busca de um sistema menos tirânico. Mas também não se pode negar que tais premissas não tenham influenciado o idealismo de vários pensadores ocidentais posteriores. Nesse sentido, o fim do reinado de Zeus seria certo e óbvio, se considerado a mente do homem ocidental posterior, assim como o próprio reinado simbólico de Atena. Princípio inevitável para uma civilização que há muito vinha buscando a desconstrução dos mitos como medida de pensamento.

4.3 – A *KATÁBISIS* EM TEMPLOS CLÁSSICOS

4.3.1 – A tensão antagônica no peristilo

Muito se analisou, neste capítulo, os traços que representaram a simbologia de *anábasis*, levando o fiel a uma sensação de elevação. Torna-se necessário, todavia, uma análise complementar de traços que conduziriam os fiéis a níveis psíquicos profundos, necessários à vida existencial presente. Níveis que tão bem representaram o movimento remanescente de *katábasis* nos templos clássicos gregos, mesmo diante de uma investida racionalista que buscava amenizar as intempéries das forças instintivas do inconsciente. Durante a história da humanidade, tentou-se demonstrar que a *katábasis* seria uma prática primitiva de religiosidade, sobretudo na era cristã, que a transformou em um princípio de sofrimento, para se alcançar um estágio mais puro, definido pelo movimento de *anábasis* após a morte.

Na Grécia clássica, no entanto, apesar da investida racionalista, o homem grego manteve viva a necessidade imanente das experiências inconscientes de *katábasis*, como um movimento importante para a existência. Isso pode ser observado, com nitidez, em dois traços arquitetônicos nos templos clássicos, o peristilo e, principalmente, a cela²¹, com a mesma força em que podem ser encontrados na tensão dos poemas trágicos. O peristilo é determinado pelo conjunto de colunas que circunda uma sala central chamada de cela, mantendo um tipo de delimitação do espaço, mas sem ligar uma coluna à outra como se fosse um muro; ao contrário, o peristilo possibilita a permanente abertura para o espaço externo ao templo. A cela, por sua vez, é a parte central do templo clássico, circundada exatamente pelo peristilo, mas, diferente deste, é delimitada por muros que fecham o espaço, isolando-o da parte externa ao templo.



(Templo de Hephaistos – Atenas, Grécia)

²¹ Tema defendido pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

É possível ver nitidamente os dois importantes traços mencionados em um dos templos mais preservados que se tem conta da era clássica antiga: templo de Hephaistos, deus do fogo e da metalurgia. Apesar de um padrão mais estreito que o normal, esse templo demonstra bem a abertura do peristilo ao espaço externo ao templo, da mesma forma em que é possível visualizar a cela e seu fechamento em si mesma.

Diante da simetria do templo e da leveza proporcionada pela escolha estética dos traços, em que se busca propor uma realidade linear e equilibrada, para dar a sensação de *anábasis*, que é reforçada, na maioria dos casos, com a simbologia da elevação de altitude do espaço sacro, é preservada a possibilidade do convívio com as forças da natureza, com o traço que se dá pela abertura do peristilo ao espaço externo.

O espaço externo ao templo pode ser entendido, nesse sentido, como a natureza em sua forma intempestiva, ou como a realidade social comum. Não se pode negar a evolução humana rumo a uma natureza artificiosa, que passaria a se fundamentar em um processo mental de estetização dos espaços. Disso, teria nascido uma diferença entre realidade cósmica e natureza. Esta pressuporia o rumo instintivo dos entes no universo; aquela pressupõe o rumo mental em que os entes são compreendidos segundo o entendimento humano. Esse tipo de adaptação gerou uma estrutura psíquica profunda que fez parecer que o homem seria um ser excluído da natureza. Fato que conduziria a humanidade a ter um comportamento, cada vez mais, ditatorial com a natureza, primeiramente, pelo processo de antropomorfização, depois com a própria realidade social, pelo processo de marginalização da massa.

Muitos espaços sacros representaram esse processo de pseudo-separação entre homem e natureza. Mesmo espaços com maior contato com a vida selvagem pretenderam já esse tipo de recriação cósmica. Na Grécia antiga, as acrópoles representariam, além de um relativo distanciamento da natureza, um tipo de relativo distanciamento da massa social, na medida em que esse espaço seria vivenciado pelas altas castas. Os templos clássicos, nesse sentido, seriam a confirmação da religiosidade dominante, para afirmar o caráter olímpico dos praticantes religiosos dos templos.

Mas, apesar dessa pseudo-separação, há ainda uma forte ligação do convívio do templo clássico com o espaço natural e com o espaço social externos ao templo. A realidade substitutiva dos templos funcionaria mais como um modelo que propriamente como dogmas a serem obrigatoriamente seguidos. E esse processo teria ocorrido exatamente pelos traços de *katábasis*, neste caso pelo peristilo.

O peristilo, de tal maneira, proporcionaria a todo o templo a permanência simbólica da natureza e da realidade social em sua realidade, assim como a projeção de sua realidade na realidade social e na natureza. Neste último caso, a projeção sugeriria a realidade do templo como modelar, na medida em que o templo clássico seria a tentativa de mediação entre intempérie e racionalidade. No caso da permanência simbólica da natureza e da realidade social no templo, pode-se dizer que o templo se abre para as possibilidades externas a ele, na medida em que, em nível psíquico, reconheceria sua união com essas realidades.

No diálogo *Teage*, de Platão, Demódoco diz a Sócrates que deseja ter uma conversa sobre seu filho Teage, que queria se iniciar nos caminhos da sabedoria. Demódoco sugere a Sócrates que conversem embaixo do pórtico do templo de Zeus “Ti va bene, se ci appartiamo qui, sotto il portico di Zeus Liberatore?” (121a). Platão, de algum modo, estaria indicando o espaço abaixo do pórtico e circundado pelas colunas como um ambiente que aceitaria algum nível de reflexão²². Esse espaço não teria sido criado necessariamente para a reflexão racional, mas sua estrutura básica permitiria essa prática. O espaço mediador entre as intempéries e a racionalidade teria sido escolhido pelo pensador ironicamente para se demonstrar que nem a lógica pela lógica (a sofisma) nem a vida regida pelas forças instintivas do inconsciente seriam formas privilegiadas de conhecimento.

A sabedoria seria a noção de que não se pode compreender, em sua completude, a natureza e os homens. Nesse sentido, a frase “só sei que nada sei” seria característica básica do espaço envolvido pelo peristilo, na medida em que os traços racionalizados da simetria estariam abertos para a convivência com o espaço intempestivo da natureza e da realidade social, a ponto de não buscar negá-las, mas, ao contrário, engendrar-se a elas. Portanto, nem a sofística nem a religiosidade sacerdotal predominante seriam capazes de conduzir o jovem Teage à sabedoria. Ambas conduziriam o jovem, ou qualquer um, a um tipo de intemperança, que distanciaria a *ψυχή* do esclarecimento.

Nessa medida, a visão de Platão acerca da sofisma seria a mesma visão que ele apresentou da religiosidade na crença sacerdotal dominante. Em ambos os casos, haveria um tipo de encantamento que conduziria o jovem a uma profunda cegueira. Talvez sua ironia em discutir a respeito da temperança da *ψυχή* em um espaço religioso como esse, fosse a maneira encontrada para evidenciar que o esclarecimento, proveniente da temperança, não viria nem

²² Tema levantado na disciplina “Estética”, ministrada pelo prof. Flávio René Kothe, compartilhada pelos Departamentos de Filosofia e de Arquitetura e Urbanismo, no primeiro semestre de 2008 na Universidade de Brasília – UnB.

das formas mais antigas de religiosidade, baseadas na *katábasis* ritual, em que apenas as forças instintivas do inconsciente teriam o que revelar como conhecimento, nem no racionalismo da época, que se baseava no discurso do convencimento como faziam os sofistas.

Por isso, diante de um grande movimento de desconstrução da crença na Grécia clássica, Platão sustenta que o racionalismo, como mero recurso retórico de persuasão, não seria, de modo algum, um tipo de sabedoria. Com isso, ele condena, no diálogo, o fato de haver alguma possibilidade de um sofista educar Teage. Este jovem, por sua vez, seria a alegoria dos jovens que querem buscar seu próprio esclarecimento. Assim, Platão propõe não apenas a revisão do que seria razão, como o que seria também o esclarecimento. E o lugar referenciado, não por acaso, para essa reflexão foi, no diálogo, o ambiente demarcado pelo peristilo, exatamente porque pressupõe a abertura da razão para as forças intempestivas da natureza, tanto aquela representada pela parte externa ao templo, como aquela representada pela parte interna, a cela.

4.3.2 – Cela: a preservação das forças instintivas do inconsciente

A cela do templo clássico seria uma das características mais marcantes de preservação das forças instintivas do inconsciente. Ela funcionaria como uma alegoria de caverna, em que a imagem de *katábasis* se concretizaria em nível simbólico. Em uma passagem do livro VII de *A república*, Platão elabora uma imagem que ficou conhecida como a “Alegoria da caverna”. Essa imagem da saída do rapaz desacorrentado para fora da caverna recebeu distintas interpretações. A mais conhecida seria aquela em que a *katábasis* estaria sendo negada como realidade pela *anábasis*. Em uma proposta dialética, entretanto, o texto permite outra leitura.

Os que estão no fundo da caverna – e, com eles, Sócrates – pensam que enxergam as sombras. De fato, avistam apenas o halo de luz que envolve as sombras e as delinea. Somente pela luz é que o olho é atingido: mas também é ilusório supor que não se avistam as sombras, pois elas se delinham, nítidas, em relação às zonas menos ou mais iluminadas. Elas não são apenas aparência, elas existem, e não apenas como ficção: fisicamente detectáveis, deveriam ser também um princípio dialético da verdade. As sombras não são apenas engano: elas têm a verdade das sombras. Podem ser mensuradas. A ausência de sinal é uma forma de sinal. Não há apenas luzes e sombras, mas nuances de cinza, princípio de coloratura que poderia permitir reconstituir o mundo. (KOTHE, 2002, p. 117)

As sombras não seriam mera ilusão e engodo, como se elas não fossem um resultado físico da ausência de luz. A ausência, como sugere Kothe, é uma forma de expressão tão

nítida e eficaz como a presença. É nessa medida que se pode dizer que as representações do lado inconsciente do espírito humano, que a razão ocidental tentou rejeitar como forma válida, foram jogadas a último plano na reorganização cósmica no neoplatonismo cristão. Assim, o teatro de sombras teria sido substituído pelo teatro de luzes. Neste último, somente o que parece ser controlável e previsível é admitido para a encenação. Isso seria, no entanto, um tipo de regresso ao modelo arbitrário de pensamento tradicional homérico.

Nesse novo teatro, o filósofo surge como um educador que pretende tirar os prisioneiros da obscuridade da caverna, arrastando-os para fora como se os conduzisse para a única realidade possível. Por fingir ou por não saber que a luz, por si, não é capaz de tornar um objeto visível, afinal é o jogo de luz e ausência de luz, adicionado a princípios fisiológicos individuais, que tornam um objeto visível a uma determinada forma, o filósofo, nessa visão neoplatônica, acabaria agindo como um ditador, querendo impor sua forma de ver a verdade. Como que seguindo o autoritarismo de quem o libertou, não restaria outra forma de resgatar os prisioneiros senão pela força, reservando o poder para si.

Essa pedagogia só reconhece o conhecimento como coação, como “disciplina”. O único caminho permitido é o já previsto pelo “educador”. O “filósofo” revela-se marcado pela prepotência e arrogância, cujo fundo é ignorância. Sob a aparência de querer ajudar, ele acaba apenas coagindo. O outro não tem nada a dizer ou pensar. O que ele disser é besteira, nada se aproveita. Também o diálogo é aparente, em que o outro está aí (como que) apenas para dizer amém, feito um coroinha. (Ele é o tipo que convém aos grupos que dominam departamentos universitários, como conviria a catedráticos medíocres.) O “filósofo”, tão certo da sua verdade, dispõe-se a arrastar outros para a sua salvação. (pp. 127-128)

Na troca das formas teatrais, a filosofia neoplatônica²³ cristã passaria a rejeitar a naturalidade daquilo que é imprevisível e incontrolável. O inconsciente e tudo mais explicitamente proveniente dele seriam submetidos e considerados imagens irracionais. A luz passaria a ser a representação da verdade. Seria na luz o encontro humano com a purificação. Nela, tudo seria imutável e perfeito. Caberia ao homem, pois, buscar seu caminho em um caminho unívoco: a estrada do sol. Amedrontado com uma existência aberta à possibilidade, o sol, ou a razão solar, passaria a ser a única possibilidade. Essa imagem demonstra a preocupação da era cristã em definir o que seria verdade, levando o homem a se abdicar de sua experiência subterrânea, ou melhor, inconsciente, para uma experiência apenas de ascensão. As representações inconscientes seriam legadas ao menosprezo. Dessa maneira, é

²³ Para Flávio Kothe, essa postura unívoca não é propriamente de Platão, embora se possa ler também nele, mas do neoplatonismo cristão desenvolvido pelo Agostinho convertido. Visão que se admite neste trabalho. Essa postura de Kothe foi explicitada em várias de suas disciplinas de pós-graduação ministradas na Universidade de Brasília entre 2007 e 2010.

como se a razão quisesse ser só conceito, aprazendo-se apenas daquilo que poderia ser reproduzível. Ao contrário da águia de Zaratustra que parece voar alto para ter uma dimensão melhor do abismo.

Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, dessa maneira, tenta evidenciar a importância da *katábasis*, na medida em que essa imagem representaria o ponto de união entre o homem e sua natureza profunda.

Aqui aguardo sentado, rodeado de antigas tábuas quebradas, e também de tábuas novas meio escritas. Quando chegará a minha hora? A hora do meu descimento, da minha declinação: porque eu quero voltar outra vez para o lado dos homens. (2001, p. 153)

Ao desejar estar novamente ao “lado dos homens”, a figura de Zaratustra demonstra sua satisfação em preservar suas forças instintivas que, com a evolução do teatro de luzes, ou melhor, da *anábasis* no neoplatonismo cristão, buscou-se abdicar. Desejando descer ao nível humano, Zaratustra configura a crítica nietzscheana a respeito do engodo humano de querer ser como uma divindade celestial, renegando outras formas de forças que a natureza teria a oferecer. A *katábasis* de Zaratustra, nessa medida, representaria o estado humano natural, em que nenhuma força instintiva deveria ser rejeitada como se fosse uma forma pecaminosa de existência.

Zaratustra, buscando ser completamente humano, pretende retornar para o lado dos homens. Essa imagem evidencia uma postura filosófica que acredita não ser apenas a subida a forma de se tornar humano em plenitude. Isso é um nítido questionamento de Nietzsche em relação ao sistema metafísico desenvolvido no Ocidente. Também não seria correto afirmar que a constituição sumamente humana, nessa postura, seria apenas a descida, a vida inconsciente e instintiva absoluta, animalesca. Afinal, o supra-homem teria visto do alto o que é o baixo, e de baixo teria olhado para cima. Ou seja, estar no baixo desejando subir, e estar em cima desejando descer. Essa tensão inerente ao homem parece demonstrar a essência antagônica indissociável ao humano. Assim, do alto de uma montanha, dentro de uma caverna, Zaratustra parece refletir a condição humana. Essa seria a junção que melhor expõe essa tensão inerente ao homem: o desejo do alto, no contexto do baixo. Por isso Nietzsche junta o alto da montanha com a imagem de caverna.

Ao contrário da figura cristã de Cristo, Zaratustra não quer descer ao mundo terrestre para sofrer e espiar o pecado humano como se a existência material fosse uma não-realidade a ser abdicada, mas o quer para gozar da carnalidade humana enquanto realidade. Isso não pode

ser lido simplesmente como uma tentativa de retorno ao mundo antigo. Nietzsche pretende mostrar que, no fundo, a consciência, representada pela *anábasis*, e a inconsciência, representada pela *katábasis* são próprias da natureza humana.

Portanto, não se está negando que Platão não quis, de alguma forma, eleger uma ética e um princípio moral não relativos, mas também não se está querendo afirmar que ele os tenha proposto a partir da negação absoluta da *katábasis*. O Sócrates de Platão abre precedentes para se entender que, nas forças profundas da *ψυχή* humana, estariam preservados princípios de veracidade que podem reger a mente. Nesse sentido, o esclarecimento racional do desacorrentado só seria possível porque sua experiência anterior o teria mostrado outra forma de realidade, mais obscura e mais inconsciente, mas real a ser comparada com a realidade fora da caverna. A imagem não parece eleger a negação da *katábais*, mas, aos passos de Eurípidés, seu esclarecimento.

Assim, o possível retorno do desbravador desacorrentado à caverna não indicaria a negação da *katábasis*, ao contrário, em duas possíveis leituras, evidenciaria a necessidade da realidade obscura, ou inconsciente, para que o contraste com a realidade luminosa se torne mais aparente. Na primeira leitura, o retorno seria como uma alegoria educacional, para indicar a retirada dos outros da escuridão, da vida animalesca pré-consciente. Nesta primeira, o que se pode ler é a necessidade humana de eleger o esclarecimento das sombras. Ou seja, não é negá-las enquanto realidade, mas interpretar o que haveria por trás delas. Exercício semelhante se pode fazer com os mitos, ou melhor, fez o Sócrates do *Cármides* com Zalmoxe. Na outra leitura, a descida seria uma *katábasis* subjetiva, em que o homem precisa entender suas relações inconscientes obscuras para poder ter uma vida esclarecida em estágio de consciência. Ou melhor, apenas compreendendo suas imagens inconscientes profundas, o homem estaria apto a compreender sua existência no cosmos.

Essas imagens teriam sido muito bem representadas pelos templos clássicos, em que o movimento de *anábasis* estaria garantido pelos traços semânticos de altitude e de simetria e suavidade estética, e a *katábasis*, que pouco se discute, como se os gregos antigos tivessem desejado gozar de uma vida cristã antes do cristianismo, desejando negar a vida presente carnal em prol de uma vida após a morte. Como se quisessem transformar a *katábasis* em puro sofrimento para merecer a *anábasis* que se acredita eterna no cristianismo.

A cela, nesse viés, seria a garantia do fiel, no espaço arquitetônico, de experienciar sua mais profunda interioridade inconsciente, mesmo diante de um forte racionalismo. Com isso,

os traços arquitetônicos estariam propondo, enquanto estrutura profunda, não uma ditadura existencial, mas uma busca por uma vida mais amena e mais esclarecida do ponto de vista antagônico da tensão vivida pela humanidade. Fato que, na era cristã, sofrerá um tipo de superação, provocando a reformulação da *katábasis* como uma passagem de sofrimento para o que seria a vida após a morte.

CAPÍTULO V

MITOLOGIA CRISTÃ E ARQUITETURA SACRA COMO MUNDO IDEAL

Nos quatro primeiros capítulos, verificaram-se alguns dos pensamentos míticos mais antigos de cultura oriental e outros mais recentes de cultura ocidental, a fim de se analisar o reflexo de tais pensamentos nas estruturas e nos traços arquitetônicos cristãos, que, em larga medida, teriam se tornado modelo para a confirmação da postura filosófica na mente dos fieis em relação à vida presente. Pretende-se, neste capítulo, buscar compreender como se deu a evolução de alguns princípios básicos dessas esferas míticas no mundo cristão, e como tais princípios surgiram em espaços sacros desta estrutura de pensamento. Para tanto, será abordado algumas dessas questões acerca da transformação e da adaptação de imagens de arquétipos no pensamento cristão, e como eles foram refletidos no espaço arquitetônico.

Assim, será necessário, inicialmente, analisar como os princípios míticos mais antigos foram adaptados nos mitos cristãos, sob a orientação de um novo pensamento advindo do neoplatonismo. Este teria sido reelaborado em um mecanismo de convencimento em relação à origem de tudo. Nesse processo, o mundo das ideias de Platão foi colocado na mente de Deus. A esse plano metafísico teria sido somada uma consciência onisciente. Com isso, as estruturas míticas enraizadas na mente do homem, associadas a uma nova postura filosófica que revolucionou o pensamento no Ocidente, no que diz respeito ao modelo social, teriam fortalecido a ideologia de igualdade entre os homens.

Essa igualdade, no entanto, não estaria determinada apenas por padrões naturais como no caso da morte ou da dor como outrora, mas principalmente por padrões sobrenaturais. De tal maneira, o império romano, na figura de Constantino, teria, em mão, todo discurso necessário para estabelecer como parâmetro de igualdade a alma. Agostinho teria concluído o processo filosófico a partir de sua conversão ao cristianismo, considerando e reforçando a teoria de consubstancialidade de Cristo, que já seria oficial desde o Concílio de Nicéia.

Desse modo, a vida presente, tão cara a povos mais antigos foi associada, no cristianismo, a um tipo de cárcere da alma. Essa postura, todavia, foi praticada em manifestações religiosas antes do cristianismo. Platão, em vários momentos faz menção a esse tipo de religiosidade entre órficos e pitagóricos. No cristianismo, isso teria sido levado às últimas conseqüências, e a vida presente foi associada como princípio básico de sofrimento para o merecimento da vida que existiria após a morte. O céu cristão, dessa maneira, teria se

tornado um tipo de *anábasis* final, em que apenas aquele que levasse uma vida de abdicação dos prazeres do mundo, mereceria a eternidade da alma, mudando o paradigma da glória: em vez de gozar dos prazeres do mundo, o fiel se abdicaria dos prazeres do mundo para gozar mentalmente do prazer de estar seguindo o que seria a aproximação com o que seria divino.

Assim, o espaço sacro cristão, como uma alegoria cósmica do Céu, seria a representação do sagrado, em diferenciação do que haveria fora dele: a vida profana. Observa-se, nesse viés, que a tendência do cristianismo, em relação a seus espaços sacros foi adaptá-los a uma realidade fechada ao mundo externo. Segundo esse princípio, o que se observa como fundamento dos traços arquitetônicos é um tipo de fechamento e isolamento entre espaço interno e espaço externo ao templo. Com isso, o que se pressupõe é o fundamento do espaço interno como real e do espaço externo como não-realidade. Portanto, as coisas que envolveriam o espaço externo ao templo, deveriam passar por um tipo de filtragem, para ser consumido ou praticado pelo fiel.

O primeiro sintoma imediato desse processo teria sido o fechamento do peristilo de templos clássicos gregos e romanos, para se criar a condição necessária de isolamento, para que o fiel pudesse vivenciar, segundo a possibilidade arquitetônica, a realidade interna do templo. Dogmatizado, o fiel tende a rejeitar a realidade e a natureza fora do templo, rejeitando-se também como um ser do mundo exterior. Isso fez do cristianismo uma máquina de criar mentes enojadas com a vida presente. Esse ranço será massacrado pelo filósofo que talvez melhor tenha criticado a condição humana ante a postura metafísica, sobretudo cristã: Nietzsche.

Nesse sentido, o que se quer, neste capítulo, é buscar compreender como as formas de pensamento cristão foram projetadas em traços arquitetônicos que corroboraram com a ideia de que o cosmos fora da realidade interna do templo deveria, de alguma forma, ser abdicado como tal.

Dessa forma, serão analisadas várias obras arquitetônicas a fim de se constatar em que medida os traços dos templos cristãos e as estruturas dos espaços sacros foram um tipo de confirmação e reforço da postura assumida pela mitologia cristã. Primeiramente, serão analisados estruturas e traços de templos mais antigos, que remontam à época clássica, que foram adaptados pelos cristãos para a prática de seus rituais. Posteriormente, alguns templos cristãos de períodos medievais e modernos serão analisados para que se possa observar como eles, em certa medida, teriam sustentado a postura filosófica de isolamento do espaço interno,

a fim de reforçar a não-realidade do espaço externo ao templo, mantendo, com isso, o sentimento de abdicação da vida presente, em busca do que seria a vida eterna após a morte.

5.1 – MITOLOGIA CRISTÃ

5.1.1 – As bases judaicas

A separação entre homem e natureza é tema freqüente, diga-se de passagem, em vários textos mitológicos. Dentre eles, o mais influente na era cristã se encontra no *Gênesis*, livro base do judaísmo, adotado pelo cristianismo. Nele, inicialmente, o homem é apresentado como uma criação predileta de *Yahweh*.

E toda planta do campo antes que houvesse na terra e toda erva do campo antes que germinasse; porque não tinha feito chover o Eterno Deus sobre a terra, e homem não existia para cultivar a terra. E formou o Eterno Deus ao homem (Adám), pó da terra, e soprou em suas narinas o alento da vida; e foi o homem alma viva. E plantou o Eterno Deus um jardim no Éden, no oriente, e colocou ali o homem que formou. E fez brotar o Eterno Deus, da terra, toda árvore cobiçável à vista e boa para comer, e a árvore da vida (estava) dentro do jardim, e a árvore do saber, do bem e do mal. (*Gênesis* 2:5-9)

No princípio, segundo sugere o texto, não havia cultivo da terra. Com o pó, parte física, e o sopro, parte metafísica, o “Eterno Deus” teria criado o homem e, para ele, teria cultivado a terra. A imagem do pó e do sopro indica não menos que uma postura pessimista em relação à frágil condição humana diante de sua carnalidade, e o desejo de grandeza pela semelhança com o que seria o deus. Toda produção do planeta, no texto, tem origem divina, ou natural no sentido de que não teria recebido ainda interferência tecnicista do homem. A metáfora indicaria que todo princípio natural é movimentação divina, como coisas passivas ativadas pelo deus. O fruto da árvore, a força do rio, entre outras coisas, são eventos para tentar explicar que o homem, em sua origem, teria vivido como parte integrante da natureza.

A questão é que possivelmente a humanidade tenha tido, outrora, uma vida baseada na perspectiva de uma mente que teria provido sua sobrevivência em soluções quase ou inteiramente naturais. Isso significa que o homem, em um período relativamente incerto do ponto de vista arqueológico, não detinha conhecimento tecnicista para cultivar a terra, por exemplo. Nesse sentido, enquanto ignorante, em sentido *stricto*, na técnica do cultivo, permaneceu garantida sua estada no paraíso, ou melhor, sua mente o tornaria parte integrante da natureza.

(...) As palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.

Colo significou, na língua de Roma, *eu moro*, *eu ocupo a terra* e, por extensão, *eu trabalho*, *eu cultivo o campo*. Um herdeiro antigo de *colo* é *íncola*, o habitante; outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia. Quanto a *agrícola*, já pertence a um segundo plano semântico vinculado à idéia de trabalho. (Bosi, 2002, p. 11.)

(...) *cultus* atribuía-se ao campo que já fora arroteado e plantado por gerações sucessivas de lavradores. (...)

Quanto ao *cultus*, *us*, substantivo queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança (p. 13.)

Cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos para o futuro. Essa *dimensão* de projeto, implícita no mito de Prometeu, que arrebatou o fogo dos céus para mudar o destino material dos homens (p. 16.)

Alfredo Bosi, em *Dialética da colonização*, faz uma análise de algumas palavras importantes para a discussão do ato de “cultivar”. Como se pode observar, o homem teria passado a habitar a terra, cultivando-a segundo sua cultura. Entretanto, na medida em que ele se espalha, ele se sente o próprio *íncola*, o próprio herdeiro dela. Por isso, ele teria passado a olhar para ela como posseiro pronto para modificá-la ao seu bel prazer. Seu desejo se tornaria ordem. Sua ambição se tornaria direito. A propriedade, como via de regra os mitos apresentam, seria toda a terra.

Ao tentar manipular a natureza, entretanto, o homem se sentiria excluído dela, como se fosse superior diante de toda inferioridade que sua mente começa a projetar na natureza. A colonização da terra pelo homem, de modo pandêmico, seria a concretização de sua medida à natureza. Quer dizer, com a relação de inquilinato modificada para uma idéia de herança por direito, o homem passaria a recriar a natureza, pretendendo dominá-la.

‘Façamos homem à nossa imagem segundo a nossa semelhança; e que domine sobre o peixe do mar e sobre ave dos céus, e sobre o quadrúpede e em toda a terra e em todo réptil que se arrasta sobre a terra!’ E criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os. (*Gênesis* 1:26-27)

Esse deus se torna, portanto, a própria medida humana, ou melhor, o homem cria e recriaria a imagem de deus à sua semelhança. Com a ideia de imagem e semelhança, o homem se potencializa diante da natureza e das forças instintivas. Deus, segundo fica evidente no texto, garantiria tal potencialidade. O homem seria, enquanto espírito, igual a esse deus; é o que defende o estudioso de tal escritura como fica claro no rodapé da edição aqui utilizada: “O homem foi criado com uma semelhança espiritual à de Deus” (*Torá – a lei de Moisés*, 2001, p. 03.). Já em uma edição cristã do mesmo livro, o comentador fala da imagem da seguinte maneira: “O termo concreto ‘imagem’ implica uma similitude física, como entre Adão e seu filho” (*Bíblia de Jerusalém*, 1985, p. 32.). Nessa mesma edição cristã, o comentador, em nota de rodapé, completa:

Essa relação com Deus separa o homem dos animais (...) Além disso, supõe uma similitude geral de natureza: inteligência, vontade, poder; o homem é uma pessoa.

Prepara assim uma revelação mais alta: participação da natureza pela graça (1985, p. 32)

Assim, é possível afirmar que a imagem e a semelhança com esse deus, na verdade, seria um grande processo de racionalização em que o homem se separa dos outros animais, para participar da natureza, pela consciência. Com isso, a tendência foi subjugar a natureza e buscar dominá-la; fundamentado por um discurso que lhe garantiria potência diante dela. Portanto, quando esse deus dá ao homem a posse dos seres da terra, tem-se o homem fundamentando o discurso necessário para justificar sua barbárie de colonização.

O sentimento de separação entre homem e natureza não foi imagem explorada apenas pela mitologia judaica; ela aparece em mitos muito mais antigos. Mas é na mitologia judaica que ela parece tomar forma explícita. No *Gênesis*, o homem é apresentado como um ente natural como os outros animais, sem pecado, além de ser colocado como criação predileta da divindade.

E toda planta do campo antes que houvesse na terra e toda erva do campo antes que germinasse; porque não tinha feito chover o Eterno Deus sobre a terra, e homem não existia para cultivar a terra. E formou o Eterno Deus ao homem (Adám), pó da terra, e soprou em suas narinas o alento da vida; e foi o homem alma viva. E plantou o Eterno Deus um jardim no Éden, no oriente, e colocou ali o homem que formou. E fez brotar o Eterno Deus, da terra, toda árvore cobiçável à vista e boa para comer, e a árvore da vida (estava) dentro do jardim, e a árvore do saber, do bem e do mal. (*Gênesis* 2:5-9)

Isso fica ainda mais claro na medida em que os outros entes da natureza são colocados como servos do homem (*Gênesis* 1:26-27).

Deus, nessa medida, confirmaria a própria medida humana e não o contrário, ou melhor, o homem, aqui, recria a imagem de “Deus” antropomorficamente. Com isso, tenta-se justificar a imagem de superioridade da humanidade. Tal imagem de semelhança é o que fundamenta a potência do homem diante da natureza. Deus, nessa imagem, teria retribuído tal potencialidade ofertando-lhe a dominação dos outros entes da natureza.

O caos, na era cristã, é colocado como um princípio expurgado pela divindade. O estado de psicologia judaica, transmitida pelos cinco livros fundamentais, atesta que o caótico, no homem, não faz parte de sua natureza. Esse princípio conduz a um tipo de castração daquilo que parece ser obscuro. Não haveria, nesse modelo, qualquer razão para se buscar compreender o caótico no humano, pois ele não seria no humano, ele, no máximo, estaria no humano, como um invasor. Assim, os sentimentos íferos, ou melhor, inconscientes, são subjugados no judaísmo.

É nesse sentido que o dito povo de “Deus” é determinadamente proibido de cultuar as divindades íferas ou caóticas, na medida em que estaria em contato com suas essências inconscientes. Essa psicologia ordena que não se converse, conheça, ou sonde os instintos mais obscuros da humanidade. Como se fosse possível anulá-los, finge-se que eles não habitam a interioridade humana. Fica valendo, de tal maneira, as imagens que representam o claro.

A realidade terrestre, nesse princípio, teria sido, por sua vez, abalada com a imagem do pecado primordial. A natureza passa a ser símbolo do caos, da não-realidade, e o cosmos, reorganizado mentalmente, ficaria reservado à realidade divina, ao mundo extra-humano; ao mundo que seria verdadeiramente real. Apenas com a alma o homem poderia recuperar sua condição privilegiada diante de seu deus, na medida em que esse deus dogmatizaria o povo que seria eleito para condenar qualquer realidade que não se baseie em sua realidade. É nesse absolutismo que outras realidades, sob a mira da potência desse “Deus”, são condenadas ao extermínio.

Os patriarcas surgem, nesse contexto, como responsáveis pela propagação do extermínio. Noé surge, nesse cenário, como figura mitológica que seria responsável pela (re)purificação da humanidade. Esse marinheiro errante estaria diante de um novo nascimento; seria ele o primeiro a sair novamente da placenta do planeta. A viagem é a metáfora para a parturição da raça humana do novo mundo. Nesse processo de racionalização, é preciso deixar para trás aqueles que não estão preparados para abandonar seus instintos. Noé seria, segundo a retórica textual, o único em condição de passar por esse ritual e distanciar-se dessa vivência em que teria predominado as potências da natureza e as forças instintivas – representadas, no texto, por heróis, semi-deuses, (*Gênesis* 6:1-4) – por isso o governo do novo mundo ficaria, ao que o texto quer fazer parecer, nas mãos de “Deus”, enquanto fundamenta, no fundo, o governo na mão dos patriarcas judeus.

Imagens como essas são recorrentes na mitologia judaica. Moisés em busca de Canaã representa a busca da ressantificação do mundo. O povo eleito deveria, nesse processo, repovoar o mundo e libertá-lo das forças maléficas dos povos regidos pelos sentimentos vistos como sórdidos. Ao passo que no cristianismo, não haveria, necessariamente, a busca pelo repovoamento da terra a partir do extermínio dos corruptos (*Gênesis* 6:1-4), e sim a purificação de cada indivíduo para o povoamento do céu. Cristo, nesse viés, representaria a sublimação do sensorial para a vida eterna, após a morte, daquilo que seria a alma.

5.1.2 – A postura filosófica de abdicação

Com a vinda do deus-homem, a imagem do total restabelecimento entre homem e *Yahweh* é representada, no cristianismo romano, pelo sofrimento e morte da vida carnal, e elevação do que seria a alma. Esse processo fez a comunidade cristã conduzir-se ao pensamento de que só a alma seria digna de gozar da vida, ou melhor, o que se defende como verdadeira vida. Isso, por sua vez, levaria o homem a distanciar-se da natureza carnal. De tal maneira, o deus-homem não teria vindo para confirmar a vida humana, mas para confirmar a vida extra-humana, deixando de lado a vida presente, como se ela fosse apenas uma passagem para a vida que seria eterna.

É nessa mesma perspectiva que o mito grego da salvação, como se pode ver em *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, – em que a tensa união razão/forças instintivas da vida surge em pleno vigor dionisíaco e apolíneo – teria sido substituído por uma imagem que representaria a alegoria da elevação, em que o pólo instintivo seria superado na representatividade da estética cristã, que define a abdicação das forças instintivas como estágio para a superação da existência material.

Enquanto no mito grego da salvação o castigo imposto ao titã marcaria as forças instintivas como necessária para a conciliação da razão com a frágil condição de sofrimento no mundo, no mito cristão da salvação a tensão é resolvida, na mentalidade do mito, pela morte do deus-homem seguida pela imagem de ressurreição. A sublimação a um mundo ideal se tornaria, assim, o projeto central, levando essa racionalização a um tipo de rejeição da autoconservação da vida presente – imagem que se concretiza na passagem de Cristo se entregando aos soldados romanos para a morte, para a posterior elevação ao mundo ideal.

Essa postura não representa um completo absurdo, na medida em que ela cumpre com a necessidade do fiel de agir como Cristo diante do desejo do pai segundo o mito. Ou seja, admitir a posição do mais forte, aceitando e seguindo os desejos de quem tem poder sobre ele. Esse conformismo pressupõe a concepção de buscar viver mesmo diante do mais forte, além do profundo desejo de não morrer.

O “Deus-Pai”, nesse sistema, é, ao mesmo tempo, aquele que está sendo superado e, antagonicamente, o que se deseja memorializar. Para se entender esse processo, deve-se perguntar, de antemão, por que o cristianismo não foi batizado de javeísmo ou não é considerado judaísmo. À guisa de muitos outros mitos, o cristianismo seria a superação de potências da natureza, ou mesmo das forças instintivas, que aqui surgem como imagem

paterna. A gradativa antropomorfização que as manifestações religiosas fazem de seus deuses representam nada menos que o homem conscientizando-se de sua existência e de sua atmosfera política: sistematizando significações à consciência. Tanto que, os deuses humanizados assumem a forma das projeções humanas, como tentativa de amenizar suas forças interiores ocultas ou não conhecidas da natureza, de modo mais objetivado e menos subjetivo.

Assim, pode-se perceber que *Yahweh* teria sido destronado por Cristo, como foi com Céu por Cronos, Cronos por Zeus, Laio por Édipo na cultura grega antiga. Cristo seria a consciência humana enquanto autoconservação, superando o pai: potência altamente aterrorizante à consciência humana, capaz de avassalar a humanidade a qualquer momento e qualquer deslize dela como se pode observar nas passagens do dilúvio (*Gênesis* 6:1-22; 7:1-24), de Sodoma e Gomorra (*Gênesis* 19:1-29), das pragas contra o Egito (*Êxodo* 7,8,9,10,11), entre outras.

Se lido literalmente, o mito de Cristo se afasta de seu próprio cerne psicológico, tonando-se um tipo de anti-cristianismo-romano. Seguir os ditames daquele que seria o deus-pai como propõem redutos cristãos nos dias de hoje é anti-cristão. Pregar a punição e a vingança como nos textos básicos do judaísmo também. Tais afirmações não são uma defesa do cristianismo romano, mas antes uma tentativa de diferenciação entre judaísmo e esse cristianismo. Um traço muito forte na mentalidade deste mito é o princípio de que tudo parte do próprio eu, como na passagem da fé que cura quem acredita nela, ou por autoconsciência, ou por projeção. Assim, ler “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (*Mateus* 14:6) literalmente teria sido uma forma especulativa para manter o domínio pela força alienante da fé cega.

Se Jesus, no texto, afirma que a fé é o elemento curador (*Mateus* 8:13), seu ensinamento mostraria já que as projeções da realidade humana saem do interior do homem com força de ação. Com isso, a existência de algum deus humanizado seria em vão, uma vez que todos os homens tem seus próprios poderes psicossomáticos. Nesse sentido, Jesus representaria antes um símbolo de educação estética ao homem de modificação da realidade. Portanto, ir ao “Pai” por ele significaria menos tê-lo como via, mas tê-lo como interpretação espiritual de conquista e superação da fragilidade humana. Ele, nesse contexto, seria algo melhor do que o que lhe teria sido reservado. Jesus seria, nesse viés, a espiritualidade humana consciente de sua frágil condição diante da vida, exigindo condições melhores e mais justas na continuidade da vida após a morte.

Como um xamã, mas com particularidades, Cristo representa uma força curadora e bem feitora da humanidade. Nesse sentido, todos seriam deuses. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (*João* 14:6, 1985, p. 2023.), desvelando-se o mito, representa a concepção de que o homem, depois de consciente e racionalizado, deveria ser seu próprio caminho, verdade e vida, já que seria por sua própria projeção que a realidade se concretizaria. No entanto, sem esse desvelamento, o mito se torna a confirmação do absolutismo desejado pela instituição religiosa.

Judas não teria matado Cristo como teria feito Set com Osíris, mas o teria exposto a quem teria feito. No entanto, teria sido por causa de Judas, assim como Osíris por causa de Set, que ele teria sido morto para ganhar a ressurreição ao lado da divindade suprema para a cultura egípcia antiga, Rá. Para o cristianismo, *Yahweh* seria também um símbolo de luz suprema. Isso demonstra uma postura altamente preocupada com a idéia da continuidade da vida depois da morte em uma vida supostamente melhor. Para Freud, em *Moisés e a religião monoteísta*, o judaísmo, enquanto monoteísmo, teria nascido de concepções morais do antigo Egito. Nesse sentido, pode-se sugerir que Moisés tenha sido fruto dos seguidores de Akhenaton.

Rá e *Yahweh* não representam necessariamente a continuidade da vida. Osíris, assim como seu filho Hórus, e Cristo passariam a assumir a representação da ressurreição, portanto da continuidade depois da morte. Nessa representação, a concepção de que a vida valeria não pela vida, mas pela possibilidade de expurgar os pecados para merecer o que seria a vida após a morte se torna a maior diferença do cristianismo em relação à fé egípcia, entretanto.

Desse modo, enquanto a postura filosófica do judaísmo apresenta determinado pessimismo em relação à vida humana, na medida em que “Deus” é colocado como uma força que busca extinguir a raça humana, o cristianismo parece assumir uma postura ideal de merecimento da vida humana, mas em um plano que seria superior. Percebe-se, no primeiro caso, a ameaça da força divina à vida humana, que tenta evitar seu aniquilamento, procurando se abdicar das forças instintivas, mantendo, com restrições, a vida presente. No segundo caso, o homem se sente merecedor da vida eterna, mas busca se abdicar da sua própria vida presente, como se estivesse negando a não-realidade caótica, para se doar ao que seria a verdadeira realidade e ir para o céu. Isso, no fundo, é também uma postura negativa diante da vida presente. De igual maneira, e merecendo uma análise aprofundada em trabalhos posteriores, o islamismo entende a vida presente: “A vida terrena não passa de jogo e diversão

frívola! A morada na Outra Vida é preferível para os tementes. Não o compreendeis?” (*Alcorão, Surata 6:32*).

Há, entretanto, uma nítida distinção entre a postura judaica e cristã e a postura grega no que concerne a essa problemática. Na Grécia, os mitos apresentaram um tipo de busca pelo enfrentamento da vida em todos os seus laços antagônicos, como se buscasse a convivência com os diversos pólos da vida, e, nessa convivência, a busca por um padrão que melhor pudesse propiciar a vida presente. Nesse sentido, as forças instintivas não foram negadas, mas reorganizadas de formas diferentes como já foi analisado. No judaísmo, por sua vez, os mitos apresentaram um ranço em relação à vida presente, contra as possibilidades do mundo (*Gênesis 6:3*), por exemplo, de práticas sociais que deveriam ser abdicadas, como se a única forma de pensamento nascesse da mente de “Deus”. Esse absolutismo, no entanto, foi altamente disfarçado pela retórica mítica tanto no judaísmo quanto no cristianismo.

O próprio politeísmo, nesse viés, seria a possibilidade de troca de experiências culturais, ao passo que o pseudo-monoteísmo judaico seria já a tentativa da negação de existência de multiplicidades diante da vida presente. Não se trata, todavia, de possibilidades democráticas na Grécia. Ao contrário, mesmo o politeísmo se mostrou basicamente tirânico. O que se tem é uma postura religiosa do fiel aberto para as possibilidades de sua própria existência, enquanto no monoteísmo judaico se tem um tipo de absolutismo do fiel consigo mesmo, diante das possibilidades de existência.

Seguindo os passos judaicos, o cristianismo representou a continuidade desse totalitarismo, mas sob um idealismo acerca da vida que se acredita ser perfeita: a vida ao lado daquele que seria o “Pai”. Assim, nos mitos cristãos, como se pode observar nos evangelhos canonizados, há uma neutralização do deus-pai. Ou seja, o cristianismo consiste em adorar a imagem do Jesus morto por imaginá-lo ressuscitado em uma vida eterna, em um plano não material. Isso significa que a postura filosófica de merecimento de extinção da raça humana teria sido substituída por uma postura em que o deus-pai, *Yahweh*, não interferiria mais nas ações humanas, cabendo, assim, ao homem traçar seu caminho na vida presente para merecer ou não a vida que seria eterna. Isso teria sido garantido, segundo o mito, pelo sacrifício do deus-filho, Cristo, ao deus-pai, neutralizando-o.

Nessa medida, o platonismo ofereceu aos cristãos um almanaque importante para fundamentar a neutralização do deus-pai. O céu, nessa perspectiva, deixaria de ser representado como um lugar propício de ira ou de vingança. Deus não poderia ser um ente

capaz de sentir ira como se observa no *Antigo testamento*, ele passa, portanto, no cristianismo, a ser propagado como amor puro; traço neoplatônico. Isso a filosofia platônica, na reformulação neoplatônica, ajudou a estruturar, à medida que o neoplatonismo agostiniano colocou as ideias perfeitas de Platão na mente de *Yahweh*. Com isso, o cristianismo se fundava como uma religião supostamente originada de revelações divinas e não de posturas filosóficas precedentes.

5.1.3 – Os fundamentos platônicos e neoplatônicos

O que Platão realmente quis dizer com seus textos ainda é ponto de discussão bastante relevante para a academia filosófica – se queria sustentar ou negar a existência de um mundo metafísico perfeito não é papel deste trabalho analisar – a questão é que o mundo metafísico ideal da moral e da virtude, que Nietzsche denuncia em Sócrates e Platão (2008 (1), pp. 17-23) como um grande erro no Ocidente, foi adaptado na era cristã com base no neoplatonismo, na certeza de sua existência. Da mesma forma, o que os textos cristãos realmente queriam apresentar de Jesus, independente de sua existência carnal, se houve realmente, é incerto, mas no que eles foram transformados, na união de alguns e na excomunhão de outros evangelhos, é evidente.

Levado às últimas conseqüências, o mundo das idéias foi transformado em um lugar de retorno, ou seja, lugar em que as almas merecedoras retornariam depois da morte para viver a virtuosa eternidade. Esse merecimento estaria diretamente ligado ao princípio da abdicação da vida presente.

Segundo a tradição platônica, as almas teriam vindo do mundo das ideias, e, pelos Demiurgos, teriam sido colocadas no corpo. Esse princípio teria sido retirado do *Timeu* (30b), que apesar de Xenócrates, segundo pensador que assumiu a escola de Atenas depois da morte de Platão, acreditar que isso seria uma metáfora para fins didáticos, o platonismo interpretou como sendo um fundamento das ideias como essência para o plano material. Esse princípio justificaria a igualdade das almas e suas capacidades de reminiscências. Assim, as almas poderiam alcançar as verdades do universo a partir das recordações das ideias. O plano extra-sensorial, nesse sentido, seria um mundo puro, perfeito, absoluto e eterno, em que todo o mal estaria excluído. O mal, não sendo substancial, seria provocado pelas experiências da vida carnal.

Para Xenócrates, essa teoria seria a elaboração dos números como paradigma; como "causa exemplar das coisas constituídas segundo a natureza" (Proclo, *in Parmen.* 69, Stallb, retirado de <http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Megahist-filos/D-PLATAO/6316y275.html>). Entretanto, a teoria das ideias como gênero das coisas materiais deu espaço para as necessidades dos oprimidos de uma igualdade pela alma, já que pela condição material seria impossível a igualdade entre a humanidade. Esse discurso foi levado às últimas consequências pelo cristianismo, salvando escravos, mulheres e crianças da opressão psíquica fundamentada no mundo antigo.

Assim, essa teoria passou a fundamentar uma das maiores diferenças entre judaísmo e cristianismo. Naquele, Deus é apresentado como algo constituído pelo amor, pela ira e pelo sentimento de punição; neste o céu é platonizado, ou seja, colocado sob a óptica da substancialidade do bem puro. Quer dizer, no céu não caberia mais a perspectiva de uma divindade vingadora e que se revolta contra a humanidade como *Yahweh* faz nos livros judaicos do *Antigo testamento*, que, adotado pelo cristianismo, justifica a mudança de postura filosófica diante da vida dos patriarcas cristãos.

Sim, confesso-o, Símias e Cebes: eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, não tenho razões para estar irritado. Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus. (*Fédon*, 63b-c)

No *Fédon*, Platão deixa clara a crença comum na imortalidade da alma. Segundo essa tradição, a bondade seria um pressuposto básico para alcançar uma vida excelente. Ou seja, segundo se observa no trecho acima, o pensador assume uma postura filosófica que pressupõe uma vida ética e moral, na vida presente, baseada na libertação da alma em relação às coisas intemperantes. Em outro trecho, ele explana a concepção de que o homem não deveria se deixar corromper pelos vícios da carne, para não se apegar mais às riquezas corpóreas que à sabedoria da alma (68c). Teoria que, no neoplatonismo agostiniano, assume sua origem no plano extra-sensorial, embora se possa ler que a postura indicada como virtuosa em um homem seria imortalizada²⁴.

²⁴ Leitura feita por Flávio Kothe em orientação a este trabalho, que se admite aqui como coerente e ponderada.

Agostinho, por ser um neoplatônico convertido ao cristianismo, jogou as ideias do mundo extra-sensorial para a mente de Deus. Nesse sentido, ele teria fundamentado as almas como ideias advindas dos pensamentos de *Yahweh*. O Uno de Plotino teria, para Agostinho, representado já a natureza originária do “Pai”, que, mais ou menos por hipóstase, teria gerado Cristo e o Espírito Santo (AGOSTINHO, 2004, pp. 379-380), mas foi pela concepção de criação que ele teria explicado a existência das coisas do universo, sobretudo da alma: “Criastes, portanto, Senhor, o mundo, da matéria informe. Criastes do nada este quase-nada, donde, depois, fizestes as grandes coisas, que nós, os filhos dos homens, admiramos.” (AGOSTINHO, 2004, p. 347).

Para o novo convertido, o corpo seria criação de *Yahweh* tanto quanto a alma. No entanto, seria por meio desta última que o homem deveria buscar a compreensão das coisas divinas. Em “Sob a ação da carne” (p. 63-65), Agostinho apresenta os prazeres do mundo como um princípio de distanciamento do bem puro, das coisas da alma, logo distanciamento de “Deus”. Ele chega a mencionar a passagem em que Paulo diz aos coríntios que “É bom ao homem não tocar em mulher” (*Coríntios* 7:1) e “Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do modo de agradar ao Senhor. Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa *e fica dividido*” (*Coríntios* 7:32-34). O final do pensamento que está em itálico não é colocado por Agostinho, mas representa muito bem sua preocupação de professar sua fé na pureza da alma sem a interferência daquilo que dividiria a humanidade para as coisas impuras do mundo.

Fica explícita, desse modo, a posição de Agostinho em relação aos prazeres do mundo que afastariam o ser humano de “Deus”. Entretanto, outro prazer imensa essa postura diante da vida: o prazer na concepção de ser tentado pelos prazeres do mundo e vencer todos eles. Nesse sentido, quanto maior a tentação, maior será a vitória daquele que conseguir vencê-la.

Tudo, a princípio, estaria repleto de “Deus” (AGOSTINHO, 2004, p. 38-39), mas a alma seria, por excelência, semelhante a “Deus”. Portanto, seria pela alma que o homem chegaria à consciência de Deus, tendo, por sua vez, consciência de si mesmo. Assim, o mal (idem, p. 187) não seria uma substância em si; ao contrário, seria como um tipo de ausência do bem, e os erros e os acertos da alma seriam exclusivamente um problema do livre arbítrio (idem, p. 174). Fato que justificaria a bondade do deus cristão trino, que não mais puniria a humanidade; a humanidade escolheria seu caminho provocando sua salvação ou sua condenação. Com isso, o cristianismo paulino, ou melhor, romano do “tudo é permitido, mas nem tudo convém” (*Coríntios* 10:23) é teorizado por Agostinho, a fim de justificar a vida

como um sacrifício carnal para o merecimento da vida que seria eterna, vivida pela alma, ao lado do deus-pai.

Essa pretensão de um mundo ideal superior, em que as almas merecedoras, na visão difundida pelo cristianismo, poderiam retornar acabou por gerar não apenas a abdicação dos prazeres do mundo, mas a doação da vida presente à esperança de uma possível vida após a morte, passível de ser vivenciada plenamente pelo que seria a alma. Com a busca pelos prazeres condenada à uma forma de irracionalidade, a virtude se concretizaria com a abdicação desses prazeres, transformando a vida presente em um rito de passagem, como merecimento, para o mundo ideal platônico, transformado em bem absoluto na imagem de céu.

Esse processo vai se intensificando e assumindo um modelo pretensioso de purificação absoluta dos sentimentos sensoriais da humanidade. Qualquer resquício sensorial, mesmo racionalizado, passaria a ser visto como ameaça à ordem pública e à ordem psíquica do indivíduo. Assim, as ordens de pensamento vão sendo substituídas por ordens cada vez mais ideais. Esse princípio, todavia, teria largo desenvolvimento no mundo ocidental com o platonismo, ou melhor, com o neoplatonismo.

Na *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte, Sócrates, depois de sua condenação à morte, diz àqueles que o teriam condenado que ele seria lembrado pelos tempos. Apontando, com isso, a sobrevivência de seus ensinamentos, evidenciando a falsa democracia de Atenas, fazendo sua investida contra a mitologia dominante gerar uma vontade cada vez mais esclarecedora e racional contra o sistema de dominação.

Nem por morrer injustamente devo ter-me em menor estima: não sobre mim, mas sobre os que me condenam cairá a ignomínia. Ademais, consolo-me com Palamedes, que acabou quase como eu. Até hoje ainda lhe cantam hinos mais estupendos do que a Ulisses, que o fez morrer injustamente. Tenho certeza de que tanto quanto o passado, me renderá o futuro o testemunho de que nunca fiz mal a ninguém, nunca tornei ninguém mais corrompido, mas servia os que me frequentavam ensinando-lhes sem retribuição tudo o que podia de bem. (XENOFONTE, 2004, p. 278-279)

Nessa versão, fica mais clara a dimensão de um Sócrates menos neoplatônico que a tradição cristã teria adotado como modelo. Nela, é possível observar as preocupações éticas e morais de um Platão que supera o Platão metafísico dos platonistas dos primeiros séculos da era cristã. Lido pelo neoplatonismo agostiniano como se a vida carnal não fosse essencial, a morte de Sócrates foi entendida como uma superação da vida carnal, já que, na visão

neoplatônica, Sócrates teria garantias de sua vida após a morte. Podendo chegar, como afirma no *Fédon*, e contra o gosto de Xenócrates, a um plano mais privilegiado.

Diferentemente da tradição judaica, a carne não passaria a ser motivo de eliminação da raça humana (*Gênesis* 6:3) por parte de “Deus”; ela passaria a ser motivo de expiação dos pecados. Ou seja, com o pecado original de Adão e Eva, o homem estaria fadado ao sofrimento e ao erro. A crucificação de Cristo simboliza o sacrifício que livraria a humanidade de outro castigo divino, resguardando, com isso, o direito à vida. No entanto, a vida aqui não é restabelecida em sua ordem múltipla, ao contrário, torna-se um teste, um tipo de rito de passagem, para que a vida eterna seja alcançada em sua plenitude.

Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim. Aquele que não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, vai perdê-la, mas quem perde a sua vida por mim, vai achá-la. (*Mateus* 10:37-39)

Nesta passagem, a interpretação canônica sugere que a doação primeira que o fiel deveria fazer seria a da sua própria vida. Assumindo sua cruz, ou melhor, seu sofrimento, e doando sua vida ao deus-filho, ou melhor, à igreja, o fiel estaria se preparando para a vida que se considera verdadeira. Na linha simbólica meta-espiritual, Cristo ainda é um tipo de negação à vida presente, preocupando-se com uma vida que seria superior, metafísica, na medida em que o sofrimento é ponto fundamental para a elevação, para o encontro da vida superior. Dar-se ao sofrimento equivaleria a merecer a vida eterna e perfeita após a morte.

Por esse tempo, pôs-se Jesus a dizer: ‘Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar. (*Mateus* 11:25-27)

A religião dos “pequeninos”, no fundo, traz a moral dos escravos. A concepção de igualdade, afinal, não era própria dos reis, que se diferenciavam pela fortuna e pelo poder de seus atos, mas própria dos pobres, dos servos. O sobrevivente Édipo, por exemplo, é salvo da morte pelo servo de Laio, que não o tem coragem de matar como lhe havia ordenado Laio e Jocasta, já que lhes seria de direito. Jesus, no texto, afirma que nunca ninguém teria tido as revelações das verdades do Pai. Dizendo isso, essa postura não só nega a tradição judaica, juntamente com seus profetas que teriam conversado com o deus-pai, como também justifica a rejeição da tradição judaica quanto à sua divindade, já que eles não teriam tido a capacidade de enxergar em Jesus, a profetizada vinda do Messias.

O sofrimento como princípio de expiação já surgia no mundo grego antigo. Tanto que Édipo passa a ser lido como um exemplo de expiação dos erros originários familiares, enquanto a possibilidade oposta que Sófocles parece abrir é lançada ao esquecimento na era cristã: a de que Édipo, no fundo, se torna um grande charlatão, que teria entendido o poder da postura sacerdotal e teria passado a assumir seu sofrimento como roupagem para manipular as pessoas, como se pode ler com maior clareza no *Édipo em Colono*.

No cristianismo, a fraqueza física substitui a força e a pobreza substitui a riqueza financeira. O cristianismo toma a postura de Cristo ao dizer “Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada.” (*Mateus 10:34*) como um princípio de discordância entre a postura exigida de se viver em sacrifício e os prazeres do mundo. A força do fiel seria assim demonstrada pela grandeza em suportar os sacrifícios, mesmo tendo consciência de sua fraqueza. Com os decretos de Constantino, Tirésias parece ter se ressuscitado no cristianismo romano, em que aqueles próximos a Constantino teriam forjado sua conversão para continuar no poder pelo discurso de proteção aos fracos. Os escravos do império se tornariam servos de deus, e o cristianismo romano garantiria, com a ajuda do imperador, a manutenção da manipulação social. A tirania dos fracos venceria a tirania dos fortes, e Aristófanes entraria para o esquecimento, e junto com ele sua luta contra a mediocridade dos fracos.

5.1.4 – As influências psíquicas de mitos mais antigos

Um mito que propõe a vinda de uma divindade ao mundo terrestre sob forma humana para salvar a todos e que teria sido crucificado por essa mesma humanidade, guardaria em si um elemento psicológico bastante relevante para a compreensão do espírito humano na era cristã de maneira mais profunda que a leitura proposta pela tradição cristã romana.

A humanidade, em estágio de consciência, ao questionar a vida e a natureza, teria passado a se sentir superior em um mundo que seria inferior; muitos mitos apresentaram esse traço psicológico. Essa noção, no fundo, serviu para aliviar o profundo sentimento de inferioridade, advindo da noção de efemeridade da vida, diante da natureza. Não aceitando a frágil condição humana, alguns mitos passaram a associar a continuidade da vida após a morte.

Na Grécia, como na maior parte das culturas, tal ideia é, na verdade, bem antiga. Se podemos julgar pelo aspecto de seus túmulos, está claro que os habitantes da região do Egeu sentiram, desde os tempos neolíticos, que nossa necessidade de comida, bebida e vestuário, bem como nosso desejo por serviços e diversão, não acabava

com a morte. Digo “sentiram” e não “acreditaram”, pois tais atos de alimentação dos mortos parecem mesmo uma resposta direta a pulsões que não eram necessariamente mediadas por nenhuma teoria. Assumo que o homem alimenta seus mortos pela mesma razão que uma criança alimenta sua boneca. (DODDS, 2002, p. 140)

Dodds chama atenção para um processo comum ainda nos dias de hoje como sendo um princípio já há muito praticado pela humanidade: a alimentação dos mortos. Essa prática, muitas vezes substituída por imagens consideradas mais brandas e menos primitivas, como nas culturas que colocam flores para os mortos em dias especiais, demonstra, em alguma medida, a crença humana na vida após a morte, desde o período neolítico. A necessidade de alimentar os mortos ou de oferecer-lhes os perfumes das flores seria a confirmação de que nem os gregos nem os cristãos teriam iniciado tal profissão de fé.

Essa crença, que preserva um tipo de necessidade subjetiva do ofertante diante do objeto animado, como se este necessitasse de suas oferendas, que Dodds compara ao tratamento de uma criança com uma boneca, não comprova, nesse psicologismo, nenhum vínculo do morto com algum tipo de punição por seus atos. Esse princípio, nos mitos conhecidos atualmente, surge de modo objetivado, ou seja, os deuses seriam responsáveis pela punição do infrator. Tal princípio também não teria sido introduzido pelo cristianismo no Ocidente. Na tradição homérica, pode-se encontrar, por exemplo, Agamenon fazendo referência aos atos punitivos de Hades àqueles que quebram um juramento: “ó deus do baixo,/ que castigais nas moradas subterreas os homens perjuros,” (*Ilíada* III: vv. 278-279).

Muito antes, na civilização egípcia, esse tipo de princípio acerca de punições depois da morte, ou mesmo de recompensas, já era bastante comum. O hino a Osíris, datado da 18ª dinastia (1550-1295 a. C.), que se encontra na estela C 286 no Louvre, é revelador quanto a noção de punição por forças que, segundo a fé, regeriam o cosmos. Osíris, segundo a crença popular dos egípcios, seria o deus da ressurreição; aquele que teria o poder de dar a graça da elevação dos mortos ressuscitados ou negá-la àquele que representasse um tipo de rebeldia ou de maldade, segundo o modelo de seu irmão Set.

Louvado por seu pai Geb,
amado por sua mãe Nut,
grande em força que abate o Rebelde,
potente de braço que mata seu inimigo,
instalando o medo em seu adversário.
Ele é o que derruba as fronteiras do mal,
Firme de coração quando pisa os rebeldes.

(ARAÚJO, 2000, p. 341)

É possível encontrar na moral egípcia já um tipo de preocupação com a purificação do morto. Isso significa não ser punido à eternidade da escuridão. Quer dizer, para sair à luz, o morto deveria conhecer alguns tipos de encantamento, em que se compararia com deuses que representaram, de algum modo, poder, metamorfose e ressurreição. No *Livro dos mortos*, ou melhor, *Livro para sair à luz do dia*, é nítida essa noção de busca pela purificação. Tal purificação, entretanto, não estaria ligada necessariamente à conduta moral em vida; não estaria ligado ao merecimento do morto pela vida que teria levado, como uma existência moral para a conquista de uma vida eterna. Via de regra, os textos fazem menção a um encantamento capaz de conduzir o morto à luz. Significa dizer que o conhecimento de algumas palavras poderosas e mágicas seria suficiente para a purificação.

“Em capítulos do Livro, existe uma Rubrica: estas, já sem a máscara da religião e esoterismo, mostram onde queriam chegar os que desse esoterismo participavam: fazer negócios!” (NEGRAES In. *Livro dos mortos*, 2005, p. 16). Neste prefácio da tradução em português do *Livro dos mortos*, Luiz Carlos de Freitas faz referência a passagens que estão presentes no *Livro*, que não são os textos propriamente ditos; são uma espécie de esclarecimento das finalidades de se saber as mensagens escritas nos textos: estas são as rubricas. Viu-se no capítulo I que, para os egípcios, a palavra tem um poder mágico. Com elas, uma pessoa poderia fazer de tudo. A rubrica do capítulo LXXXIII indica bem esse processo.

Se o morto conhece este capítulo, será purificado. Sairá – depois da sua chegada ao porto dos mortos – para a plena Luz do Dia; passará por todas as Metamorfozes que quiser; encontrar-se-á entre os que rodeiam o deus Un-Nefer; será farto com as oferendas sepulcrais de Osíris; verá – depois da morte – o Disco do Sol; depois próspero na Terra sob os raios de Ra; será justificado quando estiver junto de Osíris. E jamais as Forças do Mal triunfarão sobre ele.

A primeira rubrica, do capítulo I, indica muito bem o espírito dos crentes em relação às suas finalidades com tais palavras, que seriam, segundo suas crenças, mágicas: “Se o morto aprendeu este capítulo em sua vida na Terra e soube escrever estas súplicas nas paredes de seu ataúde, poderá entrar ou sair de sua Mansão à vontade”. Segundo se percebe no *Livro*, o mais valioso dessa religiosidade seria o poder que um iniciado, depois da morte, adquiriria, à guisa dos deuses, de se tornar livre da existência finitizada do corpo, para uma outra existência bem mais flexível.

A referência do arqueólogo francês Champollion ao papiro que se encontra no museu de Turim, na Itália, à “Ritual Funerário”, levou Ricardo Lepsius, responsável pela primeira

versão do *Livro*, a intitulá-lo como *Livro dos mortos*. Essa interferência da cultura cristã deixou impregnada, no *Livro*, o ranço de sua ideologia no título, mesmo que inconscientemente, já que para a tradição cristã apenas ela própria seria capaz de conduzir algum fiel à luz. O que estaria em jogo nesse ranço não seria propriamente a crença em si, mas o método de cada crença para conduzir à *anábasis* final: a conduta moral na vida presente, para o merecimento do caminho do “Sol”.

Segundo transmitem os textos preservados do antigo Egito, a crença dominante via a vida após a morte como uma continuidade da vida terrestre, mas de modo mais livre e incondicionado. Para os cristãos, no entanto, a vida após a morte seria uma negação da vida terrestre, na medida em que seria preciso, pela conduta moral na terra, abdicar-se das possibilidades da vida presente, terrestre, para merecer o que seria a vida após a morte. Assim, viver a vida presente teria se tornado, no cristianismo, um tipo de abdicação da própria vida presente, em prol da possível vida após a morte.

Podem-se encontrar, na tradição egípcia antiga, vários textos educativos em relação a condutas morais na vida social como nos “Ensinamentos de Ptah-hotep”, “Ensinamentos de Amen-em-ope”, “Ensinamentos do rei Amen-em-hat I”. No primeiro ensinamento, por exemplo, é possível perceber, entretanto, que, embora tantas semelhanças com a moral cristã, a condição primordial dessas moralidades egípcias estariam ligadas ao respeito com a ordem vista como natural e condicionada aos deuses – isso se assemelha muito ao judaísmo, mas pouco ao cristianismo. Quer dizer, o mérito do crescimento financeiro seria um reconhecimento dos deuses.

Se fores pobre e servires um homem de distinção, que toda a tua conduta seja boa ao deus. Não lumbres a ele que outrora (também) foi pobre, não sejas arrogante com ele por conheceres sua antiga situação. Respeita-o pelo que conseguiu, pois a riqueza não vem por si mesma. (Esta) é sua lei para os que eles amam, (mas) sua prosperidade foi conseguida por ele próprio. Foi o deus quem o tornou meritório e o protege enquanto dorme. (ARAÚJO, 2000, p. 249)

Embora, no cerne do discurso, haja a concepção de respeito ao próximo, o que se tem é o respeito à condição de crescimento do próximo. O cristianismo muda essa relação para a concepção de crescimento espiritual do homem; importando, portanto, aquilo que seu coração representaria e não aquilo que o homem teria. Nessa medida, é notório, na postura egípcia, um tipo de conduta moral na vida presente em relação a um tipo de fraternidade entre o rico e o pobre, para manter o fluxo harmônico da sociedade tradicional. Caso não houvesse a concordância do homem com tais condutas, ele seria, segundo a crença comum, punido pelos

deuses: “Não trame contra as pessoas, pois o deus pune na mesma medida” (idem, p. 248), lê-se no mesmo ensinamento.

O cristianismo, por sua vez, sob a medida neoplatônica teria internalizado o fatalismo das punições, antes consideradas divinas pela mente do homem antigo, como sendo consequências das escolhas e ações de cada um. O homem seria agora totalmente responsável por seus atos. Se fosse punido, seria por sua própria causa. Essa postura filosófica diante da vida do modelo trágico de Eurípides, muito esclarecida, foi, entretanto, submetido a uma condição mítica e castradora da vida presente no cristianismo. Nele, partindo da ideia de que ao homem caberia evitar as escolhas erradas, as forças da natureza e as forças instintivas, próprias da vida presente, continuariam a ser vistas, como no judaísmo, como não-realidade, uma vez que a única realidade possível e verdadeira, segundo a crença comum desse psicologismo, seria a existência da alma, que teria vindo, por sua vez, das ideias de Deus. Assim, apenas essa possibilidade seria real, o resto seria não-realidade.

Com isso, o que se tem é o fim da postura filosófica que enxerga na vida presente uma inevitável existência trágica, em que o homem, independente de suas escolhas, sempre estaria ligado à sua própria fragilidade. Essa condição levaria o homem a uma postura ativa diante da vida presente, que o convenceria a enfrentar sua existência carnal como princípio básico de sua existência. E, diante de sua fraqueza, buscar, nas profundidades das forças instintivas do inconsciente, a continuidade da vida presente. Nisso consistiu a postura clássica presente nas tragédias gregas. Isso tudo estaria bem distante da aceitação da carnalidade como pressuposto para o sacrifício dela em Agostinho.

Antes mesmo das tragédias gregas, Homero prenunciava certa preocupação com a tensão entre morte e concepção de eternidade. No canto XI da *Odisséia*, em um diálogo entre Ulisses e a *ψυχή* de Aquiles no Hades, é possível inferir a angústia da *ψυχή* de Aquiles em relação à sua escolha de ter preferido ser lembrado e morrer jovem na guerra de Troia, a ter tido uma vida longa, mas não ter sido lembrado por seus atos heróicos, segundo teria renunciado sua mãe Tétis.

Como vieste parar no Hades, morada de finados
descerebrados, fantasmas de mortais cansados de viver?
Expliquei-lhe que nada de excepcional tinha acontecido.
“Aquiles, entre os aqueus o guerreiro de maior valor.
Estou em dificuldades, vim procurar Tirésias. Que me
orientasse. Ainda não voltei a minha rochosa Ítaca. Nem
perto de terras de aqueus eu cheguei, muito menos
nos meus domínios. A desgraça não me larga. Bem estás tu.
Não conheço homem mais sortudo, nem antes nem depois.

Vivo, nós te tributávamos honras devidas a deuses. E agora te encontro aqui como rei dos que passaram pela terra. não te queixes! Quem poderia ambicionar sorte mais alta?” A resposta dele não se fez esperar: “Não tentes embelezar a morte na minha presença, meu atilado Odisseu. Preferiria como cabra de eito trabalhar para outro, um pobretão, a ser rei desse povo de mortos. Vamos a outro assunto. Conta-me alguma coisa do Meu glorioso filho.”

(vv. 475-491)

A preocupação com a vida presente, entre os gregos antigos e outras culturas mais antigas, é representada, com nitidez, em suas manifestações estéticas. Apesar de um contexto já estabelecido pela busca da eternidade da vida após a morte, nas culturas antigas é comum o entendimento de que a vida presente é uma preciosidade que não se pode jogar fora. Aquiles passaria a ser anunciante dessa concepção na medida em que teria preferido viver como um “pobretão” a ser “rei” no Hades. Quer dizer, melhor estar vivo, mesmo diante de toda fraqueza humana, tanto carnal quanto social e psíquica, que estar morto e ser lembrado por todos que estão ainda vivos.

Na era cristã, o que se tem é uma imensa perversão dessa ideia. Olhar para vida como se ela fosse apenas um passo para outra vida, que seria eterna, depois da morte, em um lugar perfeito denominado céu, foi talvez a maior influência do cristianismo ao mundo ocidental. Assim, o discurso de igualdade em relação à morte ou mesmo em relação às fraquezas humanas, foi transferido, no cristianismo, para a esfera do que seria a alma. A igualdade viria, em realidade, depois da morte. Portanto, buscar uma vida, negando a realidade da vida, como se ela fosse uma não-realidade, passou a ser princípio basilar desse processo mitológico.

Houve, contudo, duas esferas religiosas na Grécia antiga que, antes do cristianismo, anunciaram a vida eterna da alma e a vida presente como um tipo de provação da alma diante da prisão corpórea: o orfismo e o pitagorismo. Ambas as formas religiosas defenderam, explicitamente, a crença na metempsicose. Para os seguidores dessas crenças, a alma retornaria à vida terrestre conforme a postura moral na vida presente.

Na “Lâmina de Petélia 6”, em que se preservou fragmentos órficos, é notório que a passagem “sou filho da terra e do céu estrelado, mas minha raça é celeste, isso vocês próprios sabem.” (GAZZINELLI, 2007, p. 74) indica a opção pela valorização da alma em detrimento do corpo. Essa predileção pela alma da crença órfica acabou por gerar um princípio de imolação bastante acentuado: “através da iniciação\ a mim mutila, para as penas dos pais descontar” (idem, p. 67), já que o flagelo corpóreo passaria a ser a única forma de purificar os

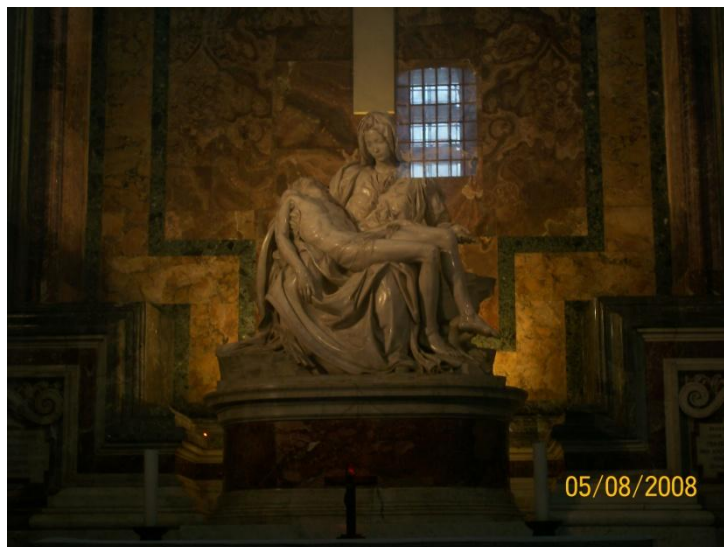
males carnis da vida presente. Dessa forma, a alma poderia reencarnar de várias formas diferentes; tudo dependeria das ações na vida presente.

O que se observa é um tipo de busca pela conduta moral que determinaria a existência presente como pressuposto básico de definição das condições da próxima encarnação. Caberia a cada um, portanto, agir para retornar em uma forma mais evoluída ou menos, sofrendo mais ou menos. Isso revela uma postura de abdicação inevitável em relação à vida presente, embora mostre certa preocupação com a existência terrestre da próxima encarnação, uma vez que a alma poderia retornar de modo inferior, se a vida presente fosse mal conduzida e excessiva. Nesse sentido, a reencarnação passaria a explicar a desmedida do sofrimento entre os homens (REALE, 2002, p. 116).

Tendo como fundamento o *Pentateuco* judaico, o cristianismo teria guardado em seu cerne um tipo de culpa original, que, com a vinda de Jesus, estaria aberto o caminho da total redenção. O cristianismo, nessa perspectiva, faria, finalmente, sua maior contribuição para o pensamento ocidental: a redenção de todos os pecados a partir de uma vida dedicada à abdicação dos prazeres mundanos; isso conduziria a alma do fiel rumo à maior de todas as *anábasis*: a vida eterna no mundo cristão das ideias, o céu.

É nessa medida que as imagens do cristianismo, via de regra, passam a ser associadas à aceitação do sofrimento. Entretanto, essa aceitação é, no fundo, uma postura que nega a vida como busca dos prazeres do mundo, e busca superar o humano no homem, como teria feito Cristo, a partir da sublimação da matéria, depois de toda dor e sofrimento. Maria, mãe de Jesus, é apresentada pelo cristianismo romano como sendo uma mulher que, ao aceitar o assassinato do filho, teria aceitado a suma dor como condição necessária para a elevação da alma do filho e da sua própria.

Na *Pietà* de Michelangelo, Maria surge com uma expressão tomada pelo conformismo. Com as mãos para baixo, que acolhem o filho na sua morte, ela demonstra sua passividade diante do assassinato de Jesus. Michelangelo expressa, nessa condição, a fraqueza humana diante da efemeridade da vida, além da concepção cristã da aceitação do sofrimento intensificada com a adoração dos corpos. Maria surge como uma mulher linda e sensual que se abdicaria dos prazeres de mulher para aceitar sua condição de sofrimento diante da condição do filho.



(Pietà – Igreja de São Pedro, Vaticano)

Diferentemente da *mater dolorosa* do cristianismo, Hécuba, surge como a mãe vingadora de seu filho assassinado, Polidoro. Hécuba, como lamenta o fantasma do filho (vv. 73-75), antes rainha teria se tornado, com a derrota de Tróia, escrava. No entanto, Hécuba não age como uma escrava, ou pelo menos segundo a moral dos escravos.

Ela busca se vingar do assassino do filho, Poliméster, rei do Quersoneso trácio, cujo Príamo, seu falecido esposo, havia confiado a vida do filho mais novo, Polidoro. Sua vitória consiste em matar os dois filhos de Poliméster (vv. 1361-1363), além de cegá-lo (v. 1349), para que ele sinta a dor de perder um ente querido e não poder ver os respectivos cadáveres. Além disso, ela também eliminaria a continuidade do reinado de Poliméster por descendência direta. O desejo de vingança dessa *mater dolorosa* grega é superada, no cristianismo romano, pela ideia de aceitação do sofrimento, e Maria, ao inverso de Hécuba, é apresentada em sua mais profunda abdicação dos desejos mundanos.

As imagens míticas que apresentam semelhanças com o mito de Cristo continuam. A forma de Cristo sugerida pela tradição européia é aquela em que sua brancura, seus olhos claros, sua barba e seus cabelos encaracolados foram difundidos em pinturas para decoração de parede. Em *As bacantes*, o deus Dionísio surge como um homem que reclama sua divindade (vv. 6-7), por ser filho de Zeus com uma mortal, Semele, como foi visto no capítulo III. Sua aparência física é relatada como sendo demasiado semelhante, salvo a barba, à aparência de Cristo. O que para um judeu oriental seria muito pouco provável, a não ser que ele não fosse realmente judeu, ou nem mesmo tivesse existido em carne e osso, sendo, assim, um Cristo histórico.

Mas para o gosto das mulheres, estrangeiro,
 não és mal feito, e confiando apenas nisto
 vieste para Tebas; teus longos cabelos
 bem arrançados nesses cachos sobre a face
 em nada se assemelham aos de um lutador;
 eles lembram amor. A tua pele é clara;
 vê-se que ficas cuidadosamente à sombra,
 sem a expor ao sol, preocupado apenas
 com a conquista dos favores de Afrodite.
 Agora dize-me qual é a tua origem.

O eurocentrismo, baseando-se nos arquétipos da mente ocidental, elaborou um padrão de gosto em relação à beleza masculina para Cristo. Pele clara, cabelos anelados e longos, em que a preocupação com o amor sobressaia ao conjunto da face, diferenciando-o de um lutador, são características associadas há muito com esse gosto. Em uma inscrição falsa que se diz ser de um tal de Públio Lentulo, então falso antecessor de Pilatos, a Tibério César, as descrições de Jesus guardariam enorme semelhança com a de Dionísio de Eurípidés. Para uma personagem não europeia, isso é tanto duvidoso. Essa revelação serve, no entanto, somente para constatar que o cristianismo romano é fruto de um desejo de dominação da mente dos fieis pelo grau de semelhança com a divindade, ou pelo grau de sentimento de superioridade em relação à imagem europeia, como é no caso do Brasil.

Na carta, Lentulo estaria revelando uma descrição detalhada do estereótipo de Jesus. Nela, ele é apresentado como sendo dono de uma pele sem ruga ou mancha, de cabelos “distendidos até as orelhas, e das orelhas até as espáduas” (<http://ceticismo.net/religiao/as-mil-faces-de-jesus-o-mau-caratismo-religioso/4/>) da cor da terra, só que mais claros, além dos olhos claros, para reforçar o eurocentrismo e da barba, para parecer um deus grego, só que com traços de delicadeza.

Different manuscripts vary from the foregoing text in several details: Dobschutz ("Christusbilder", Leipzig, 1899) enumerates the manuscripts and gives an "apparatus criticus". The letter was first printed in the "Life of Christ" by Ludolph the Carthusian (Cologne, 1474), and in the "Introduction to the works of St. Anselm" (Nuremberg, 1491). But it is neither the work of St. Anselm nor of Ludolph. According to the manuscript of Jena, a certain Giacomo Colonna found the letter in 1421 in an ancient Roman document sent to Rome from Constantinople. It must be of Greek origin, and translated into Latin during the thirteenth or fourteenth century, though it received its present form at the hands of humanist of the fifteenth or sixteenth century. The description agrees with the so-called Abgar picture of our Lord; it also agrees with the portrait of Jesus Christ drawn by Nicophorus, St. John Damascene, and the Book of Painters (of Mt. Athos). Munter ("Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen", Altona 1825, p. 9) believes he can trace the letter down to the time of Diocletian; but this is not generally admitted. The letter of Lentulus is certainly apocryphal: there never was a Governor of Jerusalem; no Procurator of Judea is known to have been called Lentulus, a Roman governor would not have addressed the Senate, but the emperor, a Roman writer would not have employed the expressions, "prophet of truth", "sons of men", "Jesus Christ".

The former two are Hebrew idioms, the third is taken from the New Testament. The letter, therefore, shows us a description of our Lord such as Christian piety conceived him. (Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/09154a.htm>>. Acesso em 14 de maio de 2010)

Apesar de toda a farsa em relação ao documento, as imagens que circulam de um Cristo europeu coadunam muito bem com uma postura eurocêntrica que há muito já vinha sendo remontada na psique da civilização marcada pelo desejo de se elevar ao mundo das ideias depois da morte. O site Católico, New Advent, tenta ganhar crédito com a confirmação de falsidade da carta a partir da afirmação que seria um texto apócrifo, para, no fundo desacreditar os textos apócrifos autênticos. Acontece que não se trata de um texto apócrifo, mas de um texto falso por excelência, com a assinatura de uma pessoa que sequer foi quem diz ter sido.

A questão, entretanto, não é provar a falsidade da carta ou a de Cristo, mas mostrar que este, como ficou conhecido no Ocidente, é fruto de um conjunto de mitos mais antigos, adaptados a necessidades e posturas filosóficas da época, para convencer a mente da massa de uma conduta necessária de conformismo em relação ao sofrimento e à sua condição social inferior. Afinal, depois da morte, ele viveria as riquezas da alma. Pelo menos foi essa a postura tomada pelo cristianismo romano e por muitos outros tipos de cristianismos espalhados pelo Ocidente e pelo Oriente.

Nesse viés, serão analisados traços e estruturas de templos sacros utilizados para rituais cristãos, com a finalidade de se observar como esses templos teriam correspondido, por suas características básicas e profundas, com o princípio da preparação para o merecimento da vida após a morte. Assim, seria necessário, em tais prédios, a elaboração da sensação de isolamento, a ponto de fundamentar a realidade fora dele como um tipo de não-realidade. Isso daria o caráter autêntico da realidade esteticizada no interior do templo, como se fosse a única possibilidade real de existência, levando o fiel a castrar, como um sacrifício, sua vida presente fora do ambiente do espaço visto como sagrado, para alcançar aquilo que acredita ser a vida eterna no céu, ou no mundo das ideias do cristianismo.

5.2 - ARQUITETURA SACRA CRISTÃ x MUNDO CAÓTICO

5.2.1 – Os fundamentos do espaço cristão sacralizado

O espaço sacro cristão propõe uma substituição da natureza e da realidade social por outra realidade estética considerada sagrada. Nessa perspectiva, é possível notar que a realidade social, determinada pelas atividades práticas da sociedade como um todo passaria, na era cristã, a ser rejeitada enquanto realidade, adquirindo, na mentalidade do fiel cristão, um tipo significativo de não-realidade. De tal maneira, o fiel passaria por um tipo de abdicação da natureza e da realidade externas ao templo, enquanto o espaço sacro fundamentaria a imagem de separação entre o interior e o exterior de seus próprios limites. A parte externa seria condenada por ser caótica, enquanto a realidade última das coisas seria definida pela estética preservada no interior dos limites internos do espaço interno sacralizado.

A era cristã, nesse sentido, teria transformado o mito de Cristo em uma forma de se buscar a elevação do que seria alma, em detrimento das existências que o mundo poderia possibilitar na vida presente. O mundo ideal, representando o mundo metafísico de retorno, seria alcançado por aqueles que merecessem. O cerne desse discurso, entretanto, está na premissa de que o merecimento deveria ser garantido na vida presente. Mas justamente aí estaria a ironia do processo: seria na vida presente que se deveria negar a vida em suas múltiplas possibilidades. Para ficar mais claro é importante entender que essa postura de pensamento divide a vida humana em duas partes bem distintas: uma seria a vida presente, material; outra seria a vida após a morte, não material. A primeira seria a representação da miséria humana, de sua fraqueza e de sua impotência contra essa fraqueza, embora seria nela que o homem se mostraria potente para escolher, pelo livre arbítrio, o que quer fazer; a segunda seria o retorno ao lugar de origem da alma, para gozar das mais belas imagens paradisíacas como sugere o mito.

A ironia presente no discurso cristão se confirma pela concepção de que, diante do livre arbítrio, só seria merecedor do retorno ao mundo ideal aquele que escolhesse o caminho da abdicação dos prazeres do mundo. Para tanto, a era cristã teria criado certa obrigatoriedade de o fiel ter de optar pela abdicação do mundo como última forma de purificação. O espaço sacro entra nesse processo como a garantia da possibilidade de uma vida pura, apresentada pelos discursos de Paulo, principalmente, mas também dos quatro evangelistas canonizados. É nessa medida que o fiel deveria se abdicar de sua vida presente para se modelar à realidade

proposta no interior dos limites do espaço sacro. Mais que isso, seria importante se abdicar também da realidade social e psíquica praticada fora dos limites desse espaço.

Não se pode confundir, todavia, a valoração da abdição com a concepção de não convivência. Ou seja, ao homem cristão caberia não ceder aos desejos da existência sensorial e psíquica e aos desejos permeados e condicionados pela sociedade externa ao espaço sacro. Isso é bem diferente de não conviver com a carne ou de não conviver com a sociedade externa, que significaria ao pé da letra ter que se suicidar no primeiro caso, ou ter de virar obrigatoriamente padre, monge, entre outros em segundo caso.

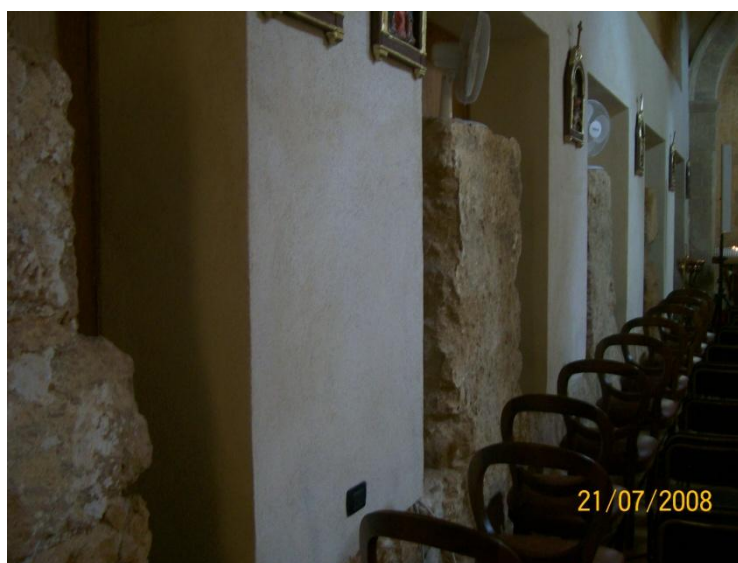
Essa análise esclarece em que medida o mito, como foi utilizado, gera, no fiel cristão, um sentimento de distanciamento não apenas entre homem e natureza como muitos outros mitos fizeram, mas principalmente entre homem e realidade externa. Com isso, esse sentimento passaria a exigir do fiel a abdição de sua própria vida presente, em prol de uma vida sacrificada, que tem como premissa básica a fé na promessa de vida plena da alma no mundo ideal depois da morte.

O fiel deseja ser elevado, pela restrição, em vida, para ser elevado depois da morte carnal. Nesse viés, tornou-se necessário a migração do ritual para um ambiente que tenta se fechar e se isolar não apenas da natureza, mas principalmente da realidade social. Isso revela a criação alegórica de uma realidade que desvaloriza o mundo externo em detrimento do que seria a pura realidade da alma, gerando um sentimento de que esta estaria propícia à verdadeira realidade, que seria sagrada, e aquele estaria fadado à não-realidade, aparente e enganosa.

Diferentemente de outras estruturas arquitetônicas sacras que apresentaram como medida religiosa a reconciliação da razão humana com seus sentimentos de existência sensorial e psíquica como se observou no espaço xamânico, nos templos gregos clássicos, por exemplo, pelo princípio de abertura dos traços arquitetônicos ao ambiente externo aos limites do templo, a arquitetura cristã tem, em sua estrutura fundamental, a concepção de fechamento e reclusão do fiel ao interior do espaço sacro. Isso, por sua vez, tornou-se determinante para o processo sistemático do cristianismo. Para tanto, será necessário analisar, no próximo tópico, alguns primeiros templos desse cristianismo, que foram adaptados de templos clássicos gregos e romanos a partir do fundamento básico de fechamento de seus limites.

5.2.2 – A problemática da abertura e do fechamento do espaço sacro

Sabe-se que muitos espaços sacros greco-romanos foram adaptados para cultos cristãos. À imagem do Tabernáculo de Moisés, e diferentemente da finalidade dos templos greco-romanos, o templo cristão precisaria de um generoso espaço interno para a adoração da divindade, já que a proposta seria trazer o fiel para dentro do templo em reclusão. Uma solução relativamente simples foi o fechamento do peristilo de alguns templos clássicos. Estes foram transformados em um espaço centralizado em seu próprio fechamento, e o que podia ser ritualizado no exterior passou a ser ritualizado, com exclusividade, no interior do espaço sacro. Evidenciou-se, ao contrário do que se queria passar, não apenas a adaptação a uma necessidade prática, mas o princípio de distanciamento entre fiel e realidade social²⁵. A cela teria sido não propriamente demolida, mas adaptada em cômodos internos no templo sacro, com a finalidade de guardar a hóstia, símbolo máximo de Cristo, e sacralizar aqueles que a manipulam²⁶.



(Igreja S. Maria dei Greci – Agrigento, Italia)

O espaço que é determinado pela abertura à realidade externa ao templo é totalizado em uma realidade que se anuncia superior à natureza e à realidade social vigente. A igreja de Santa Maria dos Gregos é um exemplo nítido de como o peristilo foi alterado para promover o fechamento de todo o espaço, a fim de comportar toda demanda de adoração a um deus que

²⁵ Tema discutido na disciplina “Estética”, ministrada pelo prof. Flávio René Kothe, compartilhada pelos Departamentos de Filosofia e de Arquitetura e Urbanismo, no primeiro semestre de 2008 na Universidade de Brasília – UnB.

²⁶ Tema sugerido pelo professor Flávio Kothe, para averiguação e estudo posteriores.

seria a promessa de um mundo ideal. Processo que se mostra semelhante à alegoria do Tabernáculo de Moisés e da arca de Noé.

Esse tipo de espaço fechado, que (re)cria realidades pretensamente superiores, também foi muito comum na civilização egípcia antiga. Mas, no templo cristão, a arquitetura sacra se tornou espaço de convivência da grande massa, reforçando a fé e, supostamente, preparando o fiel a uma vida reclusa, para o merecimento do que seria o mundo ideal. No antigo Egito, a questão era manter o ciclo constante da vida presente. É importante observar que as pirâmides teriam representado uma simbologia de manutenção, ou seja, o espaço seria a ligação entre mundo carnal e mundo da alma a fim de manter o ciclo da vida sensorial favorável e em boas condições de existência à massa, enquanto os espaços cristãos sacros seriam alegoria de uma realidade purificadora dos pecados do fiel para a vida após a morte e não para a vida presente, que seria, por sua vez, a não-realidade, mantenedora e reforçadora dos pecados.

No antigo Egito, o faraó, via de regra, passaria pelo processo de elevação ao mundo que seria eterno. O propósito desse processo seria a manutenção da existência segura e amena da grande massa. Ao povo caberia continuar sua perpetuidade na terra para prosperar a existência. No mito cristão, a eternidade teria sido democratizada. A todos, principalmente os fracos e os pobres puros de coração, seria concedida a passagem ao mundo ideal, desde que merecessem. Essa postura, que representa a democratização do mundo divino, indica também a existência da divindade em cada um dos fieis. Ou seja, agora cada um seria também divindade. Cada um, à guisa do faraó, seria um deus em transição: do mundo carnal para o mundo ideal. Para isso, entretanto, seria necessário controlar os desejos atizados pela não-realidade, abdicando-se dos prazeres do mundo.

Uma questão relevante é que os espaços, na medida em que vão se fechando e se focalizando para o espaço interno, tornam-se mais substitutivos e mais totalitários. Seu povo desenvolve uma política hierárquica de privilégios cada vez mais acirrada, fato que gera todo um comprometimento ético duvidoso entre os dominantes e os dominados, fazendo surgir uma política ainda mais duvidosa, baseada no privilégio da eleição, tão ou mais forte que os mitos precedentes que o cristianismo negou e tentou destruir.

Com o processo de antropomorfização das potências da natureza e das forças instintivas, os gregos tentaram conviver com suas obscuridades interiores com naturalidade, ao contrário dos cristãos, que viram nisso uma forma pecaminosa de existência. Esse procedimento racionalizante da natureza levou-os a executar traços significativamente

racionais em seus projetos arquitetônicos, conseguindo amenizar a paisagem irregular. A marcada sensação de que o templo era feito por homens e para homens presentifica, de alguma maneira, a tentativa de convivência entre a razão e as forças instintivas do inconsciente e da natureza.

Pode-se dizer, portanto, que há, no templo grego, “una afinidad física entre el usuario y el edificio, de manera que , por ejemplo, la ratio de la columna con el capitel no puede separarse de la ratio del cuerpo humano con su cabeza” (KOSTOF, 1996, p. 222.). Toda essa noção teria gerado uma sensação demasiadamente humanizada na convivência com o templo. Tentando propor uma concepção mais conciliada das relações humanas e divinas, ou melhor, entre o homem e seus entendimentos acerca de sua natureza, a fé grega predominante buscou dar ao homem o convívio com suas luzes e obscuridades na vida prático-social. As relações psíquicas, de tal maneira, tenderam a se desenvolver desde os sentimentos mais racionais aos mais instintivos.

Abertura de espaços arquitetônicos

A sensação de equilíbrio que os traços expressam parece concretizar, de modo geral, o estilo de vida do cidadão, que quer transmitir uma imagem racionalizada diante das intempéries e das forças da natureza. Quer dizer, ao construírem seus templos com colunatas contínuas externas, pressupõe-se, erroneamente, uma falsa dominação das forças instintivas, na medida em que a sensação predominante é bastante racional e faz parecer que sua razão está acima das forças instintivas. Assim, o espaço interno, a cela, assume uma postura aparentemente secundária, e o peristilo, que equilibra pelas proporções simétricas a visualidade do espaço, assumiria aparentemente a importância primária do templo.

También en términos religiosos, la pantalla del peristilo era preeminente. La estatua de culto de la cella se vislumbraría a través de las puertas abiertas durante las observancias religiosas importantes. El trato diario con la divinidad tenía lugar al aire libre. En el nivel de la terraza, el templo estaba rodeado de estatuas, la mayoría de ellas humanas: eran imágenes de tamaño natural de jóvenes desnudos y mujeres vestidas colocadas por sus ciudades como conmemoración de sus excelencias especiales. (KOSTOF, 1996, p. 226.)

Pela abertura do espaço sacro, que a maioria dos cultos apresenta, observa-se a possibilidade de os fieis terem se colocado diante da tensa união entre razão e forças instintivas, na medida em que a realidade religiosa não submeteria a realidade social. A enorme compatibilidade entre a religiosidade dominante e vida prática dos cidadãos seria,

nesse sentido, reafirmada pelo peristilo. Mas seria pela cela que a postura da busca das experiências inconscientes se firmaria. A *katábasis* se tornaria o modelo central desse sistema religioso, mesmo em plena *anábasis*. Ou seja, subindo o monte para ir ao templo, o fiel mergulharia em si mesmo, para um reconhecimento profundo de suas ânsias e instintos.

Assim, é possível afirmar, que, na medida em que o espaço demarcado pelo peristilo assume o papel harmonizador de equilíbrio, ele assume também o papel de descentralizador da razão ao projetar a realidade mítica exposta no templo para fora do templo, para a vida prática dos cidadãos. Ou seja, o culto feito ao ar livre no espaço externo, entre os muros da cela e do peristilo, evidencia a comunhão, mesmo que tensa, entre razão e forças instintivas. É com o peristilo que a arquitetura explicita o desejo de relativa liberdade ao cidadão.

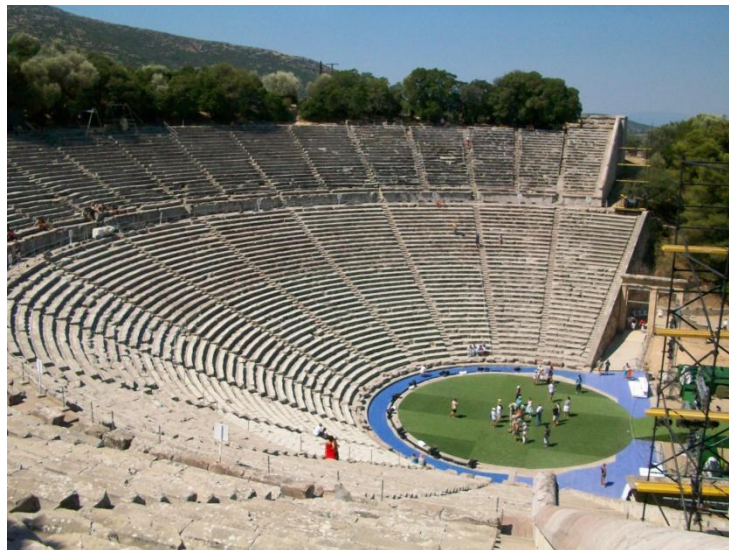
A cela seria responsável por tornar mais vivazes as intemperanças inerentes da psique, tornando o fiel parte integrante do cosmos, na medida em que o cosmos coincide com sua interioridade não controlável, mas reorganizável. Projetado pelo peristilo esse tipo de experiência psíquica demonstra, em certa medida, a flexibilidade do cidadão grego diante de suas próprias divindades, tendo cada Cidade-Estado um apreço diferente em relação a determinados deuses. Isso significa o direito de adoração às características que lhe aprazem. No catolicismo, por exemplo, essa necessidade de liberdade de projeção psíquica é suprida com os santos. Adora-se certo santo para suprir uma necessidade real que o fiel tem e que a onipotência de “Deus” não tem capacidade de alcançar no inconsciente do fiel.

Talvez, nesse mesmo princípio, é que os teatros gregos teriam representado, sob uma linguagem arquitetônica de abertura, o espaço de representação das criações literárias. É claro, não se pode negar, que, à época, a técnica não permitia a construção de tetos grandes o suficiente para fechar o espaço teatral sem a necessidade de pilastras. Foi no período romano que, “pela primeira vez na história da arquitetura”, “Os arcos, as abóbadas, e o emprego do betão permitiram” a criação de vastos espaços interiores (JANSON, 1989, p. 164.). No entanto, a abertura do teatro grego não pode ser reduzida a esta falta de técnica, na medida em que espaços naturais fechados já eram humanizados, há muito, para finalidades diversas. Isso quer dizer que os teatros a céu aberto e não em uma caverna simbolizam o mesmo ou maior nível de abertura psíquica para as possibilidades racionais e inconscientes.

Para o filósofo Nietzsche, o dualismo do espírito grego, dionisíaco-apolíneo (NIETZSCHE, 2005 (2), pp. 445-446.), mostra como esse povo teria vivido em busca da liberdade espiritual em meio a uma ordem harmônica racionalista. Para ele, no entanto, “o

grego dionisíaco tinha necessidade de se tornar apolíneo: isso significa quebrar sua vontade descomunal, múltiplo, incerto, assustador, em uma vontade de medida, de simplicidade, de ordenação à regra e conceito.” (idem). Percebe-se, no entanto, que a mescla entre abertura e fechamento do espaço sacro tenta amenizar a inquietação do estado instintivo de criação e aniquilamento, sem buscar se abdicar, necessariamente, do instinto, pela razão.

Portanto, não se pode fazer uma dicotomia entre as duas características básicas, separando radicalmente o dionisíaco de Apolo e o apolíneo de Dionísio. Pode-se dizer que o teatro teria uma predominância do dionisíaco na era clássica; basta observar como o teatro chegaria a servir como palco para o aniquilamento dos mitos como fez Eurípides, em oposição ao templo, que apresentaria as realidades míticas de modo mais petrificado, ou segundo o modelo nietzschiano, mais apolíneo. O dionisíaco surge, nesse caso, como um sistema flexível de pensamento e não rígido e petrificado como a razão faz parecer que é. Assim, mesmo no templo, o mergulho profundamente dionisíaco na interioridade seria perturbador do sistema, no sentido de questionar as ordens fixas da realidade, tornando a cela e o peristilo traços próprios do dionisíaco dentro do conjunto apolíneo do edifício.



(Epidauros – Argos, Grécia)

O grande século do teatro teria sido o quinto antes de Cristo, na medida em que as forças instintivas passariam a ter um momento do ano para surgirem em meio a uma sociedade cada vez mais em busca da racionalização do cosmos. Nesse momento carnavalesco, conhecido como “dionisíacas”, as pessoas seriam tomadas por um espírito dionisíaco e libertariam seus instintos mais profundos como uma necessidade para equilibrar as forças da razão, que, em um profundo racionalismo, buscava aniquilar as forças interiores

da humanidade. Nesse sentido, as festas lançavam peças de teatros de vários tipos. Tragédias, sátiras e comédias tinham por fim não a confirmação do sistema religioso tradicional, mas a reflexão ou a crítica desse sistema. Nesse ato de iluminismo, o teatro passaria a assumir uma postura cada vez mais importante nas Cidades-Estado, tanto que esses edifícios passaram a ser fundamentais na estrutura básica para a composição das cidades.

No período de domínio cristão, entretanto, o teatro foi lançado a um tipo de esquecimento e, em muitos momentos, visto como heresia. No entanto, não se pode negar que não tenha havido encenações de nenhum tipo. O momento chamado de transubstanciação, nos rituais católicos, é, aliás, um belo exemplo de cena dionisíaca, em que o vinho se tornaria sangue para ser bebido, e o trigo em carne para ser devorado. Comer do Cristo seria semelhante a comer dos sacrifícios gregos aos deuses. Não haveria mais a necessidade de se enganar os deuses para obter a melhor parte do sacrifício, a parte comestível, deixando a fumaça para os deuses como nos rituais prometeicos de oferenda; ao contrário, tudo estaria constitucionalizado: o corpo e o sangue de Cristo seriam, por direito, do homem, enquanto a alma iria ao deus-pai, como a fumaça aos deuses nos sacrifícios gregos.

A encenação, aliás, está presente nos evangelhos canonizados já como um princípio retórico para a persuasão do leitor. Na passagem da entrada de Jesus em Jerusalém, a evidência quase cinematográfica da direção de montagem feita pelo próprio protagonista da cena, Jesus, é surpreendente. A cena é dirigida no sentido de tornar verdade a falsa concretização da profecia, descrita no *Antigo testamento* (*Zacarias 9:9*, 1985, p. 1813.), que descreve a entrada daquele que seria o salvador da humanidade na cidade sagrada.

Entrada messiânica em Jerusalém – Quando se aproximaram de Jerusalém e chegaram a Betfagé, no monte das Oliveiras, Jesus enviou dois discípulos, dizendo-lhes: ‘Ide ao povoado aí em frente, e logo encontrareis uma jumenta amarrada e, com ela, um jumentinho. Soltai-a e trazei-me. E se alguém vos disser alguma coisa, respondereis que o senhor está precisando deles, mas logo os devolverá’. Isso aconteceu para se cumprir o que foi dito pelo profeta:

*Dizei à filha de Sião:
eis que o teu rei vem a ti,
manso e montado em um jumento,
em um jumentinho, filho de uma jumenta.*

Os discípulos foram e fizeram como Jesus lhes ordenara: trouxeram a jumenta e o jumentinho e puseram sobre eles as suas vestes. E ele sentou-se em cima. A numerosa multidão estendeu suas vestes pelo caminho, enquanto outros cortavam ramos das árvores e os espalhavam pelo caminho. As multidões que o precediam e os que o seguiam gritavam:

*Hosana ao Filho de Davi!
Bendito o que vem em nome do Senhor!*

Hosana no mais alto dos céus!

(Mateus 21:1-9)

O trecho acaba com uma honrosa saudação a Jesus, como se a profecia tivesse se cumprido naturalmente; como se não fosse algo planejado para parecer natural. Ou seja, a profecia seria uma intuição de uma idéia, e sua concretização viria pelo encadeamento de fatos, de modo natural, que confirmassem o que teria sido previsto. A encenação encadeia os fatos para parecerem naturais. Assim, a ordem de Jesus para que a cena se componha determina a intencionalidade de fazer parecer natural o que foi manipulado. Isso demonstra como a realidade cultuada no cristianismo seria, no fundo, uma elaboração estética. O teatro, nessa perspectiva, demonstra seu mais profundo limiar de alienação. O teatro serve, nesse viés, para promover a crença nos mitos.

A encenação, nesse nível, ou no nível da pretensa transubstanciação ritual, é sempre repetida, não com a finalidade de criticar ou refletir o mito, mas com o intuito de confirmar a alienação mítica. Nesse sentido, todavia, o teatro, no período clássico, teria questionado a alienação da crença, como um espírito dionisíaco pensando o próprio espírito dionisíaco e o espírito apolíneo dentro da sociedade, por meio de uma profunda utilização da razão. Com isso, o dionisíaco estaria dentro do apolíneo e este dentro daquele.

Esse movimento de esclarecimento, contudo, não foi explorado pelo período de domínio cristão. Apenas a encenação alienante e confirmadora da realidade rígida e fixa da religiosidade cristã foi explorada, já que somente ela seria realidade; ao passo que a crítica dela seria um profundo exemplo de tormenta causada pelo que seria a não-realidade fora dos templos. Com isso, a teatralidade de dogmatização serviu para se fazer o oposto desenvolvido pelo teatro clássico, embora para o cristão o verdadeiro esclarecimento espiritual estaria na revelação de sua própria religião.

Simbologia do fechamento de espaços sacros

Em *Êxodo 25*, *Yahweh* ordena a Moisés que se construa uma arca para guardar os testemunhos dados ao seu povo. Esse procedimento ritualístico evidencia a mudança do discurso do espaço externo para o interno, ou melhor, do discurso substitutivo não totalitário para um totalitário. Quer dizer, o bezerro já é um exemplar substitutivo de um deus, mas seu espaço é ainda aberto às possibilidades da natureza, livre de templos. Sua exposição se dá pela

vivência externa, assim como sua adoração. Característica, aliás, muito comum nos rituais mais antigos.

Observa-se, de tal maneira, na imagem de construção da arca, uma imposição de exclusividade. A possibilidade de adoração a outra divindade é eliminada com a ideia de totalização da realidade no espaço fechado. Fato que se confirma pela ordem de *Yahweh* a Moisés: “Não terás outros deuses diante de mim” (*Êxodo* 20:3). Isso leva à eliminação total de outras perspectivas interpretativas acerca da espiritualidade humana e da natureza. É claro que isso é e foi feito em várias, senão em todas, as religiões, mas no judaísmo e no cristianismo teria sido levado às últimas consequências.

Neles, as manifestações sacras assumem forma substitutiva por excelência, apesar de fazerem parecer pura mímese da natureza real aquilo que seria interpretação da natureza e da realidade. Quanto mais substitutiva, mais se faz parecer mimética. O judaísmo fez suas interpretações de mundo parecer o próprio mundo, e o cristianismo deu sequência. É dessa maneira que elas fazem a interpretação do espírito parecer a pura realidade, e parecer não-realidade a realidade que o conduziu para a interpretação do espírito. A falsa mímese faz parecer que aquilo que narra teria acontecido, verdadeiramente, em tempos remotos na natureza.

Nesse mesmo sentido, a arca do dilúvio, que funciona como um templo, tanto no *Gênesis* como no texto sumério de Gilgamesh, é modelo de totalitarismo do espaço sacro, que passa a representar a purificação dos instintos em prol da vida eterna, dando em troca o sacrifício pessoal de abandonar os prazeres da matéria, para, enfim, alcançar uma vida que se tem como idealizada. Mas isso tem um preço: o absolutismo das relações humanas, que, ao contrário de Noé no *Gênesis*, Gilgamesh parece não seguir os passos de abdicação do Noé sumério, Utnapishtim, que se reclusa da realidade humana em prol da eternidade. Nesse sentido, o mito de Gilgamesh parece ser exatamente a superação dessa reclusão, abdicando do que seria a vida eterna pela vida humana material reorganizada pela razão.

No dilúvio judaico, há uma diferença crucial: Noé, o Utnapishtim judaico, não ganha a vida eterna, mas, assim como o sumério Utnapishtim, passa por um processo de reclusão para merecer a sobrevivência. Essa postura representa não apenas a sobrevivência da raça que se quer fazer escolhida, mas principalmente a abdicação do mundo, como pressuposto básico para merecer não ser exterminado pelo deus. Tais prazeres fariam parte de uma pseudo-

natureza ou de uma não-realidade que deveria ser restringida enquanto experiência. Assim, Noé representa a nova consciência humana no *Gênesis*.

No cristianismo, isso assume uma forma ainda mais definitiva, na medida em que o mito é colocado como exemplo de merecimento da vida eterna após a morte. Dessa forma, a arca passaria a simbolizar o espaço sacro de reclusão para a purificação e merecimento daquilo que seria a vida eterna após a morte. Seria como no mito do dilúvio sumério, só que com Gilgamesh se deixando levar pela proposta de Utnapishtim de abdicação, servindo de modelo, para que todos passassem a agir da mesma forma. Os templos, nessa medida, tentam reconstruir as condições de reclusão da arca de Noé e da arca da aliança de Moisés, para que o fiel possa praticar sua fé em busca da purificação, para merecer a vida que seria eterna.

5.2.3 – O fechamento do peristilo de templos clássicos

Muitos espaços greco-romanos foram transformados em templos cristãos. No entanto, uma questão é muito intrigante: os templos pagãos, que utilizavam tanto o espaço interno fechado como o externo, sofreram uma reforma, que consistiu em fechar com paredes todo peristilo e transformar o espaço externo do templo em um único todo interno. Com isso, o espaço externo é consumido pela cela, transformando o templo em uma alegoria de tabernáculo ou arca de purificação. A reflexão é condenada ao totalitarismo religioso interno, todo pensamento crítico passa a ser visto como sacrilégio. Seria a ruína do pensamento que pode pensar o pensamento, preservando-se apenas o discurso pronto e acabado da crença.

Enquanto junto das naves de proas recurvas os Dânaos
à tua volta se armavam, Pelida insaciável de pugnas,
numa eminência do plaine os de Tróia, também, se apercebem.
A Têmis Zeus ordenou do alto Olimpo que para a assembléia
os deuses beatos chamasse. Correndo por todas as partes,
aos deuses ela anuncia que a casa de Zeus procurassem.
Não faltou rio nenhum, se excetuarmos, apenas, o Oceano,
nem mesmo as ninfas graciosas, que moram nos bosques floridos,
pelas nascentes dos rios e prados virentes e ervosos.
Pós o palácio alcançarem de Zeus, que bulções acumula,
todos se sentam no pórtico liso que havia construído
o ínclito Hefeso, famoso ferreiro de braços robustos.
Reúnem-se os deuses, assim, no palácio de Zeus. Movimentam-se
o abalador ao chamado de Têmis; das ondas emerge,
em meio aos outros se senta e de Zeus o conselho interroga:
“Fulminador poderoso, por que esta assembléia reuniste?
Tens, porventura, algum plano a respeito de Teucros e dos
Aquivos, cuja contenda voraz está prestes a ser consumida?”
Zeus, que bulções acumula, lhe disse, em resposta, o seguinte:
“Adivinhaste, Posido, o motivo de eu ter-vos chamado.
Ainda que estejam fadados à morte, com todos me ocupo.

Nos altos cumes do Olimpo pretendo ficar, deleitando-me
com a visão dos combates. Vós todos, porém, para o meio

ide dos homens de Tróia e dos fortes Aquivos, conforme
vos aprouver, para auxílio levardes a quem vos for grato.

(*Ilíada* XX, vv. 1-25)

A ironia do trecho é que Zeus convoca uma assembléia com os outros deuses no pórtico de seu palácio, a fim de decretar uma ordem tirânica: que cada deus tome partido ou pelos troianos ou pelos gregos, enquanto ele assiste à batalha. A parte aberta de sua morada se torna palco para suas decisões. Zeus é um exemplo alegórico de amor ao poder. Dessa maneira, o espaço aberto à natureza simboliza seu desejo de controlar a natureza e não de refletir sobre ela. Essa estrutura de pensamento vem, pode-se dizer, da compreensão fatalista de mundo que o grego mais antigo teria tido.

Entretanto, na era clássica, os pórticos assumem importância relevante na construção dos prédios sacros, definindo a problematização da tragédia humana pelo antagonismo determinado pela razão e pelas forças inconscientes do próprio humano. Quer dizer, o homem clássico se encontrava ante a crença nos mitos e a reflexão racional. Os pré-socráticos, os clássicos, os trágicos, os comediantes, os sátiros são prova disso.

Em *Teage*, Sócrates é chamado por Demódoco, pai de Teage, para aconselhar o que fazer com o filho que está em busca da sabedoria. Seu dilema é aos cuidados de quem ele deveria entregar a educação de seu filho. Diante de toda dialética proposta por Platão a respeito das divindades gregas, ele ironicamente sugere uma discussão acerca da sabedoria e da educação de um jovem na parte externa do templo de Zeus, divindade que simboliza a tirania. Parece que os limites do peristilo serviram, além da adoração das divindades na cela ou nos pórticos, para a reflexão e para a convivência com a realidade externa ao discurso religioso tradicional. Tomar o pórtico do templo de Zeus como lugar adequado para uma discussão reflexiva a respeito da educação de um jovem teria sido sem dúvida mais uma das muitas ironias do Sócrates de Platão.

Nesse ínterim, é de altíssima relevância analisar algumas adaptações feitas no início do cristianismo, em plena decadência do império romano, ao espaço demarcado pelo peristilo. Alguns templos, sobretudo os de Atena, foram utilizados como lugares sacros para cultos cristãos. Mas por que os templos de Atena?

Atena era a deusa da guerra e da inteligência. Pode-se dizer, portanto, que a preferência em adaptar templos de tal deusa, para o culto cristão, não foi aleatória. Cristo viria

como promessa de salvação, como aquele que derrotaria o inimigo: “Não vim trazer paz, mas espada” (*Mateus* 10:34), libertando o homem do mundo pecaminoso, demonstrando sua batalha contra tudo que é mundano. E, sendo luz, segundo sugere o mito, ele conduziria o homem, segundo acredita o fiel, ao esclarecimento de sua alma, fazendo-o buscar a verdade e a vida. Assim, a inteligência, associada à revelação, garantiria a salvação da alma de quem buscar sua purificação.

A escolha dos templos de Atena para cultos cristãos – ou mesmo para outros cultos de culturas não menos totalitárias como o Islamismo – revelam nada menos que a simbologia do poder e da inteligência superiores; tudo com a mais profunda delicadeza. Entretanto, uma nítida diferença há entre o templo original e a adaptação feita para a nova finalidade. No primeiro caso, o templo apresenta, em sua estrutura de superfície, a cela e o peristilo bastante definidos e divididos. No segundo, o peristilo é fechado e com a cela se torna uma só nave. Tal modificação torna o peristilo o muro da própria cela, e a cela um compartimento único do templo renovado.



(Igreja S. Maria dei Greci – Agrigento, Itália)

A Igreja de Santa Maria dos gregos teve sua base na fundação do templo de Atena, construído mais ou menos em 480 a.C.. Sua posição no monte da colina de *Girgenti*, já de início, pressupõe a significação de elevação. O templo original tinha, aproximadamente, uma largura de 15 metros e profundidade de 34 metros, embora somente uma parte dessa dimensão tenha sido utilizada para os fins cristãos em seus primeiros séculos de domínio. O templo, que também foi catedral greco-ortodoxa no período bizantino, tornou-se catedral católica no século XII. Nas paredes, foram conservados alguns afrescos do século IV, que têm como

tema, uma Madona com uma criança em seu trono, em que se acredita serem afrescos de um dos primeiros cristianismos.



(Igreja S. Maria dei Greci – Agrigento, Itália)

A referência à Madona, na segunda imagem, de cima para baixo, e ao lado esquerdo da fotografia, é “Madonna del Latte con un esplicito riferimento alla Chiesa raffigurata in Maria, additata dal figlio come fonte di grazia dalla quale tutti possono ricevere il latte della salvezza.” (Disponível em: <<http://www.cameraconvista.net/italia/maria.htm>>. Acesso em: 10-03-2009). As cenas em que Maria aparece como temática central no início da Era Cristã, no entanto, vão aos poucos perdendo sua importância para dar vazão a imagens que envolvem o sofrimento e a morte de Jesus e o sofrimento e a aceitação de Maria, mãe de Jesus.

Significa dizer que, com o totalitarismo do espaço, pelo fechamento cada vez mais acirrado de seus limites, o discurso se torna também mais totalitarista e absolutista. Assim, a imagem da salvação pela vida, imagem refletida pelo leite, simbolizada pela amamentação, é substituída pelo sangue, pela morte de Cristo. A salvação, que, inicialmente, teria servido como princípio de uma vida mais próspera, como teria enxergado os primeiros cristãos convertidos, livre das opressões das altas classes econômicas, cujo leite funcionaria como símbolo de nutrição e de crescimento do iniciado, tornou-se símbolo de uma vida ainda mais opressora, na medida em que o absolutismo do discurso determinaria que a salvação viria depois da morte, com o pressuposto de abdicação das coisas do mundo.

Outro exemplo de fechamento cristão de espaço sagrado é a atual Catedral de Siracusa. Nela, as marcas do fechamento são ainda mais evidentes. As pilastras são até hoje bastante conservadas, afinal se tentou aproveitar ao máximo da estrutura original. A Catedral,

que também foi fundada nas bases de um templo de Atena, evidencia como o fechamento do peristilo foi traço marcante para o absolutismo cristão.



(Catedral de Siracusa – Siracusa, Itália)

Executada no século V a.C, o templo dedicado a Atena foi construído na parte mais elevada da ilha de Ortigia. Sua estrutura dórica foi adaptada à natividade de Maria no século VII d.C.. Esse templo também passou por várias adaptações; dentre elas, bizantina e Católica Apostólica Romana. Mais uma vez, o que se vê é a dedicada contemplação da mãe do menino Jesus se transformar em um espaço totalitarista e absolutista de dogmatização para a morte.

A assimilação do peristilo pela cela causaria ao espaço a garantia de uma realidade altamente controlável. Esse controle se torna, e essa é a intenção, uma limitação das possibilidades de reflexão e de criticidade. O absolutismo vai se instaurando como fundamento religioso, fazendo-se parecer amor e compreensão. A religião passa a depender do mistério. Quanto maior o mistério, mais forte a alienação do seguidor. Quanto menor o nível de reflexão, maior seria o nível da fé do fiel, pois este não precisaria entender para crer.

O amor se torna a arma mais forte, na medida mesma de sua patologia, na medida mesma de sua tentativa política de manter o sistema dominante de poder. É pelo amor que se mata. Nesse sentido, o amor cristão foi usado mais perigosamente que a barbárie greco-romana condenado pelo cristianismo institucional. A imagem que se criou do amor de Cristo é tão mais perigosa que seus próprios inimigos perseguidores. Estes declaravam sua ira; coisa que o cristianismo aprendeu a ocultar tão bem com os judeus, que mata pelo amor e pela compaixão, com a promessa de salvar a alma condenada à brutalidade da vida presente.

No entanto, toda essa questão não é meramente aleatória no espaço visto como sagrado. Os traços arquitetônicos surgem para confirmar e dar realidade ao absolutismo político de Roma. Tanto mais absolutista que a Grécia, o império romano foi responsável por

um dos grandes avanços territoriais já vistos na história da humanidade. O imperialismo reinante, ao contrário do que se quis pregar, não era libertário como quis fazer parecer seu consenso de justiça ou de cidadania.



(Catedral de Siracusa – Sicília, Itália)

A imagem humana passa a habitar o mundo celestial nas manifestações estéticas. As asas não garantiriam a sublimação gravitacional da matéria como em associações estéticas mais antigas, elas determinariam a noção de pureza daquele que se abdica dos prazeres do mundo, para o merecimento e elevação da alma para o plano ideal, o céu.

A desculpa de liberdade de culto religioso teria servido para aumentar o tamanho do império, logo o poder e a riqueza dele. O aumento maximizado dos territórios conquistados gerava, ao império, mais escravos. Todavia, com os novos ideais de liberdade e igualdade, diante de *Yahweh*, que o discurso cristão pregava, caberia à Roma antiga se adaptar a um novo sistema que crescia a cada dia de modo descontrolado, adaptando também seu discurso de servidão. A alta cúpula teria passado a aceitar o discurso como oficial. O escravo do senhor se tornava servo de deus, a barbárie pelo amor estaria justificada. Dessa maneira, o absolutismo se tornava mais poderoso porque estava fantasiado de amor e compaixão.

5.2.4 – A realidade no interior dos templos cristãos

Adorno e Horkheimer (2006) chamam atenção para dois tipos bastante relevantes de mito: o mimético e o substitutivo. O primeiro é fundado pelo encantamento imitativo, ou seja, quando, por exemplo, um xamã se mimetiza de forças da natureza, a fim de amenizá-las ou

dominá-las. O segundo, por sua vez, é quando o mito passa a ter fundamentação discursiva; quer dizer, na medida em que o homem vai se tornando mais racional, ele explica mais discursivamente o cosmos, com isso a realidade passa a ser cada vez mais representativa, ou melhor, ela é substituída por similares, que são capazes de significar o original pela força discursiva da fé. Por exemplo, quando a filha que deve ser sacrificada é substituída por uma escrava, a realidade natural é substituída por uma realidade representativa.

A passagem gradativa do mito mimético ao mito substitutivo seria a tentativa estética de estabelecer certo equilíbrio na realidade humana, uma vez que esta realidade poderia ser, em parte, manipulável. A luz, por exemplo, foi diversas vezes adorada por muitas culturas antigas sob a imagem do sol. Em muitas delas, a substituição da luz do sol por uma simbologia foi patente. Nesse procedimento, em vez da adoração da luz do sol, a humanidade passaria a adorar a simbologia dessa luz, até chegar ao estado de discurso. No antigo Egito, o deus Rá teria sido um misto de mímese e substituição, já que o deus era associado diretamente ao sol, mas representado simbolicamente por manifestações e conceitos estéticos.

Na Grécia antiga, Apolo surge como substituição do exemplar natural. Embora seja também uma divindade solar, ele cumpre um papel bem mais discursivo que propriamente mimético. É compreensível que os gregos tivessem desmistificado o sol enquanto divindade. Afinal, as observações da época teriam dado recursos para interpretar o sol como um elemento da natureza. Com isso, a divindade não seria mais o elemento natural, mas a força e a característica de tal elemento. Assim, a luz do sol teria passado a ser associada à luz da razão, tanto que, nos mitos gregos antigos, pode-se perceber que Apolo e sua carruagem seriam responsáveis pela sustentação do sol, ou seja, a sustentação do espírito racional dos homens.

Segundo se percebe no encantamento judaico do cosmos, não seria necessário uma explicação individualizada dos elementos da natureza, visto que *Yahweh* seria onipotente e onipresente. A luz do sol, nesse sentido, seria o que é, pela graça desse deus. Com a compreensão física do sol, esta divindade passaria a assumir o posto solar, no sentido de ser a luz do cosmos. Ao criar o mundo, segundo o mito, todas as coisas seriam sustentadas por essa força divina.

No cristianismo, houve um reposicionamento demasiado simbólico dessa luz, na medida em que Cristo surgiria como um deus carnalizado. Esse discurso, que traz o poder metafísico da luz suprema para o horizonte terrestre, sustenta-se na força de seu simbolismo,

já que o homem estaria preparado para não mais crer em encantamentos de elementos da natureza. É como se a luz do mundo assumisse seu esplendor metafísico exatamente por surgir como alegoria no mundo físico. Cada um, nesse sentido, deveria buscar a luz em Cristo, que é apresentado como única possibilidade diante da vida.

Dessa forma, o espaço sacro dedicado ao culto dessa divindade seria o reforço, por excelência, da crença nessa luz. No entanto, enquanto no mito ela surge como luz originária, nos rituais desenvolvidos no interior dos templos ela surge substituída pela hóstia. Isso significa que a crença nessa luz se sustentaria pelo discurso desenvolvido pelas manifestações estéticas de representação. A realidade, mantida em local fechado, seria mais estável e estática, já que não trataria de controlar a natureza e a realidade social; ela seria o caminho verdadeiro para não se deixar levar pelas intempéries da natureza e da realidade social, que seriam, na estrutura profunda do mito, não-realidade. Com isso, a realidade interna cultuada dentro do templo se tornaria imutável e independente da realidade externa a ele.

Embora, com o capitalismo, o cristianismo atual tenha sido adaptado à busca pelas coisas do mundo externo como um bom carro ou uma boa casa, o cerne do cristianismo pregaria a vida em abdição a essas coisas desse mundo em prol da busca pela purificação interior do que seria a alma. Isso provocaria, na mente do fiel, uma sensação muito forte de equilíbrio, uma vez que esse equilíbrio se daria, em tese, mais em âmbito interior e menos em âmbito exterior. Ou seja, é como se essa crença, pelo menos em seu cerne mítico, viesse para àqueles que não tem muito, considerando os aspectos materiais econômicos do mundo externo à religiosidade. Assim, o fiel teria aprendido a se voltar para a realidade mítica e não para aquilo que seria considerado a não-realidade do mundo. Por isso, Jesus teria vindo para os pobres e humilhados, afinal, para quem nada tem, a promessa de uma vida melhor em outro mundo depois da morte é tentadora.

Nesse sentido, o fechamento do espaço sacro propiciou a garantia da imutabilidade da realidade assumida no interior do templo. Com o isolamento desse espaço, teria sido criada uma condição de independência entre tal realidade e o mundo externo ao templo. As manifestações estéticas passariam a confirmar, na mente do fiel, a manutenção do equilíbrio almejado pela humanidade. Assim, não só o discurso se fecharia segundo os interesses do sistema de dominação, como também o espaço sacro teria se fechado, mantendo-se cada vez mais isolado do mundo externo.

Com a tendência de o espaço sacro se fechar em seu próprio eixo, distanciando-se da realidade externa, esse espaço se tornaria cada vez mais manipulador, pois, nele, nada poderia sair do controle. A natureza como cenário ritual foi definitivamente substituída pelo espaço sacro artificial fechado, e por seus adereços simbólicos substitutivos. A problemática é que, tendo como única possibilidade verdadeira essa realidade interior ao templo, o fiel passaria a imitar o padrão de vida publicado pelas instituições. Isso significa que o Cristo, como teria sido (re)montado nos concílios, seria um modelo de aceitação do sofrimento e da dor, como causa necessária para alcançar o que seria o mundo cristão das ideias, o céu.



(Santuário Madonna della Provvidenza – Cussanio-Fossano, Itália)

A imagem acima, bastante comum nas igrejas Católicas, evidencia – desde a posição em que a hóstia é suspensa até seu formato arredondado – que a leitura de Cristo como símbolo da evolução da adoração à luz solar é uma hipótese que não deve ser descartada, hipótese apresentada pelo norte-americano Peter Joseph, em um documentário *on-line* chamado *Zeitgeist - The Greatest Story Ever Told*²⁷, embora, obcecado pelas semelhanças entre os mitos, não perceba as diferenças que determinam estruturas psíquicas de comportamento, visando à persuasão do espectador e não ao esclarecimento. O sol, substituído por um exemplar simbólico, a hóstia, é trancado, adorado, sacrificado e guardado em um local fechado, em que se pode manter seguro o equilíbrio da realidade.

A hóstia que recebe uma inscrição peculiar “JHS” apresenta como único caminho para a luz metafísica o Cristo. *Iesus* (Jesus) *Hominum Salvator* significa “Jesus salvador dos homens”, e, nesse viés, a proposta de uma vida melhor depois da morte viria pela imagem de

²⁷ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=CTQv9j3tWnU>> (Parte I). Acesso em: 07 de abril de 2010; desse endereço se pode acessar as outras duas partes do documentário.

doação da vida presente àquele que teria tirado a humanidade do risco de extinção pela ira de *Yahweh* como outrora teria pensado no dilúvio.

Rá, para os antigos egípcios, tinha a difícil tarefa de manter o equilíbrio da terra, sobretudo no que diz respeito à colheita, que tanto dependia da força dos raios solares. Apolo, para os gregos antigos, tinha a tarefa de sustentar o sol em seu eixo, para que os raios solares não faltassem, além de representar a força racional para o fiel. Nessas crenças, esses deuses foram colocados à prova, ou seja, deles se exigia benesses materiais, mundanas, apesar de, em alguns momentos, determinadas significações dependerem mais da ação subjetiva da crença que da força natural do deus, como fica nítido com a concepção de razão em Apolo. Quer dizer, dependendo da ação mundana desejada pelo fiel, seria normal o rancor de um fiel com um determinado deus, já que o acontecimento não estaria condicionado à força desse deus.

Contudo, no cristianismo, a força de Cristo estaria ligada, embora isso tenha sofrido mudanças no cristianismo capitalista, no aperfeiçoamento da interioridade de cada um, dependendo mais de si mesmo que necessariamente da força divina. Ou melhor, para que houvesse a cura, a força subjetiva de quem a deseja deveria ser infalível; para que houvesse o perdão, a subjetividade do requerente deveria ser honesta e sincera; para que houvesse a purificação, aquele que a busca deveria ser bom de coração; dentre tantos outros exemplos. Significa dizer que o cristianismo se tornou a religião da subjetividade no Ocidente. A promessa de Cristo, nesse sentido, não seria dinheiro, poder político, emprego como o cristianismo dos dias atuais adaptaram ao capitalismo financeiro.

Ao contrário, Cristo, tanto segundo o mito, como segundo a manipulação do mito no período em que o cristianismo dominou, teria vindo para mulheres, crianças, pobres e fracos, bons de coração, com a promessa do reino dos céus. Nesse viés, desejar que a chuva pare, ou que o sol dê a graça de seus ares seria inútil, porque esse deus não seria uma divindade objetiva, mas subjetiva. Pedir a ele riqueza não seria possível porque seu intento seria tornar as pessoas melhores do ponto de vista interior e não exterior. Fato que retoma nitidamente uma postura ética e moral já conhecidas em textos do antigo Egito e da Grécia clássica.

Assim, embora seja próprio do sentimento humano pedir ajuda a forças consideradas superiores, para suprir suas inquietações externas como falta d'água, frio excessivo, dificuldade econômica, entre outras, o deus se sustenta pelo discurso subjetivo do melhoramento da humanidade para o merecimento do mundo ideal. O medo de viver com dificuldade material deveria ser superado, pelo fiel cristão, pelo medo de viver a vida eterna

em eterno sofrimento. Portanto, o discurso se preserva com a concepção de que seria melhor viver o sofrimento agora e aceitar as condições adversas, nessa vida passageira, que os vivenciar na vida eterna.

Essa tônica, por sua vez, é mantida e garantida, na mente do fiel, sob a óptica da realidade interna ao templo. A luz do mundo, Cristo, teria vindo para se sacrificar pela humanidade, para que esta se purificasse, a fim de receber o privilégio de ir para o céu. Observa-se que até a imagem criada pelo ostensório, local onde se guarda a hóstia, ou o “Santíssimo Sacramento” como prefere chamar a igreja, é uma simbolização dos raios solares.



(Ostensórios – Museu do Vaticano)

Assim, a luz natural do sol perderia seu posto ante a luz simbolizada por Cristo. E, para que esta seja essencial, basta que a subjetividade do fiel a eleja como essência. A luz do sol seria importante para o corpo, na mesma medida em que a luz de Cristo seria importante para a alma. Torna-se notório como o equilíbrio da realidade interna passa a ser utilizado contra a realidade externa. O discurso passa a servir, tecnicamente, para a dominação e manipulação dos fieis, embora o cristão praticante ou enrustido não enxergue dessa maneira.

De tal maneira, a manifestação religiosa que atesta a veracidade da realidade interior é utilizada de modo totalitarista, na medida em que é alienada em sua superfície estética, impedindo a estética profunda de apresentar possibilidades maiores diante da vida presente, mantendo, desse modo, apenas uma via linear de interpretação: aquela em que se atribui a realidade interior a uma revelação, e que, segundo ela, a doação da vida presente para a possível vida eterna perfeita seria fundamento básico. O sentimento que se cerca da natureza, nesse processo, seria excluída da vida presente. A única natureza presente seria aquela esteticizada no interior do templo, fingindo ser não uma interpretação do espírito, mas a realidade verdadeira propriamente dita.

No cerne da evolução arquitetônica do espaço cristão, estão as catedrais góticas. Nesses espaços, a força do obscurantismo físico é notória. Diante da escuridão do templo, o fiel se sente em um mundo de trevas, em que a única salvação seria a luz de deus. A vida presente se tornaria a alegoria do caos, enquanto a vida religiosa se tornaria a alegoria da purificação. O que valeria seria a compreensão de que a luz estaria no interior de cada um e não do lado de fora. Mas esta luz interior só seria mantida com a luz originária que, segundo a crença, seria o próprio deus trino, sob o reinado de Cristo.

O lugar de culto se tornaria a garantia de que a luz do sol – não aquela do lado de fora, mas o que aqueceria a alma – simbolizada pela hóstia, que, por sua vez, seria o corpo transubstanciado do próprio Cristo, representaria o caminho da salvação da alma. Essa característica de obscuridade surge vigorosa nas catedrais da Idade Média. O fechamento parece reforçar a rejeição das realidades fora de seu discurso totalitarista, na medida em que se utiliza dos traços arquitetônicos para brincar com o jogo de claro e escuro, buscando simbolizar o escuro como trevas malignas e o claro como o caminho da salvação. O espaço externo e o interno entram em certo contraste, para estabelecer uma série de significados profundos, na mente do receptor, da imagem como se pode observar na catedral gótico-tardia de Milão.



(Catedral de Milão – Itália)

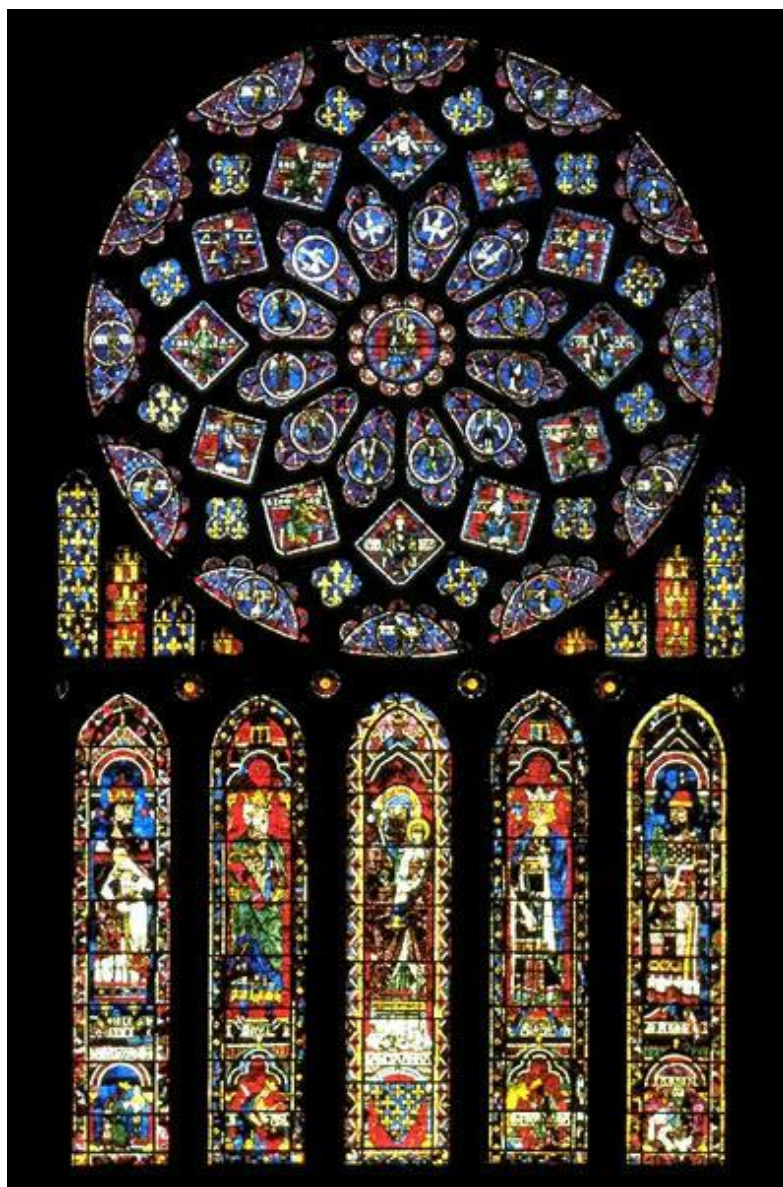


(Catedral de Milão– Itália)

Tal contraste entre exterior e interior provoca uma sensação não menos espantosa que a de um parto às avessas. Quer dizer, do claro para o escuro, do barulho para o silêncio, do deslumbrante para o conforto, é como ser devolvido ao útero materno. Talvez essa seja a sensação mais próxima que catedrais como essa passem. No exterior, a arquitetura parece compactuar com a paisagem, mas, no claustro interior, a realidade passa a ser aquela em que a

única luz possível seria aquela produzida pela divindade, que segundo o mito, ressoaria com a luz interior em cada ser. Esta é apresentada pelo discurso de onipresença do deus trino.

A imagem da hóstia, nessa perspectiva, seria a confirmação estética, na mente do fiel, que manteria acesa a luz da onipresença do deus-filho, que teria se sacrificado para a salvação da humanidade. Essa postura sugere que a humanidade deveria seguir os mesmos passos de reclusão e sofrimento do cordeiro sacrificado, o deus-filho, para alcançar seu lugar ao lado do deus-pai. A morte se torna um tipo de fixação. O corpo é exaltado às avessas, ou melhor, enquanto ele tem vida, ele é encaminhado ao sofrimento, no sentido de buscar a abdicação de seus possíveis e múltiplos prazeres; e, quando conhece a morte, ele se torna um ícone de veneração e passa a ser cultuado. A hóstia é representação perfeita desse processo psíquico.



(Catedral de Chartres - França)

A rosácea da catedral de Chartres cumpriria, de certa forma, a combinação da imagem solar com a possibilidade de penetração da luz natural no ambiente obscuro da catedral, dando a sensação psíquica de possibilidade de ascensão da alma, ante uma não-realidade avassaladora, como a própria obscuridade do espaço busca demonstrar. Essa luz surge, pelos vitrais, transformada em uma narrativa que tem a função de confirmar o mito básico de Cristo, normalmente envolvendo imagens de Maria com o menino Jesus e os doze apóstolos. A mandala, que é uma expressão do *self*, para Jung (2006, p. 44), é representada na rosácea de Chartres a partir da concepção do contraste entre a vida presente e a promessa de vida eterna proposta pelo mito fundamental.

A busca pelo si-mesmo, nessa expressão cristã, é constituída pela centralidade de Maria com o menino Jesus, que representam a vida luminosa, em abdicação das coisas mundanas, obscuras. Nesse sentido, encontrar-se longe do antagonismo da vida seria viver segundo o símbolo central da rosácea. O centro da rosácea de Chartres é circundado sempre por doze vitrais. O número doze é expressado pelo número dos apóstolos, que teriam se dedicado a seguir Jesus. De tal maneira, seguir os passos de Jesus, para a centralidade do *self*, significaria se doar a uma vida em sacrifício.

5.2.5 – A morte como fixação patológica

A fixação pelos cadáveres chega a níveis tão bizarros que é comum encontrá-los preservados, como as múmias egípcias, só que com técnicas aperfeiçoadas de mumificação, mais comuns em igrejas europeias. Alguns embalsamamentos são tão perfeitos que levam a pensar, à primeira vista, que o cadáver é de cera ou de um material representativo e simbólico.



(Arcebispo de Milão Alfredo Ildefonso Schuster – Catedral de Milão - Itália)



(Bispo Innocentio, Ioannes XXIII – Igreja de São Pedro, Vaticano)

O cadáver preservado simboliza, para a igreja, uma força, pois seria ele abençoado por Cristo, na medida da reta conduta do morto em vida. Os corpos de Ioannes XXIII e Alfredo Ildefonso Schuster seriam exemplos de que a compaixão de Cristo teria preservado os cadáveres desses iniciados pela vida pudica que teriam levado. Significa dizer que eles teriam tido uma vida como a que Paulo prega na Bíblia; uma vida dedicada ao amor da alma e não às paixões do corpo. Isso serve como uma campanha publicitária para a igreja apresentar seus pretensos santos. Com isso, pretendeu-se dar exemplos de como seria uma vida pura. Nesse sentido, mesmo não sendo exemplos de vida pudica, os cadáveres preservados seriam uma forma concreta para confirmar o modelo discursivo de vida pura.

A preservação desses cadáveres funciona como um tipo de recalque. Enquanto vivo, o corpo é como um carma para o que seria a alma; depois de morto, ele se torna símbolo de distanciamento da morte, como prova de bondade divina àquele que teria se dedicado ao caminho de Cristo. Nesse sentido, ele passa a ser cultuado.

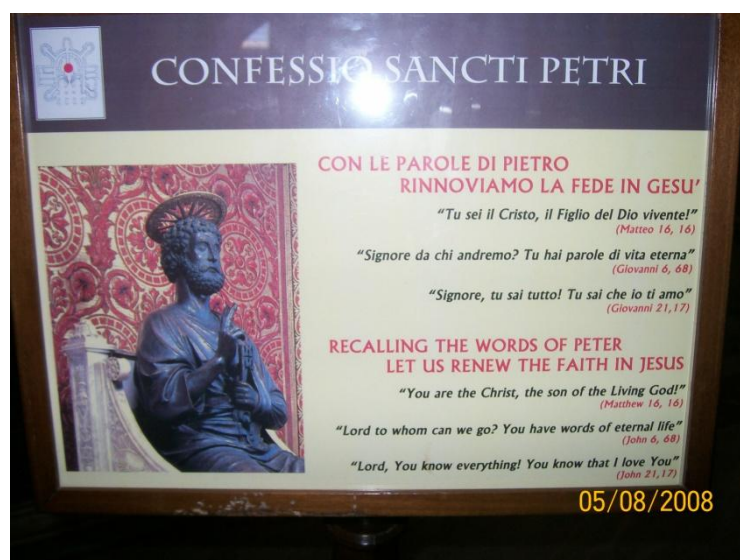
Mesmo quando não preservados, a igreja vende a imagem de seus defuntos, quando estes representam algum tipo de santidade discursiva. Nem é preciso que o cadáver esteja exposto, é necessário apenas que a igreja diga que ele está ali. É assim com o caso do pseudo-patriarca do cristianismo, Pedro. Na catedral do Vaticano, onde no centro da igreja estaria o então cadáver do apóstolo, estaria perpetrada a centralidade do cristianismo em nível simbólico.



(Tumba do apóstolo Pedro – Igreja de São Pedro, Vaticano)

A contradição inerente a esse fato está no próprio cerne do cristianismo como se conheceu depois do imperador romano Constantino, afinal, depois dos primeiros concílios, a igreja se fixou em princípios expostos pelo discípulo Paulo. A retórica, entretanto, tenta sobrepor ao paulinismo dentro da igreja a escolha de Cristo de seu apóstolo Pedro como fundador da igreja, segundo sugerem os textos canonizados. Para tapar esse abismo, diz-se que o cadáver de Pedro estaria no centro da catedral do Vaticano.

A plaqueta de informação que fica ao lado do que é indicado como sendo a tumba do apóstolo Pedro talvez dê a resposta necessária para a problemática da fixação cristã com a morte e com o corpo. As passagens escolhidas não são aleatórias, elas evidenciam as etapas primordiais e essenciais, na visão do alto clero, para se demonstrar o caminho adequado daquilo que seria a existência da vida eterna.



(Igreja de São Pedro – Vaticano)

A passagem de *Mateus* 16:16 “Tu es o Cristo, o Filho do Deus vivo” deixa clara a intenção do Vaticano em demonstrar que Cristo seria o caminho para a vida eterna, ao lado do deus-pai. Nesse sentido, apesar de a igreja, em períodos medievais, ter vendido ossos como se fossem de Cristo e de prováveis santos, a imagem do Cristo bíblico é antagônica a essa prática. Nos textos canônicos, Cristo teria sido ressuscitado tanto em espírito quanto em carne. Assim, seu corpo, diferentemente do resto dos mortais, não teria sofrido putrefação.

O corpo de Cristo teria sido elevado para o lado do deus-pai. Cristo seria, nesse sentido, o ideal faraônico de existência, em que a matéria seria preservada numa forma imaterial. Mas isso não seria possível para os pobres mortais hereditários do pecado adâmico. Portanto, a fixação patológica pelo cadáver, a mesma fixação que se encontra no antigo Egito, é também presente na igreja Cristã de Pedro, ou melhor, de Paulo. Os cadáveres, em uma técnica mais avançada de mumificação, passaram a simbolizar pelo menos duas coisas: 1- a efemeridade da parte sensorial do homem, 2- a demonstração divina de durabilidade corpórea daquele que teria levado uma vida pudica diante dos vícios da carne.

O santo sudário, que se diz estar sob os cuidados da catedral de Turim, seria mais um lembrete da igreja cristã romana fundamental da passagem de Cristo pela terra. O amor a Cristo se sustentaria pela semelhança com o humano em Cristo, visando-se, assim, a possibilidade de ascensão do adorador. Segundo os evangelhos canonizados, Cristo teria vivido sob a forma humana, sendo ele um deus, e teria sofrido, sido morto e ressuscitado no terceiro dia. A retórica desses evangelhos apresenta uma ótima saída para a incredulidade daquele que não vê nem viu o Cristo em carne e osso.



(Fotografias do Santo Sudário – Catedral de Turim, Itália)

Tomé é um personagem fundamental nesse mito. Ele aparentemente representa a descrença, para negar a objeção do descrente, reafirmando, assim, a crença em Cristo. Sem ele, nada teria sido comprovado. Isso é o que querem fazer parecer os evangelhos canonizados. É graças a esse personagem que o cristianismo pode ostentar a glória daquele que acredita sem ter visto o deus pessoalmente. Assim, a mente do fiel balançado em sua crença condena a si mesma por duvidar da história como tal. Na dúvida, no entanto, preferiu-se apresentar o que seria pano suado por Jesus em sua morte. Assim, a igreja comprovaria aos seguidores incrédulos, como Tomé, o que quer apresentar como real existência carnal do deus-homem. O que chama mais uma vez a atenção é a fixação pela morte e por cadáveres, na medida em que a tragédia de Cristo, enquanto ser humano, não se tornou o cerne dessa religiosidade. O que ficou como princípio basilar foi o sofrimento e a morte daquele que seria o deus-homem.

Tudo isso, entretanto, precisa ser isolado da realidade externa. Nessa perspectiva, a praça da igreja de São Pedro, Vaticano, é uma representação do acolhimento do penetrante à realidade interna e seu isolamento da realidade externa. A bela magnitude que reflete a estrutura deixa pasmo o penetrante, que passa a desejar conhecer tal realidade tão diferente do caos vivido por ele. Ela acaba sendo, de tal maneira, o isolamento do caos social, vista como a possibilidade de uma vida melhor e mais equilibrada.



(Praça de São Pedro – Vaticano)

O movimento de pinça da praça de São Pedro – estrutura que parece abraçar aquele que a vivencia – representa a nítida separação entre fiel e realidade social externa; outro movimento de separação importante seria entre o fiel e o clero, tornando este superior em

consideração àquele, na medida em que suas aparições são na parte superior do complexo do edifício²⁸. A comunidade participante desse espaço estaria sendo tragada para o que se pretende ser o verdadeiro cosmos. Essa estrutura condenaria a realidade externa a uma espécie de não-realidade, de uma falsificação da vida presente, a uma espécie de caos; enquanto se declara realidade revelada, com um projeto aparente: purificar o participante fiel, pelo seu isolamento da vida presente, para o merecimento da vida pós-morte.

Diferentemente do espaço sacro clássico, que tinha não apenas o templo como realidade cosmogônica, mas toda a elevada cidade alta, o espaço sacro cristão se resume ao templo e, nesse caso raro, à sua entrada. O resto da cidade se tornaria não-realidade. A cidade, que por si, representaria uma espécie de sacralidade, passaria a representar, nesse processo, o profano. É como se a imagem da abertura do peristilo, no período clássico, não gerasse separação entre rito e realidade externa. Fato que, com seu fechamento, a cidade é isolada do templo. Essa imagem passa a ser adaptada às necessidades da nova religião. No Vaticano, o movimento de pinça da praça substitui a imagem fronteira do fechamento do peristilo, e a igreja de São Pedro se tornaria a própria representação do céu na terra. Projeto que justificaria a centralidade da igreja Católica no Vaticano.

²⁸ Análise feita pelo professor Flávio Kothe em orientação a este trabalho.

CONCLUSÃO

Muitas vezes, com o intuito de provocar a reflexão acerca dos temas envolvidos, procuraram-se tendências dialéticas nos mitos, que, nem sempre, puderam alcançar uma síntese confortante. Buscou-se confrontar alguns mitos básicos que constituem pensamentos ocidentais, a fim de se observar convergências, desmistificando a concepção de mito como revelação divina, e divergências, percebendo-se as distintas posturas filosóficas diante da vida, que surgem a partir das adaptações das estruturas de superfícies, embora as estruturas profundas sejam mantidas.

Nesse percurso, apesar de, em alguns momentos, esculturas e pinturas terem sido utilizadas como que para provocar reflexão acerca de determinadas concepções míticas, dois tipos de manifestação estética foram privilegiados: a literatura, enquanto texto mítico sacralizado; e a arquitetura, enquanto espaço sacralizado para a manutenção dos mitos. Assim, ao se estudar mitos mais antigos, procurou-se perceber que suas bases, de alguma forma, estariam preservadas em imagens estruturais de mitos mais recentes. Nos casos em que essa preservação foi confirmada, buscou-se identificar os níveis também de divergência, para se perceber a postura filosófica diante da vida presente em cada mito comparado.

Observar os traços e as estruturas que representam, esteticamente, a *katábasis* e a *anábasis*, tanto na literatura sacra quanto nos espaços sacros, foi fundamental para se compreender a mente humana que busca sair da esfera terrestre, segundo sua crença, para outra esfera que lhe traria respostas e soluções para suas necessidades físicas e/ou psíquicas. Nesse sentido, torna-se possível compreender determinadas posturas diante da vida presente, com suas respectivas diferenças. Isso, por sua vez, torna possível identificar traços e estruturas que seriam reflexo de tais posturas nos espaços sacros.

A proposta deste trabalho foi pesquisar em que medida os mitos, enquanto mantenedores de estruturas psíquicas profundas, refletem posturas filosóficas a respeito da vida e concretizam seus traços em espaços sacros. O xamanismo foi fundamental, dessa forma, porque, com ele, foi possível compreender princípios básicos da *katábasis* e da *anábasis* até hoje muito comum às imagens míticas de várias religiosidades, para que, dele, se pudesse fazer um percurso em outras formas míticas mais conhecidas pelo Ocidente.

Viu-se que o êxtase xamânico funciona como um tipo de equilibrador da vida presente. A suposta viagem da alma, representada pelo xamã, simboliza a busca do

melhoramento da vida. A iniciação, representada pela descida ao mundo ífero, sustenta a imagem da aprendizagem com as forças demoníacas e espirituais, para que se possa combater os males que seriam causados por tais forças. O neófito, passando por um ritual fisicamente simbólico de flagelo e desmembramento, estaria aprendendo a lidar com forças não compreensíveis ao homem comum. Nesse sentido, o ritual xamânico de iniciação cumpriria com a concepção de superação do xamã em relação a tais forças. Sua ressurreição ritual indicaria o quanto ele seria especial. Seus poderes seriam fundamentais no equilíbrio da vida na tribo.

A *anábasis*, praticada pelo xamã, também cumpriria, embora indiretamente, com a concepção de poder. A subida, no entanto, não seria um ritual de ajuda direta à vida da tribo. Conduzindo a alma do cavalo sacrificado para o lado dos deuses celestiais, por exemplo, o xamã comprovaria sua força diante do cosmos. Para essa cultura, os deuses celestiais não interferem na vida prática da tribo, mas sua existência na mente daquele que neles acredita define formas e modelos de equilíbrio cósmico, como ponto de diferenciação com a vida terrestre. O fato de o xamã conseguir praticar tal êxtase, portanto, demonstraria seu conhecimento e experiência nas coisas incomuns e poderosas da existência divina.

O espaço de convivência não apresenta delimitações correlacionadas a tais movimentos. Essas viagens seriam praticadas em nível mimético. Sendo os deuses e os demônios associados a elementos da natureza, seus espaços sacros seriam também espaços mais naturalizados. A descida e a subida se dariam não por traços estéticos dos espaços, mas por traços estéticos do próprio ritual e da própria encenação do xamã.

Observa-se, de tal maneira, que o espaço comunitário é também utilizado para os rituais religiosos. Significa dizer que a postura diante da vida, de tribos que praticam essa crença, é de relativa agregação entre a vida social e a vida religiosa, e entre estas duas últimas e a natureza externa ao espaço comunitário, uma vez que o entendimento religioso é mimético em relação à natureza. Isso, de certa forma, representa o quanto a natureza, segundo o entendimento da tribo, é sacralizada. Para a mente tribal, nessa perspectiva, o homem seria parte integrante dela. Assim, buscar melhorar a vida presente seria neutralizar os problemas enfrentados pela tribo, ou por alguém da tribo.

Esses movimentos estão presentes em várias manifestações míticas distintas. No antigo Egito, por exemplo, eles surgem de modo explícito na figura de um dos deuses mais importantes da cultura: Osíris. Este representa a conquista da *anábasis* pela *katábasis*.

Considerado o deus da ressurreição, Osíris teria sido assassinado e esquartejado, segundo o mito básico, pelo irmão Set, e depois ressuscitado pelas irmãs Ísis e Neftis²⁹. No *Livro dos mortos*, ou melhor, *Livro para sair à luz do dia*, segundo sugere o título original, o deus mais recorrente é Osíris, exatamente por sua simbologia de ressurreição. É como se ele cumprisse com a imagem daquele que teria conseguido vencer a força desmembradora do subterrâneo onde se deposita o cadáver.

Fugindo da putrefação e do desmembramento corpóreo depois da morte, o egípcio, via de regra, acreditava nas palavras mágicas que seriam capazes de fazer o morto subir ao reino de Rá, saindo, assim, da escuridão para a luz. Osíris, como uma espécie de xamã egípcio, traria consigo a força da superação da morte, saindo da escuridão subterrânea para habitar ao lado de Rá, deus solar. Como no ritual iniciático de um xamã, Osíris teria tido seu corpo, depois do esquartejamento, reunido e ressuscitado. Essa imagem representa o poder diante dos males que afetam a mente humana, principalmente a morte.

A pirâmide, símbolo da junção da *katábasis* e da *anábasis*, representa a busca de uma vida presente mais estável e segura para o povo. Enquanto o faraó simboliza um tipo de divindade que superaria a morte, a pirâmide seria o espaço que lhe garantiria o sucesso desse processo. É nesse sentido que se acredita hoje que esse espaço tumular sacro tenha sido fruto de crenças trabalhadores e não de escravos açoitados. Na *katábasis* tumular da pirâmide, o faraó passaria da morte, ritualizada em compartimentos subterrâneos, para a vida eterna ao lado de Rá, cuja forma geométrica da parte externa da pirâmide seria um traço inegável de alegoria para a subida.

A crença dominante no antigo Egito, de tal maneira, assume, por meio de seus mitos, uma postura curiosa diante da vida presente: a problemática central está ligada à concepção de que a morte do faraó causaria o equilíbrio entre os mundos. Nesse sentido, a terra se tornaria estável à medida que o faraó transpassasse para o outro lado, garantindo, com sua passagem, a estabilidade da vida presente do povo. Osíris será muito importante para a popularização desse processo ritual, na medida em que as pessoas comuns passam também a praticá-lo, a fim de transpassar, depois da morte, para o outro lado.

Inicialmente, a morte do faraó serviria para manter a vida presente do povo em equilíbrio cósmico. Com a popularização do ritual, Osíris se torna um tipo de símbolo de ressurreição do injustiçado, do atraído para o mundo da luz, ao lado de Rá. Com isso, o

²⁹ Em algumas versões Neftis não aparece nesse processo.

ritual passa a funcionar não somente como manutenção da vida presente na terra, simbolizada com a concepção de morte e ressurreição do faraó, mas também como eternização do que seria a alma do defunto depois da morte, em nível mais popular. A *anábasis* representa, nesse viés, dois lados bem distintos: na camada mais alta, do faraó, a garantia do equilíbrio terrestre; em camadas um pouco mais baixas, a vontade de ser eterno e de viver com os deuses, desejando ser um deles.

Esta última postura é muito semelhante às bases do cristianismo institucional romano, base para diversas versões na atualidade. Nele, ou neles, o fiel deseja transcender a um mundo ideal, perfeito, onde toda sua dolorosa experiência terrestre não exista. Nesta versão de ressurreição, entretanto, há uma diferença crucial em relação à concepção de ressurreição egípcia: o fiel somente transpassaria ao outro mundo por merecimento. Esta postura moral, por sua vez, fez do cristianismo uma religiosidade que assumiria a vida presente como um constante ritual de abdicação das coisas do mundo. Deixar de fazer o que se gosta, como sacrifício, para merecer o pretenso reino de Deus, seria um princípio patente das bases do cristianismo romano, embora, com o advento do capitalismo financeiro, esse processo tenha sido adaptado às necessidades do mercado.

A suposta descida do deus-filho seria já a imagem do sofrimento na terra. A *katábasis*, ao contrário da cultura xamânica que a representa nas imagens de subterrâneo, passa a ser representada pela vida presente na terra. O sofrimento do xamã, representado pelo desmembramento corpóreo no mundo ífero, é migrado, no cristianismo, para os problemas da vida terrestre. A imagem que fundamenta essa migração é a do filho de *Yahweh* vivendo como homem em um mundo ífero a ele. A concepção de que a alma seria uma entidade metafísica, depositada no corpo, reforçaria a *katábasis* em nível comunitário. Assim, ao homem caberia buscar superar as intempéries do mundo, para gozar, depois da morte, de uma vida plena pela alma.

As bases míticas do antigo Egito teriam preservado a concepção de que a *katábasis* seria a experiência subterrânea avassaladora da morte, mas fundamental, na mente mitificada, como processo para uma vida melhor. Isso em ambas as versões egípcias: a faraônica e a popularizada. Superar a morte, nesse sentido, seria conseguir vencer a maior das intempéries cósmicas. A ressurreição seria símbolo de uma força humana contra seu extermínio. Assim, o enterro seria a imagem da *katábasis*, que se seguiria pela *anábasis* como ressurreição. Significa dizer que a vida presente, no antigo Egito, ainda não seria vista como sofrimento.

Tanto que, segundo sugerem os textos, a vida após a morte seria uma continuidade da vida presente na terra, mas sem a condição efêmera do corpo.

Ao contrário da cultura do antigo Egito, o cristianismo, mesmo sendo fruto também das bases mitológicas daquela, apresenta a vida na terra como a própria experiência de sofrimento. Com a migração da imagem de *katábasis* para a vida terrestre, o cristianismo assume uma postura altamente negativa diante da vida. O sofrimento estaria na própria vida terrestre e não necessariamente na morte. A vida presente seria já um tipo de experiência mortífera. Com isso, o que se tem é uma postura que ensina a abdicação da vida presente na terra em prol de uma vida perfeita depois da morte. Viver, nessa perspectiva, seria equivalente a se preparar para a morte, para que, dela, viesse a *anábasis* final.

O templo cristão, nesse sentido, como uma alegoria da barca judaica de Noé, funcionaria como processo de purificação para o merecimento da vida. Mas, enquanto no judaísmo, merecer a vida significa continuar a existência terrestre, no cristianismo, merecer a vida significa transpassar para outro mundo pretensamente perfeito ao lado de *Yahweh*. Tanto nas bases míticas do judaísmo quanto nas bases míticas do cristianismo a migração da *katábasis* é evidente. Quer dizer, em ambos os casos, a vida presente é vista de modo negativo, embora se perceba o intento de resantificação da terra nas bases judaicas; e de tentativa de resantificação do ser, para que se mereça habitar, depois da morte, um lugar santo nas bases cristãs.

A versão mítica do dilúvio sumério também surge como uma proposta de resantificação. No entanto, Gilgamesh não se deixa convencer pelo discurso de Utnapishtim, o equivalente ao Noé judaico, sobre a eternidade. Ao contrário, ele rejeita a eternidade do relator do dilúvio, para assumir uma postura humana de consciência de sua condição finita no cosmos, fato que ele, no mito básico, tenta amenizar com a concepção de eternização como possibilidade estética apenas. Tanto que manda gravar em um períbolo, enquanto símbolo arquitetônico, sua epopéia. Mais que isso, apensar de racionalizado, Gilgamesh assume uma postura diante da vida presente de profunda multiplicidade, representada nas experiências com as forças da natureza e com as forças instintivas do inconsciente e na racionalização e reorganização cósmica.

Para o povo sumério, assim como para o povo judeu, as normas de conduta ética e moral teriam sido dadas, ou reveladas, por deuses em altos de montanhas. O monólito cujo código de Hamurabi manteve-se preservado é mostra desse processo mental de se buscar, em

outras formas de existência, soluções para necessidades básicas da vida presente. Segundo se pode ler na imagem monolítica, deus teria dado a Hamurabi as leis para que os homens tornassem a vida mais correta. Subir, nessa perspectiva, simboliza ir à busca de um modelo que responda aos problemas da vida presente.

Depois da subida, entretanto, a descida é inevitável, afinal o ritual somente se encerra com a divulgação do suposto código de conduta revelado. O governante, como um ser especial, apossa-se do que seriam as leis divinas, para instaurá-las na terra. Com as leis em sua posse, este homem desce, em uma *katábasis*, para restaurar o equilíbrio terrestre, a partir das normas celestiais. Essa postura, muito semelhante à dos judeus, com Moisés, representa uma postura altamente negativa diante da vida presente. É como se as intempéries humanas não fossem vistas como parte integrante do homem.

Assim, o homem que, por ventura, render-se a tais intempéries deveria ser exterminado da face da terra, como teria feito algumas vezes *Yahweh* no *Antigo testamento*. Por isso, as leis seriam como uma restauração da vida terrestre. Embora essa postura seja negativa, observa-se um paralelo que entende como possível a ressacralização do cosmos. No entanto, em um nível completamente totalitarista, tais posturas acabariam por definir políticas de manobra para a adequação de comportamento mental. Não há, nesse sentido, a vivência do mundo interior, mas antes uma alienação dele. A religiosidade não é praticada, aqui, para integrar o homem às forças consideradas desconhecidas a ele, mas para rejeitá-las, como se fossem hóspedes passageiros da vida presente.

É nesse sentido que a imagem da barca de Noé ou da barca do sumério Utnapishtim seriam antes símbolos de espaços de (re)purificação. Para que o homem se purifique, todavia, ele deveria estar disposto a se abdicar da natureza externa ao espaço de redenção. Enquanto, para a cultura xamânica, ao homem cabe a busca do equilíbrio cósmico pela comunhão com o desconhecido, para depois buscar dominá-lo, nessas outras duas culturas, busca-se o equilíbrio pela excomunhão do desconhecido. Ou seja, na barca, somente aquele que se abdicar das coisas mundanas poderia ser salvo do aniquilamento. Essa imagem será, no cristianismo, adaptada para a concretização dos espaços sacros.

Embora a racionalização seja vista como um princípio de purificação, o que se tem em mitos como esse é a noção de que a vida presente precisa ser mantida e equilibrada. Assim, as imagens míticas funcionam mais como propaganda de manutenção da vida terrestre que como ensinamento de abdicção dessa vida. Essa noção de manutenção da vida foi comum também

a vários mitos gregos. Em Homero, isso é notório, na medida em que se observa o papel representativo de Ulisses. Como homem, ele se torna uma alegoria de Zeus, capaz de reorganizar o cosmos de acordo com estruturas antropomórficas, legando às forças da natureza e às forças instintivas desconhecidas um lugar menos privilegiado.

Ulisses simboliza a necessidade de racionalização para a manutenção da vida presente. A racionalidade, como um tipo de ditadura do conhecimento, possibilitaria ao homem prever seus prováveis infortúnios. Assim, o homem estaria apto a buscar controlar a natureza. Essa pretensão pode ser identificada como uma necessidade de tornar a vida presente mais amena e equilibrada. Toda epopéia de Ulisses é, aparentemente, encerrada com o retorno à sua pátria. A pátria, nessa perspectiva, seria o espaço racionalizado arquitetonicamente, cujas intempéries não habitariam.

Hesíodo, na *Teogonia*, deixa entrever tal racionalização cósmica a partir da imagem evolutiva representada pelos deuses. Dessa evolução surgiria também a raça humana. Essa visão de que o homem é fruto da evolução, embora sem a concepção científica que se tem hoje dessa palavra, de divindades primordiais demonstra uma postura que, assim como a cultura xamânica, assume-se como parte integrante de forças que o homem deseja controlar. Advindos do Caos, os deuses gregos da mitologia mais antiga seriam, embora representados por uma reorganização cósmica, originados do Caos. E, se dos deuses teriam surgido o homem, este também teria em sua origem o elemento caótico.

Essa postura demonstra como os gregos se viam diante do cosmos. Diferentemente da migração da *katábasis* encontrada no cristianismo e no judaísmo, o caótico estaria na profundidade subterrânea, o que equivale dizer que estaria na profundidade interior do ser humano. Afinal, o homem teria sua origem primordial em Caos. Essa naturalidade, diante da concepção do caos, representa a maneira natural de se entender as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente. Nesse sentido, a vida presente na terra não seria como uma passagem pelo sofrimento, levando o crente a abdicar das coisas do mundo. Ao contrário, a vida originada dos deuses primordiais significa antes a vida originada da própria natureza, e tudo que se mostra caótico ao entendimento também seria natural.

Diferentemente da concepção de origem humana para o judaísmo, admitida também pelo cristianismo, que determina o homem como produto de um ser não natural, determinando a vida presente como uma espécie de não-realidade a ser abdicada pelo homem, a vida presente, para a crença dominante da Grécia mais antiga, não é entendida como martírio e

sacrifício. Nesse viés, a racionalidade busca não a negação das forças irreconhecíveis, mas a reorganização delas, mesmo que tiranicamente.

Toda essa concepção de naturalidade do caótico no mito grego mais antigo foi fundamental para a formação do pensamento clássico da crença dominante na Grécia. Diante dessa postura, pensadores clássicos buscaram esclarecer os mitos recorrentes da tradição homérica e hesiódica. Este trabalho iniciado pelos pré-socráticos encontrou em Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes e Platão campo fértil para se desenvolver. Tais pensadores perceberam o poder da crença na mente de um fiel. Nessa medida, perceberam o poder, não do mito em si, mas da fé.

Desse modo, o esclarecimento buscava não a negação dos mitos, mas a compreensão de suas estruturas profundas. Platão chegou a desenvolver a teoria, hoje, chamada de psicossomática. Essa postura provocou um entendimento crítico acerca da existência humana. O fatalismo determinado pela vontade dos deuses, comum aos mitos anteriores, foi traduzido como atitude humana. Ou seja, a compreensão de que, no homem, estariam forças racionais e, ao mesmo tempo, forças desconhecidas pela consciência conduziria o pensamento ocidental a um novo rumo, até, entretanto, o domínio cristão.

Nesse processo, o homem passou a ser entendido como um ente regido por forças da natureza e forças instintivas do inconsciente, ante o desejo de dominar tais forças pela razão. Caberia ao homem, portanto, não buscar negar tais forças, mas experimentá-las como possíveis formas de conhecimento. Recorrer a essas forças significaria, no período clássico, recorrer a um tipo de conhecimento profundo da interioridade humana que a razão não conseguiria alcançar em estado de consciência.

As forças da racionalidade passaram a ser compreendidas como um tipo de *anábasis*, enquanto a *katábasis* passou a ser compreendida como um mergulho interior nas forças instintivas do inconsciente. Este último movimento passou a ser não mais associado ao sofrimento, mas à mecanismos que a razão em estado de consciência não teria capacidade de acessar. Para Platão, os ritos e os mitos seriam capazes de curar uma enfermidade, por exemplo, na medida em que ele faria trabalhar mecanismos que se encontrariam desligados durante o estágio de consciência. A imagem subterrânea, nesse viés, passa a ser compreendida como a interioridade humana. Portanto, nela, o homem seria capaz de encontrar os males e também os confortos necessários para o sofrimento da vida.

O templo grego do período clássico parece apresentar traços e estruturas que refletem bem esse processo de postura diante da vida. Duas características básicas representariam o movimento de *anábasis*, em que a razão buscaria o equilíbrio cósmico; duas outras representariam a *katábasis*, em que a busca pela experiência das forças instintivas do inconsciente traria à tona imagens inerentes da interioridade humana, evidenciando, no homem, forças desconhecidas pela consciência, desprezadas pela razão. Isso provocaria um sintoma natural de se buscar entender o homem segundo um antagonismo inevitável entre a busca pelo equilíbrio racional e as forças instintivas incontroláveis pela razão.

A simbologia de altitude elevada, assim como a simétrica proporção dos templos, são traços e estruturas que refletem o movimento de *anábasis*. Com essa sensação de subida, o fiel deseja se assemelhar aos deuses olímpicos. Ou seja, quer ser racional e dominante diante da natureza, sobretudo diante da fragilidade humana. Mas somado às outras duas características também básicas, o peristilo e a cela, que seriam reflexo do movimento de *katábais*, o homem assumiria, assim como os deuses projetados pelo espírito humano, seus desejos mais íntimos e inconscientes. Afinal, o peristilo fundamentaria a convivência, pela abertura, com as forças da natureza, fazendo o intempestivo ser visto como uma realidade a ser amenizada para a convivência com o humano, enquanto a cela seria como uma caverna, que, fechada, alegorizaria o inconsciente humano, fazendo-o reconhecer como próprio, forças incontroláveis e desconhecidas.

Essa postura não viu o homem como um ser extraterreno, como no cristianismo e no judaísmo. Assumir a obscuridade como um processo natural das forças inconscientes, e estas como parte integrante da natureza, talvez tenha dado a essa crença dominante a sensação de que a vida deve ser vivida sob suas várias multiplicidades e formas, sem, no entanto, perder o fio que conduziria o homem a um tipo de equilíbrio um pouco maior que a entrega total ao animalesco instintivo. Daí a tensão antagônica ser parte da essência humana, segundo a compreensão mítica desse período.

Assim, o homem não poderia agir nem como as bacantes de Eurípides, que, possuídas pela mais alta animalidade inconsciente, perdem toda a noção de equilíbrio diante da vida, nem como Zeus contra o Prometeu de Ésquilo, que pretende, com sua tirania, tornar a ditadura do conhecimento a única forma possível de existência. O homem seria condenado a ser um animal em busca de sua própria divindade.

O templo clássico parece associar esse processo a sua estrutura e traços, fazendo o fiel agir conforme a postura antagônica, sem se abdicar da vida em função de sensações desconhecidas e incontroláveis. O cristianismo assume, por sua vez, uma postura altamente diferente da grega clássica. Como o homem seria uma criação de um deus extraterreno, sua verdadeira realidade seria a realidade desse deus. Decaído, entretanto, o homem deveria passar por uma série de provas. Quanto maior o sacrifício diante da vida presente, maior seria o merecimento de retornar ao mundo perfeito, segundo sua crença.

A realidade seria vista como um tipo de não-realidade a ser abdicada pelo fiel, pois, nela, as forças incontroláveis causariam o mal. Para evitá-lo, entretanto, o fiel deveria se abdicar dos instintos e assumir a vida como uma decaída da alma. E, em meio a tanto sofrimento, recuperar sua condição ao lado do deus *Yahweh*, saindo das trevas à luz.

O templo cristão, em todo seu fechamento, se tornaria um caminho para tal luminosidade, para a pretensa *anábasis* final depois da morte. Alguns templos clássicos foram adaptados para rituais cristãos. A principal mudança foi o fechamento total do peristilo. Transformando a nave do edifício em uma única cela, o ritual estaria direcionado a um único caminho, desconstruindo o entendimento clássico a respeito do antagonismo humano. O cristianismo assumiria uma postura que determina o homem como um ser decaído em um vale de lágrimas, que, para subir, deverá cumprir com um constante ritual de abdicção das coisas da vida presente.

Essa forma de prazer masoquista, embora não se assuma como prazer, foi responsável não somente por uma postura profundamente negativa da vida, mas também por um pensamento que passava a incluir na vida social as castas mais baixas. O mito, em si, é profundamente significativo quanto à forma de conduzir a dor e o sofrimento como princípio de merecimento da vida eterna ao lado do deus-pai. Essa postura teria sido não apenas responsável por uma manipulação da grande massa, mas antiteticamente teria dado força superior à essa massa para aguentar firme os problemas da vida psíquica, mental, corporal e social.

Assim, este trabalho pretendeu discutir e refletir acerca da crença humana, manifestada em mitos distintos. Com o intuito de elucidar em que medida essas estruturas se interligam ou se excluem, buscou-se a dialética como método de observação. Nesse processo, perceberam-se grandes semelhanças nas estruturas profundas dos mitos, mas também grandes diferenças semânticas, em níveis estéticos, que revelam posturas filosóficas diante da vida.

Nesse sentido, buscou-se observar como tais posturas e estruturas profundas são refletidas e representadas em manifestações consideradas sagradas, como os textos considerados revelados pelos deuses em sua maioria, e os espaços sacros, que teriam a função de manter a pretensa sacralidade revelada nos textos míticos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E OBRAS CONSULTADAS

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos & A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ANÔNIMO. *A epopéia de Gilgamesh*. Trad. Carlos Daudt de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. ANÔNIMO. *Alcorão*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.
- ANÔNIMO. *Eñuma Elish*. 2008. (Disponível em: <<http://jewishchristianlit.com/Resources/Ane/enumaA.html>>. Acesso em: 10 de maio de 2009).
- ANÔNIMO. *Livro dos mortos*. Trad. Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Hemus, 2005.
- ANÔNIMO. *Torá – A lei de Moisés*. Trad. Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.
- ANSELMO. *Monólogo*. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (1).
- _____. *Proslógio*. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (2).
- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: Editora UnB e Imprensa Oficial, 2000.
- ARISTÓFANES. *As nuvens*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- ARISTOTELES. *Metafísica*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Colección Austral, 2000.
- BACON, Francis. *Novum organum*. Trad. Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Edição bilíngue Nova Fronteira, 1985.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Estética – A lógica da arte e do poema*. Trad. Miriam Sutter Medeiros. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, ed. 10. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- Bíblia*. São Paulo: Ave Maria, 1989.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, ed. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. *Quid Tum? – O combate da arte em Leon Battista Alberti*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BRESCIANI, Edda. *Teste religiosi dell' antico Egitto*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2001.
- CHRISTIAN, Jacq. *O Egito dos grandes faraós*. Trad. Rose Moraes. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CORNELL, Elias. *A arquitetura da relação Cidade – Campo*. Rio de Janeiro: Alva, 1998.

- CORNELLI, Gabriele. “Filosofia Antiga *Underground*: Da *Katábasis* ao Hades à Caverna de Platão”. In: *Revista de Estudos da Religião*. 2007 / pp. 94-107.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Trad. John Green. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DODDS, E. R.. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Zalmoxis*. Trad. William R. Trask. Chicago: University of Chicago, 1972. (Disponível em: http://www.4shared.com/document/Oigh_S_o/eliade_mircea_-_zalmoxis.htm. Acesso em 07 de julho de 2009).
- ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- EURÍPIDES. *As fenícias*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *As bacantes*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Hécuba*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- _____. *Moisés y la religión monoteísta*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Editorial El Ateneo, vol 2, 2008 (1).
- _____. *Totem e tabú*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Editorial El Ateneo, vol 1, 2008 (2).
- _____. *Sobre la conquista del fuego*. Trad. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Editorial El Ateneo, vol 1, 2008 (3).
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Escritos filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- GIBSON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- GOMBRICH, E. H. J. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004.
- _____. *Estética*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

- _____. *Cursos de estética III*. Trad. Marco Aurélio Werle\Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2002.
- HESÍODO. *Teogonia – A origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- HERÓDOTO. *Histórias – Livro IV*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- HOMERO. *Odisséia*, ed. 15. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. *Ilíada*, ed. 5. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- JANSON, H. W. *História da arte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. “A arte mágica dos homens das cavernas e dos povos primitivos”. In: *História da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JACQ, Christian. *O Egito dos grandes faraós*. Trad. Rose Moraes. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- JUNG, Karl. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, ed. 4. Trad. Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2006.
- KAFKA. *Nas galerias*. Trad. Flavio René Kothe. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, edição 2. Trad. Leopoldo HolzBach. São Paulo: Martin Claret, 2003 (1).
- _____. *Metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo HolzBach. São Paulo: Martin Claret, 2003 (2).
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. “Resposta à pergunta: Que é o iluminismo” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KOSTOF, Sapiro. *História de la arquitetura 1*. Trad. Maria Dolores Jiménez-Blanco Carrillo de Albornoz. Madrid: Alianza, 1996.
- KOTHE, Flávio René. *A narrativa trivial*. Brasília: Editora UnB, 2007.
- KOTHE, Flávio René. *Fundamentos da teoria literária*. Brasília: Editora UnB, 2002.
- LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Trad. Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora UnB, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (1).
- _____. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (2).
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (3).

- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 (1).
- _____. *A origem da tragédia*. Trad. Peter Klaus Ivanov. São Paulo: Centauro, 2008 (2)
- _____. *Fragmentos do espólio – Primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008 (3).
- _____. *Fragments do espólio – Julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2004 (4).
- _____. *Fragments finais*. Trad. Flavio Kothe. Brasília: Editora UnB, 2002.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- PAUSANIA. *Viaggio in Grécia – Livro Secondo: Corinzia e Argolide; 3° edizione*. Trad. Salvatore Rizzo. Milano: Universale Rizzoli, 2001.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (1).
- _____. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (2).
- _____. *Crítón ou do dever*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (3).
- _____. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (5).
- _____. *Cratilo*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008
- _____. *Timeo*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008.
- _____. *Carmide*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008 (1).
- _____. *Alcebiade maggiore*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008 (2).
- _____. *Fedro*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008 (3).
- _____. *Teagete*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008 (4).
- PANOFISKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica – Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REALE, Giovanni & DARIO, Antiseri. *História da filosofia – vol. 1, ed. 9*. São Paulo: Paulus, 2005 (1).
- _____. *História da filosofia – vol. 2, ed. 9*. São Paulo: Paulus, 2005 (2).
- _____. *Corpo, alma e saúde – O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROBSON, Tomas. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- ROMES, John. *O vale dos reis*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filosofia del arte*. Trad. Virgini López-Domínguez. Madrid: Tecnos, 2006.
- SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade, edição 2*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1992 (1).
- _____. *Teoria da tragédia, ed. 2*. Trad. Flavio Meurer. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1992 (2).
- _____. *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. Trad. Dr. Amado Alonso. Madrid: Verbum, 1994.

- SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *Édipo rei*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 (1).
- _____. *Édipo em Colono*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 (2).
- _____. *Antígona*. Trad. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 (3).
- SOUSA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- SPATHARI, Elsi. *Micenas – Guia histórica y arqueológica*. Trad. Nicolas Scumpurdis. Atenas: Esperos, 2001.
- STIERLIN, Henri. *A Grécia – de Micenas ao Pártenon*. Trad. Ferdando Tomaz. Lisboa: Taschen, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VITRUVIO, Polión. *Loz diez livros de arquitectura*. Trad. José Ortiz y Sanz. Madrid: Akal, 1987.
- XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E CONSULTA DE SITES

- <http://www.pegue.com/artes/jonica.htm>
- http://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_cornelli.pdf
- <http://www.youtube.com/watch?v=CTQv9j3tWnU>
- <http://jewishchristianlit.com/Resources/Ane/enumaA.html>
- <http://www.scielo.br/pdf/acb/v18s5/a02v18s5.pdf>, acessado em 10-05-2009.
- <http://www.newadvent.org/cathen/09154a.htm>
- <http://www.cameraconvista.net/italia/maria.htm>
- http://www.professorpaulinho.com.br/Dicas/Conheca_os_Orgaos_do_C_H/Arquivos/cerebro.jpg
- <http://greek.hp.vilabol.uol.com.br/ordemdorica.gif>
- http://cv.uoc.edu/~04_999_01_u07/partenon/imatges/jonico.jpg