

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**EXPERIMENTANDO O SAGRADO:  
A RELIGIÃO GREGA A PARTIR DE KARL KERÉNYI**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutora ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, do Instituto de Ciências Humanas, por Cristiane Almeida de Azevedo. Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo.

**Juiz de Fora**

**2008**

Alguns agradecimentos...

Ao Paulo por sua doação, ajuda, apoio e fundamental orientação. Em quem eu encontrei mais que um orientador, também um grande amigo. E quem desde a primeira conversa sempre apostou na minha pesquisa.

Ao eterno mestre, Marcio, com carinho, por poder compartilhar comigo mais esse momento. De quem a força do pensamento me serve sempre de inspiração.

Ao professor Eduardo Gross pela importante participação durante o processo, seja por suas aulas ou por sua participação no exame de qualificação.

Aos professores Luis Dreher e ao Fernando Santoro pela pronta e generosa participação na banca.

À professora Vitória Peres, saudades de suas aulas instigantes.

À professora Renée Koch Piettre por toda sua dedicação e preocupação com a pesquisa. Suas sugestões foram essenciais para o enriquecimento da discussão.

À professora Stella Georgoudi pelas aulas, por sua generosidade e pelas sugestões.

Aos professores Claude Calame e François Lissarrague pelas aulas que contribuíram enormemente para a pesquisa.

Aos funcionários da biblioteca do Centre Gernet-Glotz que me possibilitaram livre acesso a obras fundamentais para a realização desse trabalho.

Ao Antonio Celestino que sempre resolve nossos problemas.

Ao Fabio pela cumplicidade desde nossa entrada no doutorado.

À Manu, sem sua ajuda em casa teria sido impossível.

À minha mãe que sempre me apoiou, sua ajuda durante todo o processo final de escrita foi fundamental.

À Lu que me iniciou no mundo da leitura e me ensinou a aprender sempre coisas novas.

À Esther e ao Fernando por todo apoio e ajuda.

Ao Fernando e à Sofia, por estarem sempre ao meu lado.

À Capes pelo financiamento da pesquisa durante esses quatro anos e pela bolsa de doutorado-sanduíche.

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo pensar, a partir do caminho seguido pelo helenista Karl Kerényi (1897-1973), a possibilidade da experiência grega do sagrado ser entendida como religião. Para tanto, a análise partiu do questionamento a respeito dos conceitos de mito e de religião. O mito grego aparece aqui, através da perspectiva de Kerényi, como fala verdadeira, sistema de pensamento e de vida, fundamento para a existência. O conceito de religião foi pensado segundo a origem etimológica proposta por Cícero: *relegere*. A partir dessa análise, buscou-se identificar a experiência grega do sagrado no cotidiano, no qual o estabelecimento da relação entre homens e deuses se traduz em uma prática, um constante agir. Por fim, o culto a Dioniso aparece como revelador do aspecto trágico dessa relação próxima e, ao mesmo tempo, distante entre homens e deuses.

Palavras-chave: religião, mito grego, Karl Kerényi

## RÉSUMÉ

Le but de cette thèse est de penser la possibilité de comprendre l'expérience grecque du sacré comme une religion. Pour ce faire, la pensée de l'helleniste Karl Kerényi (1897-1973) a été suivie et les concepts de mythe et de religion ont été analysés. Le mythe grec apparaît alors, sous la perspective de Kerényi, comme une vraie voix, une façon de penser et de vivre, fondement pour l'existence. Le concept de religion a été pensé selon l'origine étymologique proposée par Cicéron : *relegere*. À partir de cette analyse, on a cherché à identifier l'expérience grecque du sacré dans le quotidien, dans lequel l'établissement du rapport entre les hommes et les dieux se montre à travers une pratique, un faire. Finalement, le culte à Dionysos apparaît comme révélateur de l'aspect tragique de ce rapport proche et, simultanément, lointain, entre les dieux et les hommes.

Mots-clé: religion, mythe grec, Karl Kerényi

## SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 – O mito como questão.....	11
1.1. O <i>mythos</i> e a tradição.....	11
1.2. Quando o mito vira ciência.....	28
1.3. <i>Mythos</i> : uma tentativa de compreensão.....	44
Capítulo 2 – A religião como questão.....	58
2.1. O legado de Cícero.....	58
2.2. A experiência grega do sagrado.....	67
2.3. A experiência grega do sagrado e <i>religio</i> romana.....	85
Capítulo 3 – Experimentando o sagrado.....	100
3.1. A atmosfera sagrada do cotidiano grego.....	100
3.2. Convite aos deuses: o momento da festa.....	102
3.3. Um espetáculo para os deuses.....	108
3.3. Um sacrifício para a celebração final.....	115
Capítulo 4 – A dimensão trágica da religião grega.....	127
4.1. O estilo religioso grego: a dimensão trágica.....	127
4.2. A bela morte heróica.....	137
4.3. Dioniso: o deus trágico.....	151
Conclusão.....	170
Bibliografia.....	177

## INTRODUÇÃO

Com esta tese de doutorado pretendemos pensar a experiência mítica grega como religião a partir do pensamento de um dos mais importantes helenistas do século XX: Karl Kerényi (1897-1973). Portanto, com essa proposta, colocamos, de uma só vez, no centro da questão, dois conceitos talvez inapreensíveis: *mythos* e *religio*.

Começemos pelo *mythos*.

A palavra, o enunciado, o discurso, a narrativa, enfim, uma multiplicidade de termos, de sentidos, de contextos dizem respeito ao que o grego chamou *mythos* e que nós, simplesmente, chamamos mito. E com essa tradução, à primeira vista, inocente e evidente, parece que introduzimos um terceiro conceito na nossa pesquisa. Pois, aquilo que os gregos chamaram *mythos* se mostra com o mesmo vigor quando dizemos mito? Os gregos diziam *mythos* para designar algo que igualmente poderia ser nomeado por *logos*. Não é mais um conceito que aparece. Trata-se do mesmo, *mythos* e *logos*.

Contudo, parece-nos que, quando falamos mito, excluimos o *logos*. Entre *mythos* e *logos* imperava uma relação de identidade, um podia ser tomado pelo outro; entre mito e *logos*, a relação é excludente, um não pode estar no mesmo lugar que o outro. Para o pensamento moderno é a questão da verdade que intervém. Verdade como adequação à realidade. O *logos* é da ordem do verdadeiro, do lógico, enquanto o mito diz respeito a uma fabulação.

Podemos apontar ainda outra diferença importante entre *mythos* e mito. Quando o grego antigo dizia *mythos* referia-se, na maioria das vezes, às histórias da origem que eram transmitidas oralmente, recitadas para um auditório. Quando dizemos mito, nos referimos também às mesmas narrativas, todavia conhecidas por nós de maneira diferente, não mais pela dinâmica da oralidade, mas pela rigidez da escrita.

Contudo, Kerényi insiste na relação entre mito e *logos* a partir do vocábulo mitológico. A insistência no termo parece querer marcar seu posicionamento em fazer falar o *logos* de dentro do mito. Assim, para Kerényi, mito e *logos* não constituem duas formas de pensamento distintas, não se opera uma passagem do mito ao *logos*, mas uma modificação do próprio *logos*, valorizado posteriormente pela filosofia.

O mito, na perspectiva de Kerényi, continua sendo a enunciação de uma fala verdadeira, forma primeira do homem responder e entender a realidade que o cerca.

Segundo o helenista, os acontecimentos narrados pelo mito são fundamento da existência, são as *archai*.

Portanto, diante de um conceito tão vasto e passeando por vários de seus significados, implicações, críticas, aqui também insistimos, tal como Kerényi, no mito como forma de pensamento, forma de tratar aquilo que se apresenta, forma também de dizer o inexplicável, o indizível, o inefável.

Passemos ao termo *religio*.

Normalmente, quando pensamos em religião temos em mente a relação que se estabelece entre homens e deuses conforme se dá nas religiões do Livro, dos dogmas. Naturalmente pensamos na aliança, na ligação com a divindade e todo sentimento de piedade e amor do fiel, na fé nos deuses. Desse modo torna-se difícil identificar essas características se pensarmos na experiência grega: sem livro sagrado, sem doutrina, sem revelação, sem alguém de desempenho a função de líder espiritual.

Talvez seja até mesmo incorreto assim nomear qualquer experiência grega. Pois trata-se de um conceito posterior. Para pensar em religião na Grécia talvez tenhamos que descontextualizar esse termo, retirar-lhe, de certo modo, sua historicidade para aí sim encontrá-lo em um povo que jamais o pensou. Talvez estejamos assim impondo um conceito que nos pertence, mas não aos gregos antigos.

Na tentativa de fugir dessa imposição, para que não forcemos uma categoria no seio de uma sociedade que não a pensou, vamos tentar primeiro olhar para a experiência grega para depois nos questionarmos sobre a possibilidade de vermos aí a religião, mas, ao mesmo tempo, questionando o que é a religião.

Somente ao colocar em questão o próprio conceito de religião poderemos avançar na análise. Assim sendo, pretendemos pensar a religião numa perspectiva diferente da que se costuma seguir, colocando sua pré-compreensão também em questão. Não queremos partir daquilo que mais ou menos intuitivamente sabemos sobre a religião para encontrá-la entre os gregos.

Aquele conceito que nós temos, também de maneira natural, senão evidente, levado em consideração, nos remete ao que foi proposto no início do Cristianismo, com a religião significando os laços de piedade através dos quais estamos ligados ao verdadeiro e único deus. Trata-se da *religio* entendida a partir da origem etimológica proposta por Lactâncio e Tertuliano: *religare*.

No entanto, apesar de, podemos dizer, historicamente “vitoriosa”, essa não é a única etimologia possível. A antiga religião romana Cícero dizia originar de *relegere*. Conseqüentemente, a *religio* aqui designava um outro tipo de experiência com o sagrado. Foi observando a devoção dos antigos romanos ao honrar seus deuses através dos cultos que Cícero percebeu uma prática religiosa. A *religio* dos romanos estava baseada nessa prática, o fazer era responsável por estabelecer a relação entre homens e deuses; o fazer era a própria religião, era a forma de, ao mesmo tempo, venerar e de estabelecer contato. Assim, a *religio* entendida a partir de *relegere* indica uma relação de cuidado, de zelo com os deuses que se expressa através da repetição dos ritos.

Essa outra possível origem etimológica é, na maioria das vezes, posta de lado, esquecida. Assim ocorreu no início da história do Cristianismo, momento em que essa nova e “verdadeira” religião que surgia não poderia ser confundida com aquela prática pagã de honrar vários deuses.

É a partir da origem etimológica proposta por Cícero que Kerényi pensa a experiência grega com o sagrado. Dessa maneira começamos a vislumbrar que o mito pode ser pensado dentro do campo religioso desde que o próprio termo *religio* seja repensado. Evidentemente que o helenista não espera encontrar na Grécia uma palavra equivalente à *religio* romana, contudo, talvez uma prática seja possível de ser identificada.

*Mythos e religio* encontram-se no cotidiano grego, na vivência do sagrado. É no cotidiano que um encontro ainda mais importante se dá: homens e deuses convivem. A festa, que, como nos diz Kerényi, é a característica maior das religiões antigas, traz para a presença aquilo que deve se manter presente. Para os gregos, a festa é o momento de convidar os deuses a tomarem parte dos jogos, do sacrifício, da refeição em comum. É momento de celebração da própria vida que se mostra sagrada a partir desse contato tão próximo com os deuses.

São os passos que Kerényi trilhou para chegar a essa aproximação entre *mythos* e *religio* que nos orientam aqui. No entanto, não se pretendeu destrinchar sua vida e obra como é comum em trabalhos que tratam do pensamento de um determinado autor. Esse nunca foi nosso objetivo, por isso ficam de fora várias obras e sua longa correspondência com Thomas Mann. Por outro lado, o helenista não está sozinho nesse caminho. Vários outros autores dialogam com ele para precisar ou complementar determinadas análises, para concordar ou discordar, como também para levantar características que lhe escaparam.



Entre os vários escritos do helenista encontramos um questionamento quanto à possibilidade de nomear a experiência do sagrado, que os gregos expressaram através de seus mitos e cultos, como religião. Enfim, podemos dizer que os fundamentos dessa pesquisa foram construídos com o sólido pensamento de Kerényi. Portanto, a compreensão final sobre o que é o mito, como elemento fundador, como causa primeira, de onde podemos perceber conseqüências e implicações para a existência é o próprio entendimento de Kerényi a respeito do mito, ou melhor, como ele prefere nomear, da mitologia. Assim também como é oriundo de seu entendimento todo o caminho percorrido para tentar identificar a experiência grega como religião, seja através do estudo de alguns termos gregos seja pela comparação com a religião romana antiga seja ainda pela ênfase nos momentos festivos. E ao tratar da relação que se estabelece entre homens e deuses, sobretudo nesses momentos festivos, relação próxima e, ao mesmo tempo, distante, o helenista aponta para a tragicidade da religião grega, destacada no último capítulo.

A pouca repercussão de sua obra no Brasil foi outro fator importante que nos levou a trazer seu pensamento para o centro dessa pesquisa. Por conta justamente desse pouco conhecimento de sua obra entre nós, optamos aqui por fazer um breve levantamento de seu percurso intelectual.

Kerényi nasceu em 1897, na Hungria, seu primeiro livro publicado em 1927, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, dedica-se a pensar a origem do romance focando-se na constante estrutura narrativa da separação, peripécia e o reencontro final de dois amantes. Essa estrutura, segundo o autor, tem como modelo genérico o acontecimento ritual da cópia divina constituída pelas divindades egípcias Isis e Osíris.

Filólogo por formação, no percurso intelectual de Kerényi primeiramente encontra-se a influência daquele que na época era considerado o filólogo de maior prestígio: Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931). Em 1926, Kerényi adere à escola estóica do filólogo após se opor à política do governo nacionalista que tendia a favorecer as disciplinas relacionadas com a língua e a cultura em detrimento da cultura clássica ou estrangeira.

Contudo, rapidamente ele se afasta de Wilamowitz e passa a empregar uma nova metodologia filológica que consiste em utilizar o resultado da história da religião e da etnologia para interpretar os elementos mais marcadamente mitológicos e culturais presentes no texto clássico. Essa experiência foi importante para Kerényi pois permitiu-lhe

sair do âmbito exclusivo da filologia marcada pelo trabalho de Wilamowitz para encontrar seu próprio caminho.

Em 1929, em uma viagem à Grécia, Kerényi encontra aquele que se tornaria a referência mais importante para sua pesquisa, Walter Friedrich Otto (1874-1958). Nesse momento, Otto convida Kerényi para integrar o círculo de pesquisadores que se reunia em torno de Leo Frobenius. No círculo frobeniano, forma-se como historiador das religiões.

O etnólogo alemão Leo Frobenius (1873-1938) foi responsável por uma contribuição fundamental para a etnologia contemporânea: através dos “paralelos etnográficos” explicava o fato de um certo elemento cultural estar presente em diferentes populações apesar da enorme distância entre elas. Para o seu pensamento, dois conceitos são de extrema importância: *Paideuma* e *Ergriffenheit*. Entre o princípio cultural que anima um povo e suas expressões históricas, religiosas, políticas e literárias existe algo indizível. É essa estrutura ambígua, ao mesmo tempo transcendente e imanente, não acessível a uma consciência científica, mas apenas ao sentimento e à experiência viva que Frobenius denomina *Paideuma*. Já *Ergriffenheit* designa a paixão-comoção que se experimenta quando uma realidade estranha nos apanha irresistivelmente com seu fascínio e torna-se em nós força estimuladora. Esse algo indizível que pode ser sentido pela experiência e o fascínio despertado pelo sagrado serão desenvolvidos por Kerényi em sua investigação sobre o mito grego.

Outro pensador que fez parte do percurso de Kerényi foi Carl Gustav Jung (1875-1961). Nos anos 40, Kerényi se viu obrigado a fixar residência na Suíça após ser acusado de fascista. Na mesma década naturaliza-se cidadão suíço. Foi por conta de sua permanência na Suíça que estabelece uma relação mais próxima com Jung, passando a ser seu colaborador em alguns trabalhos. Em 1949, escrevem juntos *Essays on the science of mythology*. Obra dedicada a pensar o arquétipo da criança divina. Aliás, é através do conceito de arquétipo que percebemos mais claramente a influência de Jung na obra de Kerényi. Cinco de seus livros têm no subtítulo o termo “imagem arquetípica”; entre eles o que será de fundamental importância para essa pesquisa, *Dioniso: a imagem arquetípica da vida indestrutível*.

Contudo, em *Dioniso*, não é com Jung que Kerényi dialoga, mas com Walter Otto, com quem teve uma relação muito próxima, por mais de 30 anos, de amizade e admiração. Dialoga não necessariamente concordando integralmente com o amigo. Pois, se em *A*

*religião antiga*, Kérenyi está próximo do pensamento de Otto, em *Dioniso*, faz várias críticas em relação à sua concepção do dionisismo.

Buscando estabelecer um diálogo com o discurso mítico, Otto trabalha no sentido de decifrar a característica religiosa do mito e sua relação com o divino. Para ele, o divino é, antes de tudo, aquilo que está à nossa volta, e é dentro desse âmbito divino que vivemos e respiramos<sup>1</sup>. O divino não será o totalmente outro, mas aquilo com o qual convivemos cotidianamente e que exigirá por parte do homem a grandeza da ação e a dignidade do comportamento. O autor faz da fenomenologia da experiência religiosa e da relação com o ser as bases para uma aproximação original ao espírito do mundo antigo<sup>2</sup>, na tentativa de elucidar nossa relação com o mundo grego.

Para Burkert, *Os Deuses da Grécia*, de Otto, publicado em 1929, constituiu uma tentativa, depois de tantas críticas e deturpações, de tomar com seriedade os deuses homéricos, fazendo frente a uma crítica de 2500 anos<sup>3</sup>. Como o próprio Otto anuncia, nós devemos reaprender a ver os deuses gregos com os olhos daqueles que os honraram<sup>4</sup>. O surgimento de *Os Deuses da Grécia*, segundo Ordep Serra, ia contra a correnteza das linhas de pensamento que prevaleciam nos estudos clássicos, pois surgiu ainda em uma época predominantemente positivista e racionalista<sup>5</sup>. Otto critica duramente as análises que identificaram no mito algo primitivo, como um pensamento ainda não digno de ser levado em consideração.

As críticas das leituras anteriores feitas sobre o mito e as novas interpretações desenvolvidas por Otto irão exercer uma forte influência no pensamento de Karl Kerényi.

Apesar de jamais ter feito uma formulação teórica precisa de seu próprio método de pesquisa<sup>6</sup>, Kerényi, que na sua pesquisa fenomenológica da religião grega, integra a filologia moderna à mitologia, não foi mero repetidor de pensadores importantes. Ao contrário, sua obra tem vigor próprio. Ao tratar o mito como religião sua intenção era deixar as narrativas míticas entoarem sua própria melodia enquanto nós apenas emprestamos nossos ouvidos para tentar entender melhor essa religião e não fazemos com que elas nos digam aquilo que nossos ouvidos desejam escutar.

---

<sup>1</sup> W.F.OTTO. *L'esprit de la Religion Grecque Ancienne - Theophania*, p.68.

<sup>2</sup> A.MAGRIS. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, p.49.

<sup>3</sup> W.BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.28-9.

<sup>4</sup> W.F.OTTO. *L'esprit de la Religion Grecque Ancienne - Theophania*, p.73.

<sup>5</sup> O.SERRA. À luz dos deuses: o olhar transfigurado de Walter Friedrich Otto in: *Os Deuses da Grécia*, p.viii.

<sup>6</sup> A.MAGRIS. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, p.71.

Como todo grande pensador, também despertou diversas críticas sobretudo as relacionadas com uma visão excessivamente romântica do mito que nos permite identificar, por vezes, uma certa idealização do grego como o homem que soube estabelecer uma “verdadeira” relação com os deuses. Outro motivo de crítica é o fato de que sua análise se mostraria, em determinados momentos, influenciada por uma visão cristã da religião como poderia deixar ler sua análise de Dioniso. Contudo, como veremos, as possíveis críticas não desmerecem o vigor do pensamento de Kerényi e as intuições e percepções que teve a respeito da relação grega com o sagrado.

Percepção que o fez considerar Homero e Hesíodo como a Bíblia dos gregos antigos. Obviamente não no sentido que o Livro sagrado terá, por exemplo, para um cristão, mas como reveladores da relação entre homens e deuses. Essa perspectiva de Kerényi, adotada aqui, esclarece porque outros testemunhos tão importantes da cultura grega, como os autores das tragédias, foram preteridos. Pois os exemplos aqui dados, na sua maioria, partem das obras dos dois grandes poetas da Antigüidade.

Uma última ressalva se faz necessária: talvez pudéssemos pensar que nosso estudo é objeto para a antropologia, sociologia ou história, mas não para a filosofia. No entanto, o que se revela com o estudo é que a filosofia da religião parece ser o lócus privilegiado para tratar da experiência mítica grega como religião. Algumas vezes, no decorrer desse trabalho, dialogamos com Platão e Aristóteles. Através deles fala a filosofia, mas fala também uma tradição. Até que ponto seriam incompatíveis? Os conceitos aqui trabalhados envolvendo a experiência mítica parecem-nos revelar certo parentesco com a reflexão filosófica. Não queremos adiantar aqui algo que talvez só se revele com a leitura da tese.

Finalmente, queremos apresentar, resumidamente, o percurso apresentado nos quatro capítulos que compõem esta tese:

No primeiro capítulo, primeiramente tentamos pensar o que o termo *mythos* significa. Aqui se falou de algumas palavras que poderiam ser tomadas com o mesmo significado: *mythos*, *epos* e *logos*. A relação entre *mythos* e *logos* teve maior destaque. Inicialmente utilizados como sinônimos, os termos passam por um longo processo de modificações que os leva para campos opostos. Quando a diferença se instala, o mito passa a ser objeto de duras críticas. Retomamos algumas delas feitas principalmente por Píndaro, Xenófanes, Heródoto e Tucídides. Porém, os mitos também tiveram seus defensores, que

através da teoria da alegoria tentaram explicar os elementos, que causavam horror, presentes nas narrativas dos poetas da Antigüidade.

No século XIX, o mito vira ciência e as velhas críticas parecem agora pretensamente respaldadas pelo saber do homem moderno, sobretudo através das pesquisas desenvolvidas pela Escola Antropológica e pela Mitologia Comparada. O mito é, definitivamente, aberração, horror, história absurda. Contudo, tivemos também no século XIX, e até mesmo no século anterior, filósofos que se dedicaram ao estudo do mito de forma diferente, entre eles: Christian Gottlob Heyne, Giambattista Vico e Friedrich W. Schelling. A perspectiva desenvolvida por esses autores influenciou diversos pesquisadores do século seguinte, entre os quais o nosso autor.

Kerényi, como vemos na última parte do capítulo, também se propõe a desenvolver uma ciência da mitologia, todavia, sob uma nova ótica. A mitologia agora é entendida como uma forma de viver e atuar, é um modo de expressão, de pensamento e de vida dos gregos antigos. Através dessa outra forma de entender a experiência dos gregos antigos, o mito torna-se fundamento, a existência torna-se sagrada.

No capítulo II, nos questionamos a respeito da possibilidade de chamar a experiência grega do sagrado de religião. Para tanto, foi preciso pensarmos no próprio termo religião e, seguindo o método de Kerényi, voltarmos à etimologia na palavra. Assim encontramos, de um lado, a *religio* tendo como origem o termo *relegere*, presente nos textos de Cícero, que designava a religião dos antigos romanos, por outro, temos *religare*, origem proposta por Lactâncio e Tertuliano para poder falar da verdadeira religião cristã.

Para tentar uma aproximação entre a *religio* romana e a experiência grega do sagrado, faz-se necessário decidirmos por uma única etimologia. Nesse caso, Kerényi afirma que a verdadeira etimologia da palavra está em Cícero, é na repetição escrupulosa do culto, no zelo com o sagrado, na preocupação em manter presente aquilo que deve permanecer presente que a religião romana antiga se revela. Será a *religio* entendida como *relegere* que nosso autor tenta identificar na experiência sagrada grega. Sabemos que os gregos antigos não tinham nenhuma palavra para designar religião tal como *religio* o faz com a experiência romana, por isso, Kerényi busca no vocabulário do cotidiano dos cultos, os termos que poderiam traduzir essa experiência. Apesar de dialogarmos com vários autores, os termos aqui tratados são aqueles que o helenista identifica como os mais reveladores dessa experiência, portanto, isso explica a ausência de outros possíveis termos

relacionados com o culto. É através de *eulabeia*, *nómos*, *hósios*, *hierós*, *hágios*, *hagnós*, *agós*, *dike*, *sebas*, *aidos* e *theorós* que a experiência grega do sagrado revela-se. Contudo, para Kerényi, dois desses termos são capazes de exprimir aquilo que a *religio* romana designa, a saber: *sebas* e *aidos*. Para resumir, diremos a veneração pelos deuses e a vergonha, que implicam toda a concepção da religião grega desenvolvida por Kerényi. Pois, trata-se de uma experiência em que o contemplar tem papel fundamental, já que tanto *sebas* quanto *aidos* implicam uma visão. Se, no primeiro caso, o homem é sujeito da ação ao contemplar as figuras divinas de maneira a honrá-las; no segundo, o homem torna-se objeto dessa visão. Logo, revela-se a primeira grande característica da experiência grega. A contemplação dos deuses permite aos homens ter acesso a um saber. A segunda permitirá a aproximação com a *religio* romana: a festa. O momento festivo correspondia, tal como para a *religio* romana, a ocasião mais importante no estabelecimento de relação com o sagrado. Assim, os deuses tornam-se seres-sabidos através do saber contemplativo do homem festivo.

Depois da análise etimológica dos termos e da identificação dos dois aspectos fundamentais para a experiência grega do sagrado faz-se necessário percebermos como essa religião – pois, agora, na perspectiva de Kerényi, já podemos nomear a experiência grega dessa maneira – se manifesta no cotidiano dos gregos. Portanto, o capítulo III destinou-se a analisar esse momento maior e mais significativo para a religião que é a festa. Aqui podemos identificar todos os termos tratados no capítulo anterior implicados na experiência festiva.

Dentro dos vários elementos que compõem a festa, como procissões, música, dança, competições, preces, libações e sacrifícios, destacamos dois deles na tentativa de explicitar melhor essa relação com o sagrado. Assim, através do jogo, destaca-se de maneira evidente a importância da contemplação. Momento em que os homens sabem que estão sendo vistos não só pelas demais pessoas, mas também pelos próprios deuses. Portanto, é preciso se mostrar forte, corajoso, bravo e bonito para atrair a admiração de todos, mortais e imortais. Já no sacrifício, a relação se inverte, o homem passa de objeto de contemplação a sujeito desse ato. Ao sacrificar, os homens chamam os deuses a tomar parte daquilo que lhes pertence. Os deuses são convidados a participar fraternalmente do banquete festivo que se segue ao sacrifício. Os imortais se fazem presentes, é momento dos homens contemplarem, de terem acesso a um saber especial.

Contudo, essa relação tão próxima aos deuses deixa transparecer também a diferença. Através do saber contemplativo do homem festivo, o grego experimenta o sagrado, torna-se, de uma certa maneira, também sagrado. Todavia, por mais que essa experiência aproxime, não faz abolir definitivamente as fronteiras que separam homens e deuses. É a dimensão trágica da religião grega que agora se apresenta.

Finalmente, o último capítulo dessa tese é destinado a pensar essa relação tão próxima e, ao mesmo tempo, tão distante. Aqui, essa diferença se mostra claramente através de um elemento que, segundo Kerényi, é característico do fenômeno religioso: o riso de Zeus. O riso entre os deuses acontece nos momentos de tensão e vem destruir os elementos titânicos que podem, temporariamente, estar presentes entre os imortais, como luta, tensão, desentendimentos. Contudo, o titânico é o elemento característico do homem. Portanto, entre os homens, esse riso vem demonstrar a diferença entre homens e deuses.

Todavia, o herói grego, justamente através do que nele se mostra como o mais titânico, o ímpeto para o enfrentamento na guerra, tenta tocar o divino, tenta tornar-se homem-deus. A bela morte heróica permite ao herói sua imortalização. É enfrentando a morte e deixando a vida de maneira gloriosa que o herói torna-se um imortal à medida humana. Pois suas glórias são eternizadas pelo canto do aedo, seu nome e renome passam a fazer parte da memória de seu povo. Assim, torna-se homem-deus através da morte gloriosa. Paradoxalidade que reforça a tragicidade da religião grega.

O trágico grego apresenta ainda todo seu vigor através do único homem-deus entre os deuses: Dioniso. O deus que morre e ressuscita é o deus da vida indestrutível, da *zoé*. O deus da tragédia e da máscara, do delírio e da embriaguez vem para dissolver as fronteiras entre homem e deus, vem para mostrar que a vida do homem, *bíos*, também faz parte da *zoé* divina.

Para Kerényi, o sagrado tal como era experimentado pelos gregos, não era o totalmente outro, não faz sentido falar do sagrado como algo existente fora do eu. O que parece é que o autor não via essa distinção de dentro e fora tão claramente definida na cultura mítica grega. Não que o sagrado esteja dentro, ou dentro e fora, simplesmente essa distinção parece não existir. O sagrado perpassa todos os âmbitos da existência, não é uma outra realidade, e sim *a* realidade.

Enfim, queremos chamar a atenção para o que parece ser uma outra forma de experimentar o mundo que Kerényi elucida através de sua análise.

## CAPÍTULO 1: O MITO COMO QUESTÃO

Para começarmos a tratar do mito faz-se necessário tentarmos nos aproximar do significado que ele assumiu para os gregos antigos. Nessa tentativa, relacionamos o *mythos* com dois outros termos com significados semânticos semelhantes. Abordamos aqui a oposição que se estabeleceu entre *mythos* e *logos*. Tratamos também das primeiras críticas que as narrativas sofreram e da defesa de Homero feita através da teoria da alegoria.

No século XIX, o estudo do mito ganha o estatuto de ciência e as análises passam a condenar as antigas narrativas pela criação fantasiosa, pelas histórias absurdas e selvagens. Contudo, se no século anterior já tínhamos as pesquisas de Giambattista Vico e Christian Gottlob Heyne que valorizaram o pensamento mítico, no século XIX temos a fundamental análise de Friedrich W. Schelling, responsável por um outro tipo de enfoque do mito que influenciou diversas interpretações no século seguinte, inclusive a de Karl Kerényi.

Finalmente, tratamos da perspectiva de Karl Kerényi destacando elementos fundamentais para essa outra interpretação do mito proposta pelo autor como a importância da memória e a função do poeta, que ao ser inspirado pelas Musas, contribui para a manutenção da tradição; a questão da verdade já presente entre os gregos antigos e o mito como fundamento para a existência.

### 1.1. O *mythos* e a tradição

Ao trabalharmos com uma cultura oral que já deixou de existir, temos necessariamente que nos colocarmos a questão da possibilidade de falar de um de seus elementos caracterizadores. Talvez não seja possível afirmar o que o *mythos* significava



para os gregos antigos. Talvez tudo que se possa dizer sejam pressuposições a partir de alguns testemunhos que conseguiram sobreviver ao tempo. No entanto, sempre se falou e pesquisou, e continua-se investigando o mito. Diversas são as abordagens e os métodos de pesquisa empregados para se decifrar uma cultura que ainda hoje nos interpela de forma enigmática. Estruturalismo, comparatismo, evolucionismo, simbolismo, muitas são as linhas de pesquisa que querem dar uma resposta a essa interpelação.

Contudo, os obstáculos não param aí. Pelo fato de trabalharmos quase sempre com a tradução do grego antigo, podemos nos questionar também se as palavras utilizadas como correspondentes aos termos gregos conseguem dar conta de todo campo semântico do termo original. A questão coloca-se como uma tentativa de não aceitar como evidente ou natural os sinônimos utilizados em diversas línguas para palavras que fazem parte de um outro momento histórico, de uma outra cultura.

Nesse sentido, podemos nos perguntar se a palavra moderna mito é capaz de abranger e expressar tudo aquilo que para os antigos gregos *mythos* significava. Um dos caminhos para desenvolvermos nossa investigação é recorrer ao estudo etimológico: pensar o que o próprio termo grego pode nos fazer ouvir.

Tanto Karl Kerényi<sup>7</sup> quanto Walter F. Otto<sup>8</sup> afirmam que o termo é obscuro e não nos revela muito. No entanto, alguns testemunhos do uso da palavra chegaram até nós através dos textos de poetas, historiadores e filósofos e talvez possam nos ajudar na busca por uma melhor compreensão do *mythos*.

Na *Ilíada*, *mythos* aparece em oposição à *ergon*, ou seja, a habilidade na oratória se opõe à destreza da ação<sup>9</sup>. Ao se referir a Polidamas e a Heitor, Homero nos diz: “eles nasceram na mesma noite; mas foi um por suas palavras (*mythoisin*) e o outro por sua lança (*encheĩ*), que eles triunfaram<sup>10</sup>”. Portanto, talvez possamos afirmar que entre os cidadãos, encontramos aqueles que se distinguem pela capacidade de ação, pela habilidade nos conflitos e outros que se destacam pela arte de falar. Mas não sabemos ainda se esta arte está relacionada com ditos verdadeiros, capacidade de reflexão, de discernimento ou com uma certa habilidade para encantar aquele que ouve. Se levarmos em consideração o próprio Polidamas, Homero nos diz, na mesma passagem citada acima, que ele era o único entre

<sup>7</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.26.

<sup>8</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.25.

<sup>9</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.26.

<sup>10</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XVIII, v.251 e ss. Aqui, segundo Kerényi, a lança representa a destreza da ação (*ergon*).

todos os outros que via para frente e para trás do presente. Todavia, não podemos dar exatidão ao termo através da pessoa a quem ele qualifica. Não é raro encontrarmos o mesmo termo grego empregado em vários sentidos.

Fala, narrativa, palavra são vocábulos diretamente relacionados com o valor semântico de *mythos*. Segundo Calame, na obra de Homero, a narrativa é designada tanto por *mythos* quanto por *epos*:

Quando Telêmaco pede a Nestor, depois a Menelau de lhe fazer a narrativa da suposta morte de seu pai, ele espera tanto a narração de um testemunho ocular quanto um testemunho fundando-se na transmissão oral (aural, para ser mais preciso) dos acontecimentos. A narrativa desses acontecimentos é chamada *mythos*. Em compensação, quando o mesmo Telêmaco se informa com Nestor da sorte reservada a Agamêmnon e a Menelau, ele pede ao velho rei de Pilos um *epos*; igualmente as narrativas do aedo as quais Eumeu compara a narração que lhe fez Ulisses de suas aventuras são designadas por esse termo, utilizado no plural (*epea*)<sup>11</sup>.

Portanto, os dois termos são utilizados nos exemplos acima como sinônimos, como narrativa, mas narrativa não necessariamente digna de crença. Os termos poderiam se referir tanto às histórias consideradas verdadeiras como aos ditos enganosos. Para fazer essa diferenciação, nos textos homéricos encontramos os vocábulos empregados com uma qualificação<sup>12</sup>. Contudo, é o próprio Calame que nos chama a atenção para o fato de que os termos possuem significados mais vastos e são empregados por vezes em sentidos opostos: *epos* designa mais a palavra substancial, suscetível de assumir várias formas, diferentes conteúdos, reenviaria a toda espécie de palavra, da intervenção discursiva durante o combate até as profecias de Tirésias, passando pela ordem proferida pela divindade; já *mythos* designa o conteúdo da palavra, a opinião ou a intenção, o discurso que exprime um pensamento, uma opinião<sup>13</sup>. Nesse sentido, Otto vê em *epos* o sinônimo da própria voz, da palavra enquanto divulgação vocal<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in: *Revue Kernos*, p.182.

<sup>12</sup> *idem, ibidem*, p.185.

<sup>13</sup> *idem, ibidem*, p.182 e 186.

<sup>14</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.27.

Segundo Chantraine, quando utilizado no plural, *epea* significa a poesia épica em oposição à poesia lírica<sup>15</sup>. Mas, nesse caso, já teria se operado uma mudança no significado do termo no sentido de transformá-lo em algo mais específico. Segundo Calame, Heródoto foi o responsável por essa transformação. O historiador antigo faz dois usos diferentes do termo: um designando palavra e o outro, justamente, quando empregado no plural, referindo-se à poesia épica<sup>16</sup>. Ainda para Calame<sup>17</sup>, será justamente essa definição mais específica do termo que dará espaço para que *logos* ocupe as funções antes designadas por *epos*: enunciado, discurso, discussão, e também profecia.

Através do testemunho fornecido pelos textos antigos, parece-nos que será sobretudo com o termo *logos* que *mythos* estará diretamente relacionado na Antigüidade grega. É Vernant<sup>18</sup> quem nos afirma que, ao menos até o século VIII a.C., *mythos* estava diretamente associado ao *logos*, termos de valores semânticos semelhantes, relacionando-se com o que é dito. Nesse mesmo sentido, Calame<sup>19</sup> afirma que *mythos* significa o discurso argumentado, o discurso eficaz, a palavra de autoridade, a narrativa argumentada; o termo *logos* seria empregado em sentido análogo, mesmo se seu uso refere-se mais ao conteúdo do discurso do que ao seu efeito, como parece transparecer em *mythos*. Assim, podemos afirmar que *mythos* e *logos* apresentavam significados intercambiáveis. A prova dessa troca mútua está nos próprios textos da Antigüidade, como podemos ver na obra de Heródoto ou Platão: “Heródoto emprega com toda tranqüilidade *logos*, onde Protágoras e Sócrates disseram *mythos*. Mesmo Platão considerava a ambos como a mesma parte da arte das musas”<sup>20</sup>.

Todavia, Walter F. Otto chama a atenção para o fato de que mesmo se os termos pareçam estar, por vezes, estreitamente ligados, *mythos* e *logos* teriam sentido bem diferentes.

A partir de um dado momento, o termo *logos*, sem abandonar o que seria seu significado original, teria delimitado melhor seu campo semântico. A palavra ganha qualificação e, na verdade, transforma-se, passando a exercer uma hegemonia em relação ao

<sup>15</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.362.

<sup>16</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in: *Revue Kernos*, p.186-7.

<sup>17</sup> *idem, ibidem*, p.187.

<sup>18</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p.172.

<sup>19</sup> C.CALAME. Du *muthos* des anciens grecs au mythe des anthropologues in : *Revue Europe*, p.11.

<sup>20</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.26.

*mythos*. Trata-se agora da palavra verdadeira, “lógica”, racional enquanto *mythos*, aos poucos, passou a significar algo fabuloso.

Otto propõe praticamente a inversão dessa contraposição. Para o pesquisador alemão, o sentido original de *logos* é o de triagem, e por consequência da atenção, da precaução; é somente depois que se passa ao sentido secundário de juntar e de recolher<sup>21</sup>. Assim sendo, o pensador afirma que, em Homero, *logos* é a palavra maduramente refletida, já que visa a convencer. É o discurso justo, e, por isso, válido em um determinado contexto e a partir de determinadas pressuposições. Portanto, opondo-se à verdade que vale em si e por si só, independente de pressuposições e contextos<sup>22</sup>. Já *mythos* seria o real, a palavra que ensina sobre a realidade ou que constata algo que, uma vez proferido, só pode tornar-se real. Palavra verdadeira, discurso que vale absolutamente, o discurso do que é, são significados que fazem de *mythos* o termo adequado para falar de coisas divinas, que não têm necessidade de provas, mas são imediatamente dadas ou reveladas<sup>23</sup>.

Na *Odisséia*, a deusa Atenas, ao falar de Calipso, afirma que “ela o [Ulisses] encanta com doces e agradáveis palavras, a fim que ele perca a lembrança de Ítaca”<sup>24</sup>. Homero emprega o termo *logos* como expressão do discurso enganoso de Calipso. Essa passagem homérica foi apontada por Calame<sup>25</sup> como paradoxal, único exemplo em que o termo *logos* aparece justamente significando aquilo que depois estaria mais próximo do sentido de *mythos*. No entanto, se levarmos em consideração a compreensão de Otto, ela nada tem de paradoxal. Trata-se da palavra refletida, pensada, que serve para convencer, que é usada por Calipso. Portanto, trata-se do *logos*.

Somente entre os séculos oitavo e quarto, segundo Vernant, iniciou-se um longo processo de modificação dos significados dos dois termos. Para Vernant, uma série de distanciamentos foi produzida para que o universo mental grego passasse a encarar como natural a separação entre os dois termos antes confundidos<sup>26</sup>. Todavia, se considerarmos o pensamento de Otto, como vimos, os termos já estavam em campos opostos desde Homero. Os novos sentidos que *mythos* e *logos* assumem, segundo Otto, são decorrentes de seus sentidos originais. Será justamente porque *logos* é a palavra pensada, refletida, usada para

<sup>21</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.26-7.

<sup>22</sup> *idem, ibidem*, p.26 e 66.

<sup>23</sup> *idem, ibidem*, p.66.

<sup>24</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto I, v.56 e ss.

<sup>25</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in: *Revue Kernos*, p.185.

<sup>26</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p.172.

convencer que ela terá seu lugar garantido na história do pensamento grego, referindo-se ao “lógico”. Enquanto *mythos*, que limitava-se a contar as histórias originais, terá o seu sentido totalmente invertido na medida em que as verdades divinas são postas em questão.

Não só novos significados eram consolidados, mas também novas formas de registro. Com a fixação dos mitos pela escrita começa-se a operar uma profunda modificação no modo de entender as narrativas antigas. A atividade hermenêutica desenvolvida pelos primeiros pensadores, seja para criticar ou defender a tradição, foi possibilitada, sem dúvida, por essa nova forma de ter acesso às narrativas que a escrita proporcionou. Essa nova forma de registro coloca em xeque a própria dinâmica oral. O ato de fixação dos mitos em um suporte escrito acarreta a imediata eliminação de elementos fundamentais para o mito como a recitação e o auditório. O mito escrito se transforma em um ato solitário de leitura, acabando também com a dimensão social que o escutar um aedo proporcionava.

A primeira pergunta que surge diante da escrita dos mitos é se essa tradição, cuja dinâmica fundamental se dava através da oralidade – o que incluía todas as possíveis variações e transformações das narrativas –, continua sendo a mesma após seu “congelamento” em um único suporte: “há na proximidade do mito com a escrita como que uma violência inevitável cuja vítima será uma palavra original, sagrada por natureza e condenada à fixação por uma ordem profana”<sup>27</sup>.

No mesmo sentido, Vernant se pergunta se temos o direito de classificar numa única e mesma categoria as narrativas orais e os textos escritos dessas narrativas: “a redação em prosa não constitui somente, em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento”<sup>28</sup>. Ou seja, aquelas narrativas míticas que eram transmitidas pela cultura oral, ganham o rigor da escrita. O falar é forçado a adequar-se à escrita:

dessas coletâneas de narrativas, justapostas, ou mais ou menos coordenadas à diligência dos mitógrafos, é preciso diferenciar o que, no caso grego, constitui não mais mitos e sim uma mitologia, isto é, um conjunto narrativo unificado que representa, pela extensão de seu campo e por sua coerência interna, um sistema

---

<sup>27</sup> M.DETIENNE. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.141.

<sup>28</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p.172.

de pensamento original, tão complexo e rigoroso à sua maneira quanto pode ser, num registro diferente, a construção de um filósofo<sup>29</sup>.

A transformação do mito em mitologia modifica aquilo que era transmitido oralmente.

Platão teria sido o primeiro a fazer uso da palavra mitologia, apesar do verbo *mitologizar* já estar presente em Homero<sup>30</sup>. Detienne nos lembra que, na *Odisséia*, Ulisses interrompe a narrativa de sua própria saga para se questionar do porquê de retornar à história de ontem, por que mitologizar. Ou seja, o verbo aqui pode ser traduzido por “recontar”: “um bom aedo não aceita ‘mitologizar’. Como se, no vocabulário dos cantores profissionais, o verbo *mythologeúein* já designasse aquilo que diversas vezes Platão apontará na tradição da boca e do ouvido: seu caráter de repetição, desde os antigos até nós”<sup>31</sup>.

Se antes a mitologia pode ser associada àquilo que se repete, tal como se dava com o mito na tradição oral, parece-nos, no entanto, que ela assumirá ao menos dois novos significados: reunião de mitos e um falar sobre os mitos.

Ao longo do século V, nós vemos a intensa ação dos logógrafos. Hecateu de Mileto, Acusilau de Argos, Helânico de Lesbos, Ferécides de Atenas, entre outros, não só reuniam o que os poetas tinham cantado como também confrontavam as diferentes versões das narrativas. Vernant nos lembra o fato de que ao organizarem suas narrativas seguindo uma ordem genealógica, “onde cada geração, com suas aventuras e feitos que lhe são próprios, vem continuar aquela que a precedeu”<sup>32</sup>, em um esforço para mostrar a continuidade de uma tradição de narrativas, os logógrafos acabam dando aos *mythoi* um novo estatuto. O *mythos* é assim deslocado de seu contexto, não é mais obra de um poeta, não mais cantado e transmitido oralmente, dirigindo-se diretamente ao auditório presente. A distância criada, através da escrita, entre o mito e sua prática narrativa possibilita o

---

<sup>29</sup> *idem, ibidem*, p.182.

<sup>30</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.152.

<sup>31</sup> *idem, ibidem*, p.157.

<sup>32</sup> J.P.VERNANT. *Frontières du mythe in : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). Mythes grecs au figuré*, p.33-4.

enfrentamento das várias histórias. Descontextualizado, o *mythos* começa a ser interpretado e criticado<sup>33</sup>.

Considerado por alguns como fundador de uma nova racionalidade, como o primeiro historiador grego e, por outros, como um simples mitólogo, contador de histórias, Hecateu de Mileto narra escrevendo e escreve narrando<sup>34</sup>. Sua obra, *As Histórias*, diz respeito à época mítica e heróica e representa, segundo Saïd<sup>35</sup>, a primeira tentativa de seleção e de sistematização em prosa das tradições míticas com espírito crítico. Hecateu teria decidido escrever aquilo que lhe parecia verdadeiro diante das narrativas absurdas dos antigos. Para Saïd, apesar de não excluir o fabuloso de suas narrativas, estaria presente em Hecateu um esforço para racionalizar o mito.

Contudo, os logógrafos são acusados, eles também, de confundir as pessoas; tal como os poetas, suas narrativas serviriam para o prazer do auditório e não estariam voltadas para o saber e a utilidade das gerações futuras<sup>36</sup>. A tentativa de contar uma história, seguindo uma linha genealógica, fez com que os logógrafos misturassem os acontecimentos do passado longínquo com a realidade de seu próprio presente. Todavia, essa “confusão” pode ser considerada como um reflexo de uma vivência temporal típica dos antigos, afinal, como nos diz Vernant,

entre o tempo mítico dos primeiros reis legendários de Atenas [...] e o tempo medido, controlado, datado no qual se joga o destino das cidades, não havia para os Antigos essa diferença de plano que faz, para nós, sua incompatibilidade. Trata-se sempre do mesmo tempo. O tempo das origens não é pensado como um outro tempo, aquele do mito; ele constitui somente um tempo mais obscuro, cujos contornos são confundidos em um passado distante e que tornou-se impossível investigar com a precisão e a exatidão do olhar histórico<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Tendo em vista o sentido que se desenha para o *logos*, nos parece curioso o fato de que essas pessoas encarregadas de dar um certo sentido à tradição sejam chamadas de logógrafos. No entanto, se levarmos em consideração que trata-se talvez do início de uma mitologia, faz todo sentido nomear aqueles, de uma certa maneira, responsáveis por pensar e refletir sobre a tradição, de logógrafos, tendo em vista, evidentemente o sentido de *logos* trabalhado por Otto.

<sup>34</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.133.

<sup>35</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.57-8.

<sup>36</sup> J.P.VERNANT. *Frontières du mythe in* : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré*, p.32.

<sup>37</sup> *idem, ibidem*, p.35.

No entanto, essa ausência de ruptura entre o passado e o presente será considerada como o ponto de separação entre os logógrafos e os historiadores posteriores. O *mythos* deixa de ser a palavra que narra aquilo que realmente se deu para se transformar em marcas de um passado obscuro, enquanto a história é portadora de regras escritas que delimitam seu campo.

Nesse processo de consolidação de um novo significado para *mythos*, os séculos VI e V antes de nossa era testemunharam o surgimento de críticos realmente severos: Píndaro, Xenófanes, Heródoto, Tucídides, para citarmos somente alguns nomes. Tradição ruim, ficção, ilusão, absurdo são inúmeras as palavras de exclusão em relação ao mito<sup>38</sup>.

Como a narrativa mítica fazia uso do ritmo, da musicalidade, da forma métrica, dos gestos, enfim, de toda a emoção e dramaticidade que pode assumir o discurso falado, era considerada como uma forma de dizer que encantava os ouvintes. O discurso que o *logos* assumia, ao contrário, era de uma demonstração argumentada, da ordem do inteligível e que perdia, nesse sentido, a ordem do emocionante e do dramático<sup>39</sup>. Uma primeira distinção então se apresentava: enquanto o *mythos* interessava o público pelo encantamento que exercia, o *logos* queria prender a atenção das pessoas pelo encadeamento de argumentos.

Píndaro teria sido o primeiro a atribuir um valor negativo a *mythos* reservando ao *logos* a expressão da verdade<sup>40</sup>. O poeta grego distinguia, entre as narrativas presentes na tradição, aquelas que eram importantes, que deveriam permanecer, daquelas que deveriam ser rejeitadas. A diferença residia entre os *mythoi*, discursos que enganavam os homens graças às artimanhas da arte poética, e os *alétheis logoi*, o discurso verídico<sup>41</sup>. Para Detienne, Píndaro sobrecarrega os mitos com tudo que é, para ele, objeto de escândalo na tradição e na memória dos gregos. O mito designa em Píndaro “a narrativa tradicional ruim; é a insígnia do fictício, do ilusório que deve ser afastada, suprimida do conjunto de ‘testemunhos confiáveis’”<sup>42</sup>.

No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, ainda não veremos a oposição entre o ficcional e a verdade entendida como adequação à realidade. A questão da verdade segue outros critérios. Segundo Calame, o

<sup>38</sup> M.DETIENNE. *A Invenção da Mitologia*, p.17.

<sup>39</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p.175.

<sup>40</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce: des catégories indigènes ? in: *Revue Kernos*, p.189.

<sup>41</sup> *idem, ibidem*.

<sup>42</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.97.



critério de distinção se apóia em uma concepção muito particular de verdade; ela não faz referência a um inverossímil que se fundaria sobre a confrontação do conteúdo da narrativa com a realidade e sobre sua adequação com um referente extra-linguístico. O critério de verossimilhança é de ordem ética: é verdadeiro o que corresponde a certas regras de comportamento. O estabelecimento da verdade repousa assim sobre o julgamento de ordem moral<sup>43</sup>.

Encontramos esse mesmo critério de exclusão do mito pelo seu caráter imoral também presente em Heródoto. Como nos diz Calame<sup>44</sup>, para o historiador, não há diferença qualitativa entre os acontecimentos que pertencem, para nós, à lenda ou à história. O critério determinante é o da decência. Com isso, apesar de rejeitar os *mythoi*, eles não estão totalmente ausentes de suas *Histórias*. De maneira que seu *logos* pode corresponder a uma fábula<sup>45</sup>. Sem dúvida, o autor das narrativas sobre a invasão persa na Grécia trabalha com a memória, contudo essas memórias já estavam presentes na sociedade. Por relatar aquilo que viu e ouviu, o historiador parece reafirmar o que já era memorável, narrativas que já eram contadas. Segundo Calame, Heródoto chega a colocar em dúvida a realidade do fato, mas ele não busca restabelecer a verdade:

a *alétheia*, a verdade, não é o apanágio do historiador-investigador que não a reivindica. A verdade é de fato o domínio reservado aos deuses, os únicos oniscientes; o homem deve se contentar com o verossímil. Mas que a narrativa seja verdadeira, verossímil, ou mentirosa, nos encontramos regularmente com Heródoto no domínio do *logos* e do *légein*<sup>46</sup>.

O termo *mythos* é empregado apenas duas vezes nos nove livros de *Histórias*: “não menos do que nos poemas de Píndaro, nas investigações de Heródoto o ‘mito’ também não é objeto; é apenas um simples resto, às vezes rumor excitado, palavra de ilusão, sedução enganadora, às vezes narrativa incrível, discurso absurdo, opinião sem fundamento”<sup>47</sup>. Apesar de podermos observar ainda significados intercambiáveis dos dois termos em

<sup>43</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in : *Revue Kernos*, p.190.

<sup>44</sup> *idem, ibidem*.

<sup>45</sup> *idem, ibidem*, p.189.

<sup>46</sup> *idem. Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, p.30.

<sup>47</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.101-02.

relação à forma de narrar suas histórias, nas duas passagens em que Heródoto se refere expressamente ao *mythos* é para condená-lo como palavra inverossímil.

Também denunciando o caráter imoral das antigas histórias que atribuíam aos deuses ações como adultério, mentira e roubo, Xenófanes veio a ser um grande crítico da tradição. O filósofo pré-socrático viu as antigas narrativas como algo a ser definitivamente arrancado da cidade para que existisse bom governo, para que o corpo político da pólis não fosse ameaçado<sup>48</sup>.

As críticas de Xenófanes não se restringem somente ao questionamento moral, a utilidade teria se tornado, segundo Calame, o núcleo central na condenação dos *mythoi*. Se os mitos são “objeto de uma rejeição, não é por razões de inverossimilhança teológica, mas nesse caso, porque eles são julgados segundo um critério social de utilidade no quadro da cidade”<sup>49</sup>. Ao centrar-se nas características morais e utilitárias para condenar as narrativas, também não escapa de suas denúncias o aspecto antropomórfico do mito: “aliás, se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos, ou fossem capazes de pintar e de executar com as suas próprias mãos obras de arte como os homens, os cavalos pintariam imagens de deuses e moldariam estátuas semelhantes a cavalos, e os bois pintá-las-iam e moldá-las-iam semelhantes a bois”<sup>50</sup>.

As críticas contundentes de Xenófanes teriam contribuído para que os poetas perdessem o privilégio de serem os transmissores do saber. Para o pensador grego, Homero e Hesíodo foram seus principais adversários já que, mesmo mortos há longo tempo, graças à ação dos rapsodos, os poetas ainda não estavam calados<sup>51</sup>. Segundo Svenbro, o ataque de Xenófanes contra Homero e Hesíodo colocava em questão toda a instituição graças à qual os poetas ainda cantavam: “Xenófanes não considerou os cantos homéricos do ponto de vista formal: para ele, a tradição perpetuada pelos rapsodos era, antes de mais nada, um sistema de doutrinação”<sup>52</sup>, pois os jovens eram educados ouvindo Homero.

Contudo, Detienne afirma que também em Xenófanes não há claramente estabelecida uma distância entre o seu próprio *logos* e o que seria *mythos*. A diferença entre ele e Hecateu, por exemplo, onde também encontramos essa mistura, seria que o “saber do

<sup>48</sup> *idem, ibidem*, p.124.

<sup>49</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in : *Revue Kernos*, p.188.

<sup>50</sup> XENÓFANES. Fragmento 15 das Sátiras in: *Os pré-socráticos*, p.64.

<sup>51</sup> J.SVENBRO. *La parole et le marbre*, p.77.

<sup>52</sup> *idem, ibidem*, p.82-3.

filósofo o autoriza a excomungar a memória dos outros”<sup>53</sup>. Essa afirmação nos parece paradoxal. Por um lado ainda não encontramos totalmente delimitadas as fronteiras entre *logos* e *mythos*, mas por outro, somos levados a pensar que existe algo no pensamento filosófico que o diferencia e lhe dá maior credibilidade frente às narrativas tradicionais. Esse algo pode ser atribuído a um tipo de discurso, diferente dos *mythoi*, característico da filosofia? Assim sendo, o discurso filosófico seria identificado como o domínio próprio do novo sentido atribuído ao *logos*.

Segundo Vegetti<sup>54</sup>, a perda da crença no mito – e, poderíamos acrescentar, a concomitante mudança em seu significado – se dá pelo embate com o pensamento político-filosófico. Nesse sentido, Vegetti, de uma certa maneira, vê uma mudança de pensamento. Algo que é totalmente descartado por Calame. No prólogo da *Teogonia*, as Musas dizem ao poeta: “nós sabemos dizer mentiras que parecem verdades. Nós sabemos, quando queremos, dizer à voz clara as verdades”<sup>55</sup>. A partir de Hesíodo, segundo Calame<sup>56</sup>, toda narrativa pode tornar-se mentira. O poeta é inspirado pelas musas e essa inspiração parece atribuir às suas falas um caráter de verdade. No entanto, as Musas podem dizer também palavras enganosas. Logo, o questionamento em relação à verdade não seria mérito da filosofia. Além disso, como dissemos antes, a verdade é colocada em questão, pelos primeiros pensadores, sobretudo por critérios relacionados à moral. Portanto, as críticas morais, que, segundo o pensador francês<sup>57</sup>, já se encontravam presentes desde as primeiras manifestações poéticas na Grécia, não configurariam o início de um novo pensamento filosófico.

Finalmente, Tucídides tornou-se um marco na história do enfretamento entre *mythos* e *logos* ao ser o primeiro a colocar de lado a questão moral. O historiador antigo atacará os poetas e também os logógrafos não pelo caráter imoral, mas pela insuficiência de provas. Nesse sentido, Tucídides teria instituído uma nítida fronteira entre mito e história<sup>58</sup>. Segundo Detienne, antes do historiador, existiam três modos de narrar: a das pessoas que gostam de contar velhas histórias e divulgar novas; os narradores da tradição, ou seja, os logógrafos; e, finalmente, uma maneira de contar que se situa entre a recitação e a escrita,

<sup>53</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.142.

<sup>54</sup> M.VEGETTI. Tornar-se homem in: J.P.VERNANT (dir.). *O homem grego*, p.249.

<sup>55</sup> HESÍODO. *Teogonia*, v.29 e ss.

<sup>56</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in : *Revue Kernos*, p.186.

<sup>57</sup> *idem*, Du *muthos* des anciens grecs au mythe des anthropologues in : *Revue Europe*, p.14-5.

<sup>58</sup> J.P.VERNANT. Frontières du mythe in : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré*, p.31.

que seria a forma de Heródoto narrar suas histórias<sup>59</sup>. Já no discurso de Tucídides, encontra-se uma recusa do maravilhoso, da palavra que traz emoção, em favor de uma preocupação com a clareza dos enunciados; daí em diante se operava uma ruptura entre *logos* e *mythos* que obrigava a escolha por um dos dois termos agora tornados incompatíveis: compreender tornou-se uma forma de inteligibilidade que o *mythos* não comporta, sendo o discurso explicativo o único a possuí-la<sup>60</sup>. Essa nova forma de inteligibilidade, de discurso explicativo, está relacionada aos indícios e provas. Como o próprio Vernant afirma, a exclusão dos *mythoi* parece se basear, sobretudo, na impossibilidade de abordar o passado, que está extremamente distante, com parâmetros históricos válidos. Logo, os *mythoi* tornam-se obscuros e escapam do “pensamento positivo”<sup>61</sup>. Portanto, os *mythoi* são excluídos porque não são verificáveis, diferentemente do discurso inaugurado por Tucídides.

O historiador tenta determinar, finalmente, as fronteiras do *mythos*: “a se considerar apenas suas [do *mythos*] ocorrências, temos o mesmo regime de escassez já verificado nas *Histórias*. Mas, ao uso acidental e negligente de Heródoto, Tucídides opõe, com a mesma economia, uma conceitualização cuja eficácia, nesse campo, deve-se a seu projeto de nova história”<sup>62</sup>. O novo método de Tucídides exclui tanto Hecateu de Mileto quanto Heródoto como praticantes da investigação histórica. O historiador acreditava que o trabalho escrito, confrontando indícios e provas, deve substituir o da tradição oral<sup>63</sup>. Com isso, inaugura-se uma política da memória, com a qual a *História da Guerra do Peloponeso* está além do mito, decretando o fim da atividade da memória relacionada com uma memória antiga<sup>64</sup>. Afinal, o historiador do final do século V deseja a “pena máxima, pretende proceder ao cerceamento de todo pensamento suspeito de conluio com o que se chama de ‘mitos’”<sup>65</sup>. E a pena máxima veio para os poetas, ao menos nos registros literários: Diógenes de Laércio contava, em meados do século VI, como Pitágoras viu, em uma descida ao inferno, as torturas sofridas por Homero e Hesíodo para pagarem as injúrias ditas em relação aos deuses: “Hierônimos diz que Pitágoras, descido ao Hades, viu a alma de Hesíodo ligada,

<sup>59</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.110.

<sup>60</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, p.177.

<sup>61</sup> *idem*, *Frontières du mythe in* : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré*, p.34.

<sup>62</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.102-3.

<sup>63</sup> C.CALAME. *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, p.38.

<sup>64</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.142.

<sup>65</sup> *idem, ibidem*, p.102.

uivante, a uma coluna de bronze, e a de Homero suspensa em uma árvore, com serpentes em torno dela, em punição por aquilo que eles tinham dito dos deuses”<sup>66</sup>.

No entanto, segundo Saïd<sup>67</sup>, os maiores e mais sistemáticos ataques contra a tradição ainda estavam por vir. Platão, na *República*, condena os mitos em nome da verdade. Também no *Protágoras* encontramos *mythos* contraposto ao *logos*, sendo diretamente associado a uma forma simples de narração, sem disponibilizar provas. Apesar do *logos* se apresentar também como narração ou discurso, deveria se basear essencialmente no argumentar e no provar<sup>68</sup>. Portanto, atribui-se a Platão a ruptura definitiva entre, de um lado, o *mythos*, como algo incerto, contestável, ficcional e, de outro, o *logos* como um discurso baseado na argumentação.

Discordando desse posicionamento, Calame afirma que é preciso atenuar essa oposição tradicionalmente atribuída ao filósofo. Pois Platão faz uso freqüente dos mitos, mostrando em vários diálogos a conveniência em substituir os *logoi* pelos *mythoi*, já que esses últimos têm uma eficácia argumentativa e persuasiva maiores que os primeiros<sup>69</sup>: “quando no *Górgias* ou no *Timeu*, divide-se entre a ficção do *mythos* e a verdade do *logos* (*plastheis mythos/aléthinôs logos*), é para escolher o mito; posto como mito dos Infernos ou mito de Atlântida, a serviço da demonstração filosófica, o *mythos* torna-se nesse momento *logos*”<sup>70</sup>!

Contudo, Detienne justifica o fato de Platão ter recorrido aos seus próprios *mythoi* devido à crise da cidade e de seu sistema de valores, que fez com que o filósofo se visse obrigado a evocar os costumes e os ancestrais<sup>71</sup>. O filósofo teria então, de alguma maneira, aceito e repensado os *mythoi* por conta de uma eficácia persuasiva maior que a do *logos*.

Ao que nos parece, para Calame, pouco importa se o uso dos *mythoi* se justifica ou não. O fato é que Platão utiliza-os para expor sua filosofia. Além do mais, segundo o pensador francês, mesmo denunciando as narrativas como ficções escandalosas, Platão não terá a verdade como critério fundamental de rejeição da tradição mítica:

<sup>66</sup> DIOGENES DE LAERCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.233.

<sup>67</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.73.

<sup>68</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.26.

<sup>69</sup> C.CALAME. Du *muthos* des anciens grecs au mythe des anthropologues in : *Revue Europe*, p.13.

<sup>70</sup> *idem*, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, p.27.

<sup>71</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.155.

as narrativas são nefastas porque dão à divindade uma imagem que não correspondem à sua essência: o Bem. [...] Submetendo-os à censura: somente suas belas narrativas serão retidas. [...] Existem assim coisas que não são boas para serem narradas e será o papel dos fundadores da cidade de fazer com que as narrativas susceptíveis de conduzir à virtude cheguem às orelhas dos jovens<sup>72</sup>.

Mais uma vez o caráter de utilidade será considerado para se medir a validade das narrativas tradicionais. Utilidade no sentido de construir a cidade, ajudando na educação dos jovens. Assim, tanto os *mythoi* inverificáveis quanto os *logoi* argumentados serão utilizados na educação, pouco importa se são verdadeiros ou não<sup>73</sup>.

Calame nos lembra mais uma passagem em que a questão do belo e do bom estará relacionada ao mito. No diálogo *Híppias Maior*, Sócrates enumera as coisas que exercem encanto sobre as pessoas, entre elas estão a música, os discursos (*lógoi*) e as narrativas ficcionais (*mythologiai*): “todas essas manifestações de beleza, tocam nosso olhar ou nossa orelha, provocando uma sensação de doçura e de prazer”<sup>74</sup>.

O prazer também estará relacionado ao mito em Aristóteles. Contudo, diferentemente de Platão – onde o prazer útil se refere ao bom –, em Aristóteles, a arte trágica da qual o mito faz parte expurga sentimentos perturbadores. Aqui o mito não encanta o ouvinte, e sim mexe com seus sentimentos.

Na *Poética*, Aristóteles nos fornece uma definição mais precisa do mito. No entanto, essa definição não corresponde e nem mesmo vai ao encontro das demais vistas aqui. O mito se torna narrativa artística e fabricada: “é manifesto que a missão do poeta consiste mais em fabricar mitos do que fazer versos, visto que ele é poeta pela imitação, e porque imita as ações”<sup>75</sup>. Para Calame, o filósofo nos decepciona ao dar ao termo um emprego tão específico quanto técnico: “o ‘mito’ aristotélico não é nada mais na *Poética* que história contada, a intriga de uma narrativa e em particular aquela da narrativa dramática da tragédia: compor “mitos” ou *mythoi* e *logoi* se revela finalmente o fundamento da atividade

<sup>72</sup> C.CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in : *Revue Kernos*, p.192.

<sup>73</sup> Segundo Calame, existe somente uma única passagem em Platão (Protágoras, 324d) em que a lenda é designada como *mythos* para ser oposta ao *logos* compreendido como discurso filosófico fundado sobre a argumentação; mas um e outro são colocados a serviço da demonstração sobre a essência da virtude. Cf. CALAME. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? in : *Revue Kernos*, p.193.

<sup>74</sup> C.CALAME. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, p.42.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, capítulo IX, 9.

poética”<sup>76</sup>. O que significa que o *mythos* assume o papel de uma construção organizada e não de uma história contada: “o mito, então, é objeto de invenção, mas sobre um fundo de histórias fornecidas pela tradição das quais os poetas ou registram qualquer uma, ou selecionam as referentes a algumas famílias. Histórias que só se tornam verdadeiros ‘mitos’, de acordo com a *Poética*<sup>77</sup>, depois de transformadas em tragédias”<sup>78</sup>. Ainda em Aristóteles, segundo Calame, o *logos* só engloba o *mythos* sem que o fictício possa servir como critério de distinção. Da intriga da narrativa não faz parte a questão da verdade.

Assim sendo, temos de Xenófanes a Aristóteles uma compreensão do mito que não passa pela questão da verdade como adequação aos fatos, exceção seja feita somente a Tucídides. Diferentemente do que o mito se transformou muito posteriormente, a oposição entre o ficcional, como gênero narrativo, e a verdade não se estabelece claramente. Mesmo se encontramos em alguns autores a condenação do mito em nome da verdade, essa verdade, como vimos, será estabelecida a partir de outros critérios. Para serem consideradas verdadeiras as narrativas precisavam ser úteis na formação e educação dos jovens e fornecer exemplos morais a serem seguidos.

Sem dúvida, a questão da imoralidade presente nas narrativas era um argumento bem sucedido na condenação dos mitos. Como aceitar deuses sujeitos a ciúmes, traições e vinganças? Para os chamados apologistas de Homero e Hesíodo era necessário dar uma explicação a essas ações indevidas.

Na tentativa de defender as antigas narrativas, autores como Teágenes de Régio, Metrodoro de Lampsaco e Evémero propõem a interpretação alegórica dos mitos. Assim sendo, o texto não poderia ser entendido pelo seu caráter literal, era preciso buscar o verdadeiro significado da sua mensagem por detrás daquelas ações indignas atribuídas aos deuses: “para entregar sua verdade o mito deveria, portanto, cessar de ser ele mesmo e se revelar, sob seu disfarce fabuloso, conhecimento da natureza, ética, filosofia, saber histórico”<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> C.CALAME. *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, p.25-6.

<sup>77</sup> Detienne faz a ressalva que essa compreensão do mito está presente sobretudo na *Poética*, pois encontramos outros significados para os *mythoi* na obra de Aristóteles (cf. *A Invenção da mitologia*, p. 230). Como, por exemplo, na *Metafísica*, Aristóteles afirma: “o amor dos mitos é, de alguma maneira, amor da sabedoria, pois o mito é uma reunião do maravilhoso” (982b 15-20).

<sup>78</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.229-30.

<sup>79</sup> J.P.VERNANT. *Frontières du mythe in* : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré*, p.27.

Contemporâneo de Xenófanes e tentando fazer frente às suas críticas, Teágenes de Régio é considerado um dos primeiros apologistas da *Ilíada*. Fazendo uso da interpretação alegórica, Teágenes afirmava que o que vemos nas narrativas homéricas é uma “maneira de exprimir a oposição entre elementos fundamentais reconhecidos pela filosofia da natureza: entre o seco e o úmido, entre o quente e o frio”<sup>80</sup>. Assim Teágenes é fundador da primeira forma de alegoria, a física.

Metrodoro de Lampsaco, que foi discípulo de Anaxágoras, também recorre à interpretação alegórica. O pensador identifica os heróis da *Ilíada* a substâncias da natureza. Assim, Aquiles representaria o sol e Agamêmnon, o éter/ar. Já os deuses seriam órgãos do corpo humano. Deméter é associada ao fígado, Dioniso ao baço e Apolo à bÍlis. Metrodoro transformou a poesia homérica em uma tradução alegórica de suas próprias teorias científicas<sup>81</sup>.

No começo da época helenista, Evémero propõe o mesmo tipo de explicação alegórica para os mitos. Existiria um significado escondido que deveria ser pesquisado e que tornaria aceitáveis aquelas histórias absurdas. Assim, “Zeus era um rei poderoso, que derrubou o pai, que governou, gerou filhos e morreu – em Creta mostrava-se, afinal, o seu túmulo; Dioniso descobriu o vinho, Deméter a agricultura, Hefestos o trabalho dos metais, os seus ‘dons’ persistem ainda, sem que por isso os doadores tivessem de ser imortais”<sup>82</sup>. Trata-se, no caso de Evémero, da chamada alegoria histórica, quando a verdade é apresentada como um conjunto de acontecimentos humanos divinizados.

Seja qual for o tipo da explicação alegórica, Teágenes foi o primeiro a fazer uso desse recurso que permite a redenção da mitologia tanto do ponto de vista racional quanto moral. O mito torna-se novamente portador de uma verdade. Contudo, agora trata-se de uma verdade oculta, e, na realidade, fora do mito. Para ser aceito, o mito é forçado a dizer algo diferente daquilo que realmente diz. Quando se fala na defesa feita dos textos homéricos, Teágenes é referência unânime, já que a partir dele até o fim da Antigüidade, todas as escolas filosóficas que pretendiam “salvar” os mitos, recorreram à interpretação alegórica<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.126.

<sup>81</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie de la Grèce*, p.75-6.

<sup>82</sup> W.BURKERT. *Mito e mitologia*, p. 61. Segundo Burkert, o everismo, apesar de não poder ser levado a sério como teoria da mitologia, conservou certo fascínio.

<sup>83</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.74.



Vimos que os logógrafos deram início a um longo trabalho de fixação da tradição não só recolhendo as antigas narrativas como também confrontando diferentes versões. Com os logógrafos começa a surgir uma mitologia. E se, em um primeiro momento, essa mitologia tem como objetivo a reunião das antigas narrativas, em um momento posterior, desenvolve-se um pensar e um questionar o mito. Nesse caso, a atividade hermenêutica se fará presente tanto quando o mito é acusado de imoral ou inútil quanto na interpretação alegórica: “os gregos não somente criaram uma mitologia, ou seja, reuniram e organizaram em sistema uma série de narrativas míticas. Eles também inventaram a mitologia no sentido de ‘ciência dos mitos’ [...]. E os modernos, sem o dizer ou mesmo saber, só fazem retomar suas interpretações”<sup>84</sup>.

## 1.2. Quando o mito vira ciência

Para definir o estatuto dos mitos antigos, nos séculos XVII e XVIII, segundo Starobinsky<sup>85</sup>, é preciso levar em consideração dois domínios: o da cultura (poesia, teatro, pintura, escultura, etc) onde os motivos mitológicos são utilizados livremente; e o do conjunto de textos históricos, críticos, especulativos que tentam elaborar um saber sobre os mitos, uma ciência dos mitos. No primeiro caso tratava-se da fábula, no segundo da mitologia. Fábula aqui tomada no sentido de ficção, de uma construção feita a partir da herança recebida da Antigüidade. Extremamente tributária dessa herança, o sentido de fábula acabou confundindo-se com aquele de mito. Para Neschke, até o século XVIII, o conceito de mito será impregnado pelo pensamento de Aristóteles: “a partir e graças à *Poética* de Aristóteles, o *mythos* enquanto criação poética dá a esse termo a significação de ficção que, mesmo quando ela apresenta uma realidade possível, não é, no entanto uma narrativa do real. A partir daí se desenvolve a idéia de que o mito é somente ficção e, por

---

<sup>84</sup> *idem, ibidem*, p.70.

<sup>85</sup> J.STAROBINSKY. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.390.

isso, não verdadeiro”<sup>86</sup>. Assim, extrai-se uma conclusão do pensamento de Aristóteles sem que esse posicionamento seja necessariamente o do filósofo<sup>87</sup>. O mito ganha o sinônimo de fábula, de algo em que não se pode acreditar, algo que afronta a lógica e a razão.

O *mythos* tornou-se enfim um gênero literário, e ficção transformou-se na palavra-chave para conceituar o *mythos* grego traduzido, pelos pesquisadores modernos, simplesmente por mito.

Enquanto no século XVII a hipótese seria que os deuses pagãos são o reflexo pluralizado e degenerado do verdadeiro Deus, no século XVIII, o mito parece mudar de sentido, tornando-se uma extravagância dos antigos<sup>88</sup>. Entre as obras que exerceram grande influência sobre os pensadores do século estão *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, do padre jesuíta Joseph-François Lafitau, publicado em quatro volumes em 1724, e *Essai sur l'origine des fables*, também publicado no mesmo ano, de Bernard le Bouyer de Fontenelle.

As correntes de pensamento sobre o mito desenvolvidas no século XVIII tratam do pensamento primitivo e selvagem presente no início da humanidade. Forma de pensar que se opõe radicalmente àquela da razão, do *logos*. Eis, finalmente, *mythos* e *logos* radical e definitivamente opostos e com seus papéis invertidos<sup>89</sup>: “continua-se a marcar a distância que separa as sociedades tradicionais e seu pensamento primitivo de nossas sociedades ocidentais e de nossa racionalidade, o termo mito permanece primeiro um meio de excluir a crença do outro e de condenar tudo o que não obedece às nossas próprias categorias”<sup>90</sup>. Ao que parece uma linha horizontal foi traçada e levava do pensamento dos antigos representado pelos seus *mythoi* ao pensamento evoluído, “lógico”, racional, do *logos*; em uma clara tentativa de afirmar a evolução do pensamento humano. De uma cultura oral à civilização escrita.

Todavia, o século XVIII viu surgir também as teorias do filósofo italiano Giambattista Vico e do filólogo alemão Christian Gottlob Heyne.

<sup>86</sup> A.NESCHKE. Mythe et histoire d’après Aristote in : D.BOUVIER e C.CALAME. *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, p.116-17.

<sup>87</sup> Neschke afirma que Aristóteles não via o mito como algo não verdadeiro (cf. Mythe et histoire d’après Aristote). Nesse mesmo sentido, Calame afirma que o significado de *mythos* como intriga de uma narrativa independe de sua verdade (cf. Mythe et rite em Grèce: des catégories indigènes?).

<sup>88</sup> J.STAROBINSKY. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.397.

<sup>89</sup> Se considerarmos o pensamento de W.Otto já exposto neste capítulo.

<sup>90</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.7.

Vico, que escreveu *Principi di scienza nuova*, em 1725, vê no mito a primeira “sabedoria grega”, uma metafísica não racional e abstrata: “no início da civilização, os primeiros sábios, ingênuos, são poetas no sentido grego do termo, quer dizer, criadores”<sup>91</sup>. Esses poetas foram responsáveis, segundo Vico, por transformar as forças da natureza em seres. Assim, o pensador italiano também desenvolve uma interpretação alegórica dos mitos.

Em *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis*, publicado em 1764, Heyne se pergunta pelas causas do mito, entendendo-o como uma tentativa de os homens primitivos explicarem os fenômenos naturais. Heyne, cuja influência foi bastante vasta, segundo Otto, “professava [...] que o mito não era nada mais que a língua original do povo pré-histórico, que só pôde exprimir pelas imagens e alegorias a perturbação que lhe causavam as violentas figuras e formações do mundo”<sup>92</sup>. Enquanto seus contemporâneos tratavam os mitos como fábulas, o filólogo alemão tentava resgatar o sentido original do mito. De acordo com Otto<sup>93</sup>, através de Heyne, pela primeira vez as narrativas míticas ganharam sentido autêntico e sério, mesmo considerando-se que ainda se buscava o sentido do mito fora dele, ao trabalhar também com uma significação alegórica.

Em um século no qual se acostumou tratar o mito como um erro dos homens das primeiras sociedades, Vico e Heyne propuseram um outro entendimento para o termo. Os dois pensadores, segundo Calame, podem ser considerados os pais fundadores da noção moderna de mito. Enquanto Fontenelle e Lafitau se referiam às antigas narrativas como fábulas, Vico e Heyne as nomearam com a própria palavra grega, *mythos*. A ruptura não ficou somente no nível da nomeação, essas narrativas passaram de história dos erros do espírito humano para uma primeira maneira de filosofar sobre a natureza das coisas<sup>94</sup>. Com Vico e Heyne encontramos um esforço para transformar o mito em um modo de pensamento.

Contudo, essa maneira de entender o mito como um sistema de pensamento pode justamente encaminhar a interpretação para terrenos não imaginados originalmente. Calame nos chama a atenção para o fato de que fazer do mito um modo de pensamento particular é reproduzir um dos parâmetros que “distingue ‘sociedades frias’ e ‘sociedades quentes’

<sup>91</sup> C.CALAME. *Poétiques des mythes dans la Grèce antique*, p.24.

<sup>92</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.8.

<sup>93</sup> *idem, ibidem*.

<sup>94</sup> C.CALAME. *Poétiques des mythes dans la Grèce antique*, p.24-5.

(somente as segundas conhecem a história), ‘sociedades primitivas’ e ‘sociedades desenvolvidas’, culturas mais próximas da natureza, culturas mais ‘civilizadas’; entre esses parâmetros figura a oposição entre o oral e escrito, mas também aquela entre o mito e a razão”<sup>95</sup>. Otto já nos alertava para o mesmo perigo quando afirmava que o mito nos prende em uma verdade de maneira bem particular, de modo que seria risível pensar que se trata do resultado de uma maneira de pensar particular ou de uma lógica suscetível de ser ultrapassada ou substituída por outra<sup>96</sup>. Sem dúvida, ocorreu uma mudança importante na forma de entender o mito. A perspectiva aberta por Vico e Heyne fez com que fábula e mito não fossem mais entendidos como sinônimos. Todavia, ao considerar o mito como uma forma de pensamento, abriu-se caminho para que a ciência do mito do século XIX visse no mito uma primeira etapa da história do pensamento humano. Etapa considerada primitiva, ilógica, ainda não civilizada que, portanto, deveria ser ultrapassada.

Na tentativa de esquematizar as grandes correntes de estudo em torno do mito, o filósofo alemão Friedrich W. Schelling repartiu em três grupos as posições filosóficas relativas à mitologia: as que recusam todo valor de verdade ao mito, as que concedem uma verdade indireta e exterior e as que acordam uma verdade intrínseca e imediata<sup>97</sup>. O primeiro grupo vê no mito uma tentativa de explicação do mundo: “nessa perspectiva, a mitologia se apresentava na origem como uma explicação ingênua e antropomórfica das manifestações naturais”<sup>98</sup>. A influência de Fontenelle nesse grupo foi marcante.

O segundo grupo, também surgido no século XVII, via a mitologia pagã como um plágio caricatural das verdades da Revelação judaica ao afirmar que as formas religiosas que parecem distantes procedem de um mesmo ponto de partida, alterada por uma interpretação insensata: “nessa perspectiva, o estado primitivo da religião não seria o politeísmo, mas um monoteísmo que a humanidade teria recebido em depósito; incapaz de mantê-la na sua pureza original, ela teria deixado se deformar, se obliterar e dar lugar à proliferação dos deuses”<sup>99</sup>.

A teoria tradicionalista, terceiro grupo, vê um estado de perfeição original progressivamente adulterado, sendo de ordem lingüística a causa dessa deformação: “a mitologia teria de fato nascido de uma deficiência da linguagem, cujo erro constante é a

<sup>95</sup> *idem*. Du *muthos* des anciens grecs au mythe des anthropologues in : *Revue Europe*, p.22.

<sup>96</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.21.

<sup>97</sup> J.PÉPIN. *Mythe et allégorie*, p.33.

<sup>98</sup> *idem*, *ibidem*, p.34.

<sup>99</sup> *idem*, *ibidem*, p.37.

paronímia, geradora de ambigüidade”<sup>100</sup>. Aí se encontrariam os estudos de Heyne e Max Müller.

Enquanto no século XVIII não podemos encontrar, de fato, uma ciência do mito e sim compilações que serviam para conhecer as narrativas e apreciar a arte<sup>101</sup> e alguns estudos isolados, o século XIX viu surgir um falar interpretativo sobre o mito que buscou o estatuto de uma ciência da mitologia, um saber que pretende falar dos mitos em geral.

Nesse momento, o mito faz sua aparição como uma aberração. As diversas obras surgidas nesse século trabalharam sobretudo com o conceito de que o pensamento mítico constitui na história da humanidade um estágio primitivo, distante das autênticas religiões monoteístas e da razão científica<sup>102</sup>. O mito passa a ser tratado como um objeto de curiosidade e os estudos desenvolvidos são guiados por uma questão central: por que o homem teve necessidade de inventar histórias tão absurdas e selvagens sobre seus deuses? De repente, as narrativas míticas, desde sempre conhecidas, passaram a interessar e, ao mesmo tempo, horrorizar os pesquisadores por suas crueldades:

para despertar tanta emoção, para que todos declarem a uma só voz que estas narrativas são tão chocantes e embaraçosas, é preciso haver uma razão, um motivo, um pretexto. A razão é, aos nossos olhos, tão estranha que um desvio em direção à ciência do mito na segunda metade do século XIX nos parece ser fruto da curiosidade erudita ou testemunho de uma estranha atração pelo grotesco e pelo obscuro<sup>103</sup>.

No decorrer de seu trabalho, Detienne parece chegar ao ponto que tanto incomoda os pensadores do século XIX e que dá caráter de urgência à procura de explicações para as histórias absurdas dos antigos. Mais especificamente dos antigos gregos. O século XIX, caracteriza-se também por uma idealização do grego em todos os aspectos, confirmada notadamente pelos pensadores do Romantismo. As antigas histórias gregas tinham se tornado um escândalo porque o homem grego tornou-se símbolo da civilização européia:

---

<sup>100</sup> *idem, ibidem*, p.40.

<sup>101</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.79.

<sup>102</sup> J.P.VERNANT. *Frontières du mythe in* : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré*, p.26.

<sup>103</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.17.

no início do século XIX, o grego não tem mais direito nem ao erro nem às tolices: nascido da terra onde surge a consciência de si, onde se forma o universo espiritual que ainda hoje é o nosso, o homem grego é portador da Razão. Quando se passa a suspeitar que o fiador da nova racionalidade fala, em sua mitologia, a linguagem típica de um ‘espírito temporariamente tomado pela demência’, explode o escândalo<sup>104</sup>.

Vários pensadores vieram “salvar” a imagem do homem grego, portador da razão, entre eles Friedrich Max Müller, Andrew Lang, Edward Burnett Tylor, Paul Decharme e Adalbert Kuhn<sup>105</sup>. Apesar de desenvolverem teorias diferentes, todos eles concordavam em um ponto: entender melhor o absurdo das histórias antigas.

Duas grandes correntes de pensamento surgiram no século XIX: a Escola de Mitologia Comparada, liderada por Max Müller e a Escola Antropológica, comandada por E.B.Tylor.

A Escola de Mitologia Comparada recorre à explicação lingüística para tentar entender o absurdo das narrativas. Segundo Vernant, “o trabalho do mitólogo comparatista consiste então em reencontrar, através do labirinto de etimologias, evoluções morfológicas, interferências semânticas, os valores primeiros que traduziam nas ‘raízes’ da língua, antes que seu sentido se obliterasse, o contato com a natureza”<sup>106</sup>.

Para Müller, contemporâneo da descoberta da gramática comparada, teria existido uma fase mitopoiética na história da linguagem<sup>107</sup> que levou o homem a ser vítima de uma produção da linguagem. Segundo Calame, Müller prolonga a crítica de imoralidade presente já desde os primeiros pensadores gregos: “pois, se os mitos, na suas incoerências, podem estar presentes como perversões lingüísticas, eles merecem, contudo nossa atenção erudita; eles requerem interpretação”<sup>108</sup>.

E a interpretação de Müller, baseada na nova filologia, consistia em afirmar que, no início de sua história, o homem foi capaz de nomear os objetos percebidos pelo sentido, contudo, “o espírito humano não conservou por muito tempo o privilégio de ‘dar uma expressão articulada às concepções da razão’. A partir do momento em que a humanidade

---

<sup>104</sup> *idem, ibidem*, p.27.

<sup>105</sup> F.M.MÜLLER, *Lectures on the Science of Language* (1864, 2 vols.); A. LANG, *Myth, Ritual and Religion* (1887, 2 vols.); E.B.TYLOR, *Primitive Culture* (1871); P.DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique* (1884); A.KUHN, *Mythologische Studien* (1886).

<sup>106</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in : J.P.VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia antiga*, p.193.

<sup>107</sup> M.DETIENNE. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.569.

<sup>108</sup> C.CALAME. *Poétiques des mythes dans la Grèce antique*, p.26.

cessa de ‘ecoar’ o mundo, a doença insinua-se na linguagem, vítima das ilusões produzidas pelas palavras”<sup>109</sup>. Ou seja, antes as coisas despertavam no homem sons que tornaram-se raízes formando tipos fonéticos, mas quando o homem perdeu o privilégio de emitir esses sons, imediatamente uma espécie de doença da linguagem se instalou<sup>110</sup>. Com isso, nomes que designavam fenômenos da natureza foram transformados também em seres poderosos, dotados de vontade. Esse duplo sentido fez surgir os personagens míticos:

‘Zeus faz cair a chuva’ surge da expressão ‘a chuva cai do céu’. A língua perdeu sua transparência e o sentido ‘Zeus = céu luminoso’ tornou-se obscuro. Esquecimento fatal. Os homens não sabem mais que a linguagem, com seus ‘verbos substantivos’, com sua abundância de imagens, fala mais do que efetivamente diz, e que está carregada de ‘um excesso de significações’. Se o emissor não sabe mais que deve eliminar o excesso de sentidos, torna-se vítima das palavras que pronuncia<sup>111</sup>.

A criação mitopoiética se caracteriza por esse excesso de sentido incontrolado que engana o homem quando ele mesmo fala e o faz presa das ilusões de sua própria linguagem<sup>112</sup>. Dentro da perspectiva de que os fenômenos da natureza foram responsáveis pelo despertar mítico, duas correntes se destacam: o grupo liderado por Müller, que via o movimento do sol como a origem dos mitos, e um segundo grupo que atribuía não aos fenômenos regulares da natureza, mas aos inesperados, como o raio e o trovão, a marca da linguagem dos antigos<sup>113</sup>.

As teorias desenvolvidas pelos pesquisadores da Mitologia Comparada vão sofrer duras críticas da Escola Antropológica. Entre seus pesquisadores teremos Edward Tylor, James Frazer e Andrew Lang.

Apesar de concordar em alguns pontos com a leitura dos mitos feita por Müller, já que Frazer vê também nos mitos uma tentativa de explicação dos fenômenos, a Escola Antropológica não considera a explicação pela linguagem suficiente para levar a um entendimento do por quê do caráter selvagem dos mitos.

<sup>109</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.29.

<sup>110</sup> *idem*. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.570.

<sup>111</sup> *idem*. *A invenção da mitologia*, p.29-30.

<sup>112</sup> *idem*. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.570.

<sup>113</sup> *idem*. *A invenção da mitologia*, p.32.

Nesse sentido, Andrew Lang dedica-se a pensar a parte irracional da mitologia negando a explicação proposta pela Mitologia Comparada. Lang baseia suas críticas em uma evidência incontestável: uma vez que ainda existem povos que continuam a contar seus mitos absurdos, a explicação não poderia vir da má formulação lingüística do início da humanidade.

Para os pesquisadores da Escola Antropológica, o homem passou a atribuir vida e vontade à natureza a partir da observação dos fenômenos naturais. A personificação desses fenômenos teria surgido da necessidade humana em explicar o mundo à sua volta.

Com isso, Tylor funda, a partir de sua obra *Primitive Culture*, de 1871, a teoria do animismo, que alcançou grande sucesso. Segundo essa teoria, como conseqüência da observação entre um corpo vivo e um morto, o homem primitivo teria admitido a existência de algo, que poderíamos chamar “alma”, que com a morte dos ancestrais se transformou em espírito, povoando a natureza como um todo e dando-lhe “vida”<sup>114</sup>: “assim, o desenvolvimento natural do pensamento conduzia da noção de alma primitiva à representação de seres sobre-humanos e finalmente à crença nos deuses”<sup>115</sup>. O animismo seria característico do pensamento da primeira humanidade, já que para Tylor, a questão se explica pela evolução das sociedades, das primitivas às mais evoluídas. A mitologia corresponderia à infância de uma sociedade, o mito seria a criação de um espírito humano primitivo, ainda não muito desenvolvido<sup>116</sup>.

Tylor acreditava, enfim, ter encontrado uma forma de explicar o irracional no seio de uma cultura que havia se transformado no modelo de civilização e de pensamento. Segundo Detienne, as teorias de Tylor não querem, a princípio, excluir o irracional, e sim pensá-lo como um outro tipo de razão: “um estágio selvagem do pensamento, mas tão bem ajustado à rudeza dos primórdios que, mesmo estando convencida de seu caráter *imundo*, a escola antropológica será levada a reconhecer na mitologia, partilhada pelos Povos da Natureza, uma forma rudimentar de curiosidade científica”<sup>117</sup>.

Seguindo o mesmo caminho de interpretação do mito aberto por Müller e Tylor, no início do século XX, surge a teoria da magia. Segundo Walter F. Otto, essa teoria seria um desdobramento da época técnica, em que o mágico é representado como o precursor do

---

<sup>114</sup> A.N.TERRIN. *Introdução ao estudo comparado das religiões*, p.55-6.

<sup>115</sup> W.F.OTTO. *L'Esprit de la religion grecque ancienne*, p.29-30.

<sup>116</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.33 e ss.

<sup>117</sup> *idem, ibidem*, p.43.



homem técnico, já que tanto no caso da magia quanto da técnica, acredita-se atingir os objetivos desejados invertendo a causalidade natural. A diferença em relação ao homem técnico apresentar-se-ia somente pelos meios insuficientes que o mágico utiliza<sup>118</sup>. Nessa teoria, o mágico é freqüentemente forçado a se penitenciar para que sua vontade se transforme em uma força que não podemos compreender. Para Otto, essa prática revela mais uma intensidade sobrenatural do pensamento do que uma prática mágica.

Frazer, que escreveu os doze volumes de *The golden bough* entre 1911 e 1915, desenvolveu suas pesquisas baseado na teoria da magia, onde o homem, através dela, pretende controlar as forças sobrenaturais. E apesar de concordar com Müller no fato de que os mitos correspondem a uma tentativa de explicar os fenômenos da natureza, não será o movimento do sol, tal como era para Müller, o responsável por despertar a necessidade de explicação do homem e sim as mudanças que ocorrem anualmente na terra<sup>119</sup>.

Seus estudos indicam que a magia estaria na origem do processo evolutivo do homem; primeiro teria surgido a magia, para após transformar-se em religião e, “enfim, criou-se o espaço para a chegada da ciência e da explicação verdadeira dos fenômenos naturais”<sup>120</sup>. Assim, a teoria da magia também trabalha com a idéia de um processo evolutivo do pensamento. Foi Frazer também que, segundo Detienne, “colocou no centro de sua reflexão um paradoxo: as superstições primitivas foram o fundamento daquilo que nos parece hoje desejável na sociedade: ordem, propriedade, família e respeito à vida. [...] O pensamento primitivo, até nos seus erros mais obstinados, preparava os triunfos da moral e da civilização”<sup>121</sup>. Isso se explica pela necessidade de, a qualquer custo, “salvar” o homem grego portador da razão. Seu passado não poderia ser totalmente qualificado como grotesco; deveria haver algo que pudesse caracterizar o homem grego da filosofia, da ciência, da arte. Dessa maneira, também foi possível admitir que nas narrativas encontravam-se as origens da religião. Na perspectiva da teoria evolucionista, o mito se configura por uma etapa a ser ultrapassada, dando ao “religioso sua verdadeira face, purificada do mágico, das superstições, da idolatria e para liberar o pensamento da mentalidade pré-lógica na qual ele

---

<sup>118</sup> W.F.OTTO. *L'Esprit de la religion grecque ancienne*, p.31.

<sup>119</sup> S.SAÏD. *Approches de la mythologie grecque*, p.81.

<sup>120</sup> A.N.TERRIN. *Introdução ao estudo comparado das religiões*, p.60-1.

<sup>121</sup> M.DETIENNE. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.570.

teria estado inicialmente engajado”<sup>122</sup>. Portanto, foi preciso fazer a separação entre mitologia e religião. A partir de então era necessário deixar claro que os deuses são produtos da inteligência: “não se pode confundir a apreensão de Zeus como deus absoluto e as histórias imorais que circulam a seu respeito”<sup>123</sup>. Decharme faz uma “distinção entre o sentimento religioso que ‘nunca faltou na Grécia’ e a mitologia que ‘freqüentemente rebaixa e desonra a divindade”<sup>124</sup>. Segundo Detienne, para que a separação entre a religião e a mitologia pudesse ser feita sem equívocos, o aspecto moral intervém: “‘quando se fala na existência de um grande ser, justo e bom, que tudo faz e que não morre’, não há dúvida de que estamos no domínio da religião. Se, ao contrário, a razão é aviltada e o senso moral se escandaliza, trata-se de mitologia”<sup>125</sup>. Mais uma vez a questão da moralidade é usada como critério de condenação de alguns aspectos das narrativas míticas. Agora a moralidade possibilita a separação entre a religião e a blasfêmia, o absurdo. Com isso, a mitologia ganha um outro significado, passa a designar a parte escandalosa presente nos mitos.

Opondo-se às teorias da Mitologia comparada e da Escola Antropológica surge a Escola de Filologia Histórica Alemã.

Os pensadores dessa escola tinham como objetivo, segundo Vernant, estabelecer pela filologia e pela cronografia a origem e o percurso do mito, respondendo perguntas como de onde vem, onde apareceu, o que se pode saber por suas narrativas. Faz parte também das pesquisas dessa escola a análise literária dos textos: “a mitologia parece originar-se do mesmo tipo de análise e pertencer à mesma ordem de fenômeno que a criação estética, poética, intelectual: é nos grandes escritores e filósofos que é preciso, segundo Wilamowitz-Möllendorff, buscar as manifestações mais altas e autênticas da religião”<sup>126</sup>.

Wilamowitz foi um dos mais prestigiados filólogos alemães e o helenista mais importante de seu tempo. Estudioso da literatura grega, foi defensor do ideal de uma filologia clássica como ciência pura, estendendo-se a uma reconstrução histórica do mundo antigo em todos os seus aspectos<sup>127</sup>.

Apesar da Escola de Filologia trazer novas perspectivas para o estudo do mito, será com o romantismo, sobretudo o alemão, que se verificará um decisivo aprofundamento da

<sup>122</sup> J.P.VERNANT. *Frontières du mythe* in : S.GEORGOUDI e J.P.VERNANT (org). *Mythes grecs au figuré* p.26.

<sup>123</sup> M.DETIENNE. *A invenção da mitologia*, p.37.

<sup>124</sup> *idem, ibidem*. Citando P.Decharme. *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884, VII.

<sup>125</sup> *idem, ibidem*, p. 39. Citando M.J. Lagrange, *Étude sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p.22.

<sup>126</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, p.196.

<sup>127</sup> A.MAGRIS. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, p.66.

pesquisa sobre a mitologia. O mito passou a ser pensado de outra maneira, e para Otto, o próprio romantismo não pode ser pensado sem a impulsão do fenômeno da fecundidade do mito<sup>128</sup>. Segundo o pensador alemão, o romantismo pareceu ter vocação para achar o caminho de uma compreensão mais profunda do mito, entendendo-o não como imagens ou símbolos e sim como manifestações do ser<sup>129</sup>. E foi através de um filósofo, herdeiro do romantismo alemão, que o passo inicial para pensar o mito de modo diferente do que havia sido feito até então foi dado. Friedrich W. Schelling foi considerado o primeiro grande filósofo a buscar verdadeiramente a essência do pensamento mítico<sup>130</sup>. Para Otto, Schelling deixou de lado as abordagens com opiniões preconcebidas, como eram feitas antes, para aproximar as verdades originárias do mito de nosso poder de compreensão. Em *Theophania – Der Geist der altgriechischen Religion*, Otto deixa claro a dívida que os pesquisadores da religião grega têm com Schelling como o responsável por pensar o que teria sido originalmente o mito.

O filósofo alemão vai além do pensamento iluminista segundo o qual a racionalidade supera o pensamento primitivo e corresponde a uma nova etapa do progresso humano, na qual as sociedades evoluíram da superstição à razão. Ao contrário das pesquisas que seguem uma linha racionalista, nas quais se fala sobre algo sem fazer parte desse algo, sem estabelecer nada em comum com sua existência, Schelling quer mais do que estudar o mito, quer experimentar aquilo que para ele é uma forma de se unir ao Absoluto, ao divino.

*Die Weltalter e Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie*, obras escritas por Schelling, que teriam aparecido, segundo Otto, quando os espíritos estavam perdendo totalmente o sentido da verdadeira filosofia, deram ao mito a grandiosidade que lhe é própria<sup>131</sup>. O mito, como vimos, tinha sempre algo obscuro, algo dito nas entrelinhas que necessitava de uma interpretação. Se, por um lado, a explicação alegórica do mito foi a única saída encontrada para rebater a crítica de que os deuses de Homero seriam imorais, por outro, essa explicação força o mito a contar histórias diferentes daquelas que ele realmente contava.

Segundo Pépin, Schelling faz uma única crítica à interpretação alegórica: “ela desconhece a anterioridade do elemento divino da mitologia, ela esquece que a religião

---

<sup>128</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.7.

<sup>129</sup> *idem*, *L'Esprit de la religion grecque ancienne*, p.26.

<sup>130</sup> *idem*, *ibidem*.

<sup>131</sup> *idem*. *Essais sur le mythe*, p.9.

obrigatoriamente precedeu tanto a história quanto a ciência; se ele é uma transferência, ele se opera do religioso ao histórico; se ele é um símbolo, ele representa o religioso pelo físico, e nunca ao contrário”<sup>132</sup>.

Schelling será o responsável por uma mudança nessa perspectiva alegórica ao afirmar que o mito é uma realidade objetiva, nada tem de alegórico e que, na verdade, o mito é tautegórico, diz o que diz e da forma que diz como única maneira possível de tratar a realidade, sem poder dizer de outra maneira: “a mitologia não é alegórica: ela é tautegórica. Por ela, os deuses são seres que existem realmente, que não são outra coisa, não significam outra coisa, mas significam somente o que eles são”<sup>133</sup>. Segundo Vernant, as investigações de Schelling estabelecem uma nova direção para o estudo da mitologia: já que o mito tem linguagem própria, o que “diz e que relação existe entre esse sentido de que é portador e a maneira como o diz?”<sup>134</sup> A maneira de entender e abordar o mito desenvolvida por Schelling influenciou diversos pesquisadores do século seguinte.

O século XX será extremamente fecundo em relação aos estudos sobre o mito, abrangendo vários terrenos teóricos e dividindo-se em diferentes linhas de pensamento. Surge uma gama diversa de pesquisadores como Walter F. Otto, Karl Kerényi, Carl Jung, Mircea Eliade, Louis Gernet, George Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Émile Durkheim, entre tantos outros que desenvolveram suas pesquisas no sentido de pensar o mito como forma de organização, como expressão de uma religiosidade, como uma maneira de relacionar-se com o divino.

Entre esses estudos, ainda são encontradas interpretações que irão focar as sociedades míticas a partir de conceitos como os “povos da natureza”, os “primitivos”, os “selvagens”. A antropologia insiste em um discurso que fala da demência ou da debilidade mental do primitivo. O discurso do homem moderno, possuidor de uma mentalidade lógica que transforma a investigação sobre o outro em uma forma de dominação desse outro, estará presente. A perspectiva evolucionista iniciada no século XVIII e desenvolvida, sobretudo, no século seguinte, acabou por marcar também o pensamento do século XX, o pré-lógico reforçou a idéia do primitivo.

Contudo, uma outra linha de pesquisa, que tenta reconhecer o mito como algo vivo, permanente, resgatando sua legitimidade, trilhando o caminho aberto pelo romantismo

<sup>132</sup> J.PÉPIN. *Mythe et allégorie*, p.57-8.

<sup>133</sup> F.SCHELLING. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, p.238.

<sup>134</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, p.189.

alemão, será também desenvolvida. Nesse sentido, a antropologia também nos traz uma série de pesquisadores que orientam seus estudos de maneira completamente diferente da anterior, tentando resgatar o mito como sistema de pensamento e de organização social e cultural: “não somente os mitos constituem a armadura espiritual da vida dos homens, mas eles são portadores de uma verdadeira ‘metafísica teórica’, e, pela primeira vez, os mitos são estudados na sua integralidade, e cada detalhe, fosse o mais insignificante, encontra seu lugar na interpretação do conjunto”<sup>135</sup>.

Dentro desta gama tão diversificada de autores, vamos trabalhar com aquele cujo pensamento orienta todo esse trabalho: Karl Kerényi.

Kerényi propõe desenvolver uma “ciência da mitologia” sob uma outra perspectiva:

a ciência da mitologia tem que considerar como seu verdadeiro objeto o afluente, o que sempre é suscetível de novas combinações, que se mostra cada vez em novas variantes: o material mitológico. Não deve esquecer-se que tais ‘variantes’ são algo como ‘variações’ sobre o mesmo tema. Sua primeira tarefa consiste em ter a postura correta diante deste material singular e móvel<sup>136</sup>.

Desse modo, esse material, de que fala Kerényi, não é mero modo de representar as coisas do mundo mas algo vivo, uma forma também de expressão e de pensamento. Algo que conservaria sua mobilidade apesar da fixação dessa cultura oral pela escrita.

A ciência da Antigüidade clássica teria perdido a capacidade de compreender a mitologia ao dividi-la em dois componentes distintos: a caracterização, ou seja, a descrição da força e atividade dos deuses; e a história de suas vidas. Esta última seria, para a ciência, a mitologia em sentido próprio<sup>137</sup>. A preocupação excessiva com o que poderia ser considerado história e com a procura de uma explicação presente no mito fez com que o caminho em direção à mitologia ficasse cada vez mais inalcançável: “a mitologia se explica a si mesma e explica todas as coisas do mundo. Não porque foi inventada para a

---

<sup>135</sup> M.DETIENNE. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.570.

<sup>136</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.29.

<sup>137</sup> *idem, ibidem*, p.37.

‘explicação’, mas porque tem também a virtude de explicar à sua maneira. Tal como o mundo se faz às vezes mais transparente ao espírito pela poesia e pela música que pela explicação científica”<sup>138</sup>.

Essa capacidade de também explicar, sem que a explicação faça diretamente parte da função da mitologia, foi, por inúmeras vezes, mal compreendida, como nos atestam as várias “ciências” que se dedicaram a pensar o mito.

Kerényi segue um outro caminho quando fala de mitologia: usa o vocábulo mitólogos, o que leva a mitologia a ser entendida como a combinação de *mythos* e *logos*. Com isso, a mitologia vai além de uma reunião de histórias antigas, é uma forma de viver e atuar, na qual pensamento e vida se encontram unidos; é a procura pela razão do ser, procura essa rodeada e constituída pelo divino<sup>139</sup>.

Para que a mitologia seja assim entendida, Kerényi propõe pensá-la a partir da compreensão dos próprios gregos:

uma soma de elementos antigos, transmitidos pela tradição, tratando de deuses e seres divinos, de lutas de heróis e de viagens aos infernos, elementos contidos nas narrativas conhecidas, mas que não excluem no entanto toda modelagem mais desenvolvida. O melhor termo para designar esses elementos seria o grego *mythologema*. A mitologia é o movimento dessa matéria: algo de fechado e de móvel ao mesmo tempo, de material que, apesar de não estático, está sujeito a transformações<sup>140</sup>.

Ao levar em consideração que a mitologia é esse conjunto de elementos antigos, que deixa transparecer o modo de expressão, de pensamento e de vida dos gregos, Kerényi parece empregar o termo como sinônimo de mito. Além disso, vemos na obra do helenista poucas passagens em que o termo *mythos* ou, simplesmente, mito seja empregado. Kerényi, em *La religion antigua*, afirma que prefere evitar o uso de *mythos* por ser um termo de múltiplos sentidos e mais difícil de ser captado com clareza do que *mythología*, sobretudo porque os teóricos modernos fazem um uso muito livre do termo<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> *idem, ibidem*, p.43.

<sup>139</sup> *idem, ibidem*, p.26 e ss.

<sup>140</sup> K.KERÉNYI. De l’origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l’essence de la mythologie*, p.11.

<sup>141</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.26.

A aparente equivalência semântica entre os dois vocábulos nos causa, a princípio, um certo estranhamento, já que quando se trata da relação entre a mitologia e o mito, a primeira é a fixação pela escrita do segundo com todas as possíveis interpretações e acréscimos de quem o fez. O que, como vimos, põe em questão a real permanência do mito. No entanto, se levarmos em consideração que o mito está intrinsecamente relacionado com a cultura oral e que, no caso da Grécia, essa cultura foi extinta, então talvez não possamos realmente falar dos *mythoi* e sim do material que nos chegou através do tempo. E esse material foi a mitologia.

A insistência no termo mitologia nos parece que vem também da necessidade em marcar certo posicionamento. Para o helenista, os teóricos modernos não se importariam em suprimir a palavra mitologia do repertório de conceitos, justamente por se tratar, na visão deles, da fusão de conceitos antagônicos<sup>142</sup>. Portanto, inaceitável desde a valorização filosófica do *logos*. Kerényi deseja insistir na mito-logia talvez como forma de mostrar que os domínios de *mythos* e *logos* aparecem misturados, confundidos<sup>143</sup>. Ao falar mito, ao mesmo tempo, nomeamos o *logos*. Nesse sentido, o mito é um discurso, uma forma de pensamento que nada tem de pré-lógico ou irracional.

Para Kerényi mesmo tratando-se de um material e de uma possível interpretação da tradição, o mito mantém-se como algo vivo e possível de ser identificado nessa herança escrita. Para que isso possa realmente acontecer, como vimos, o helenista já indicou o caminho: o pesquisador tem que manter uma postura correta diante desse material móvel e singular.

É evidente que quando o helenista fala em uma postura correta em relação à mitologia, este posicionamento nos coloca uma série de questões a respeito de seu próprio pensamento. O que seria uma postura correta? Quem ou o quê determinaria sua retidão? Enfim, como todo grande pensador que desejou dar conta da totalidade de seu objeto de estudo e ir além dele, Kerényi nos deixou algumas lacunas a serem pensadas. Mesmo podendo prolongar alguns questionamentos em relação a elas, temos que levar em consideração que a “ciência da mitologia”, proposta pelo helenista, traz elementos novos ao tentar relacionar-se com seu objeto da maneira mais direta possível para decifrá-lo melhor.

---

<sup>142</sup> *idem, ibidem.*

<sup>143</sup> Diferentemente de W.F.Otto, Kerényi não parece distinguir entre os significados de *mythos* e *logos*.

Para Kerényi, tal como uma obra musical, o mito é também uma obra de arte no sentido de ser algo concretizado, “tornado objeto capaz de se expressar por ele mesmo. Não será necessário justificar uma tal obra através de interpretações e explicações; posicionados diante dela, deixá-la-emos expor seu próprio sentido”<sup>144</sup>. Assim, o helenista também retoma a contribuição fundamental de Schelling, de que o mito é tautegórico. E ser tautegórico não se opõe à forma simbólica de se expressar do mito. Em um primeiro momento, essa aproximação entre tautegórico e simbólico nos causa certo estranhamento, talvez por vermos no símbolo uma espécie de mediação entre o indivíduo e a sociedade e não a própria realidade. Ao se colocar como mediador, o símbolo seria visto como uma forma de fugir da realidade, não tendo que encará-la diretamente. Assim sendo, o homem arcaico estaria de tal forma envolvido em um conjunto de imagens e símbolos, criados por ele próprio, que só seria capaz de tratar das coisas do mundo através desse dispositivo produzido para encarar a realidade de maneira não direta.

De início, o símbolo era um sinal de reconhecimento: “um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste, confronto, permitia aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem”<sup>145</sup>. Nesse caso, o símbolo significava algo além do próprio símbolo. Também para Eliade, o símbolo é a manifestação de algo que originalmente não faz parte de sua natureza. O sagrado pode manifestar-se em qualquer coisa pertencente à esfera do profano, o que imediatamente a eleva a uma dimensão totalmente outra. Nesse sentido, o símbolo como manifestação do sagrado prolonga e até mesmo substitui essa hierofania: “é ele próprio uma hierofania, quer dizer, ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra ‘manifestação’ revela”<sup>146</sup>. Ao que parece, ao aceitarmos a definição de Eliade, estaremos negando o tautegórico do mito. O mito não é um ‘algo’ em que o sagrado se manifesta, o mito é o próprio sagrado.

No entanto, a interpretação dos simbolistas, segundo Vernant, é de que o símbolo não se refere “a um objeto exterior a si, como numa relação de sujeito conhecedor a objeto conhecido. É nesse sentido que o símbolo mítico pode ser dito ‘tautegórico’: não representa outra coisa; ele se coloca e se afirma a si mesmo. Não é saber concernente a um objeto, é

---

<sup>144</sup> K.KERÉNYI. De l’origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l’essence de la mythologie*, p.12.

<sup>145</sup> J.BRANDÃO. *Mitologia Grega*, p.38.

<sup>146</sup> M.ELIADE. *Tratado de história das religiões*, p.550.



presença em si”<sup>147</sup>. Portanto, a relação entre o símbolo e o tautegórico não é paradoxal, ao contrário, se dizer em si mesmo faz parte da própria essência do símbolo mítico.

É preciso emprestar o ouvido, tal como propõe Kerényi, para que possamos penetrar em uma outra possível compreensão do mito, para que sejamos capazes de ouvir novamente aquilo que ele nos diz.

### 1.3. *Mythos*: uma tentativa de compreensão

Para os novos estudos, incluindo os desenvolvidos por Kerényi, o mito revela-se como uma forma de tratar a realidade, estabelecendo uma relação direta com a própria vida, trata-se da enunciação de uma fala verdadeira<sup>148</sup>.

Contudo, essa fala verdadeira talvez não possa ser entendida claramente por nós. Para Otto, nas épocas primitivas, o ser das coisas falava ao homem de outra maneira, e essa língua começou a ressoar cada vez mais estranhamente à medida que a existência se racionalizou e se mecanizou<sup>149</sup>. Mesmo que possamos ainda ter acesso a essa linguagem do ser, talvez essa fala verdadeira do mito não possa ser expressa através de palavras:

Diferentemente da linguagem explicativa da razão que diz como as coisas são, o mito inaugura uma linguagem que não diz, mas *retorna* do dito ao que é revocado. O retorno não remonta à causa, mas alude a um fundo inexplorado. Lugar e não-lugar do discurso, o mito des-loca toda palavra, toda expressão lingüística, que é compreendida não quando se entende aquilo que diz, mas quando põe aquilo que diz no que não diz e no entanto revoca<sup>150</sup>.

Relação paradoxal, já que é pela palavra que conhecemos o mito, já que o mito se relaciona com aquilo que é dito; mas talvez a palavra não seja o suficiente para dizer o que ele é, traduzi-lo em uma explicação. Isso talvez porque as palavras para nós hoje não

<sup>147</sup> J.P.VERNANT. Razões do mito in: J.P.VERNANT. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, p.201.

<sup>148</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.32.

<sup>149</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.54.

<sup>150</sup> U.GALIMBERTI. *Rastros do sagrado*, p.49.

significam mais o que significavam para os gregos antigos. Para Otto, as línguas conhecem, no momento de suas origens, sua maior riqueza morfológica e seu maior grau de complexidade, no entanto, com o uso, elas não se desenvolvem no sentido de uma diversificação e crescimento maiores, ao contrário, elas se empobrecem e se imobilizam<sup>151</sup>. Portanto, a nossa língua empobrecida e imobilizada talvez não seja capaz de dizer o que a língua dos gregos antigos dizia. Isso porque Otto dá à língua, em sua forma original, uma dimensão completamente diferente da que ela teria assumido posteriormente. Normalmente, pensamos seu surgimento pela necessidade que o homem teve de se comunicar, nesse sentido, a língua teria uma função extremamente pragmática. Todavia, Otto a eleva a um plano superior, lhe atribui uma função sagrada. Língua e mito formam uma unidade, trata-se da expressão do ser divino. E essa expressão configura-se pela revelação do divino do qual participa a própria palavra: “ela é conhecimento, mas um conhecimento tal que o que ela conhece, é o que ela é”<sup>152</sup>.

Nesse sentido, segundo Otto, a origem da palavra não pode ser explicada pela necessidade de comunicar. O homem não fala porque ele pensa, ele pensa na medida em que fala:

ela [palavra] não nasce de um Eu e de suas necessidades de expressão mas do ritmo divino de todas as coisas; é ao encontro desse ritmo que vem o ser do homem no que ele tem de mais eminente, seu parentesco com o divino. Se a língua é originalmente palavra dirigida, ela não é dirigida de um homem a outro, ela é diálogo entre o que o homem tem de mais eminente e o que o mundo tem de divino. Digamos calmamente: diálogo entre o homem e o deus<sup>153</sup>.

A língua transforma-se assim, para Otto, no próprio ser, no mundo naquilo que tem de essencial. A iconografia pode nos dar um exemplo bastante significativo dessa palavra revelação. Em diversos vasos encontramos a figura dos deuses com seus nomes indicados, o que, na maioria das vezes se torna uma redundância já que os deuses são identificados nas cenas pelo que portam ou vestem. No entanto, a palavra está presente para que o nome seja

---

<sup>151</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.61.

<sup>152</sup> *idem, ibidem*, p.64.

<sup>153</sup> *idem, ibidem*, p.68.

dito e, com isso, é feita a evocação do deus. É o próprio deus que está naquelas palavras como está também em um templo ou monumento.

Da mesma maneira poderíamos entender o mito narrado: é o próprio deus e a ação divina que se fazem presentes através do canto do aedo. Daí a importância das narrativas serem recitadas pelos poetas. Elas nos revelam os deuses. Através delas desfilam as figuras divinas e suas ações, servindo de modelos a serem seguidos, uma vez que várias delas nos relatam a origem dos diferentes atos cotidianos como a pesca, o cultivo da terra, a vida em sociedade, o casamento, “o mito é sinônimo do sério eminente, da certeza sagrada, e por isso um critério para a direção e retidão de todo pensamento e toda atividade”<sup>154</sup>. Conhecer os mitos passa a ser, então, o que importa.

Eles fornecem tanto uma explicação – sem chegar a formular a pergunta – do mundo e do próprio homem, como tornam o homem capaz de, ao recordá-los, repetir o que os deuses fizeram *ab origine*<sup>155</sup>.

A narração do mito ou a realização de um ritual coloca em cena uma capacidade humana fundamental: memorizar. Contudo, não se trata de uma memória do passado como história, tal como nós conhecemos hoje. Não se trata da memória de um acontecimento passado que pode ser lembrado no presente, muito menos representa a comemoração de um acontecimento. Como nos diz Calame, o essencial para o grego sempre foi guardar na memória o que é precisamente memorável<sup>156</sup>. Tradição que se manteve, como vimos, mesmo com os primeiros historiadores. A preocupação em manter presente aquilo que é importante de ser lembrado permanece com o início da fixação dos mitos.

No caso das narrativas míticas, poderíamos afirmar que essa preocupação em guardar o memorável dá sentido a toda a existência. Mito e memória andam sempre juntos. É preciso lembrar-se dos mitos e esforçar-se para não esquecê-los: o esquecimento era visto como uma falta. É através da recordação que torna-se possível instalar novamente o tempo das origens. As narrativas míticas transportam o homem para “outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis: embaixo, o mundo infernal e tudo o que o

---

<sup>154</sup> *idem, ibidem*, p.6.

<sup>155</sup> M.ELIADE. *Aspectos do mito*, p.20.

<sup>156</sup> C.CALAME. *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, p.54.

povoa, em cima, o mundo dos deuses olímpicos. O ‘passado’ é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser”<sup>157</sup>.

Ter acesso a outras regiões do ser é privilégio e consequência da arte poética. A tradição grega fez do poeta aquele capaz de ver além, de ver o invisível e o inacessível aos mortais: “enquanto que as vítimas dos acontecimentos percebem no máximo o ‘daimon’ – a face do divino que se revela no destino humano – ou um atuar divino em geral, o poeta, graças a um saber especial, dá nome a essa especial figura do divino que está de fundo”<sup>158</sup>.

Esse saber do poeta é especial porque se distingue da visão cotidiana, a visão do poeta é mais clara.

Para ter acesso a essa visão diferenciada, o poeta evoca as Musas, filhas da deusa da memória, Mnemosine. Otto nos lembra o hino a Zeus, de Píndaro, onde o imortal, “acabada a nova imagem do mundo, perguntou aos deuses, que estavam mergulhados em uma admiração profunda, se faltava ainda alguma coisa para chegar à plena perfeição. E eles responderam que faltava somente uma coisa, uma voz divina, suscetível de anunciar e de celebrar toda essa maravilha. E eles lhe rogaram para engendrar as Musas”<sup>159</sup>. Desde então, as Musas são responsáveis por cantar as outras regiões do ser e a dar ao poeta a possibilidade de dividir com elas essa visão privilegiada das maravilhas divinas. Na *Teogonia*, Hesíodo, antes de começar a falar dos deuses, lembra que foram as Musas que o inspiraram: “elas um dia a Hesíodo ensinaram um belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino”<sup>160</sup>. Assim, com a intervenção das Musas, os poetas conseguem trazer os deuses para a presença de todos. Se o mito, ao falar da origem, transforma-se em fundamento para a existência, o poeta torna-se responsável pela revelação daquilo que funda. Como nos diz Kerényi, enquanto o filósofo percorre um duro caminho para, a partir do mundo que o cerca, pensar naquilo que *é efetivamente*, o poeta volta ao tempo primordial para contar o que *foi originariamente*<sup>161</sup>. Com isso, os poetas tornam-se quase divinos, porque são eles os “escolhidos” das deusas para ver o invisível, o que está além do nosso mundo, são eles que vão nos contar o que foi visto, o que inicialmente se apresenta de forma

<sup>157</sup> J.P.VERNANT. Aspectos míticos da memória in: J.P.VERNANT. *Mito e pensamento entre os gregos*, p.143.

<sup>158</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.104.

<sup>159</sup> W.F.OTTO. *L'esprit de la religion grecque ancienne*, p.44.

<sup>160</sup> HESÍODO. *Teogonia*, v.22-3.

<sup>161</sup> K.KERÉNYI. De l'origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l'essence de la mythologie*, p.17.

oculta para os homens. Ao poeta é desvelado o próprio ser divino, para ele o mundo torna-se transparente em suas manifestações.

Os poetas pedem às Musas, em seus versos, que elas os ajudem e os acompanhem durante a narração: “alegrai, filhas de Zeus, dai ardente canto, gloriai o sagrado ser dos imortais sempre vivos”<sup>162</sup>. Esse tipo de saudação se tornou fundamental para os poetas antes de iniciarem seus cantos, não para buscar inspiração em suas falas, mas para que fossem capazes de cantar e de lembrar tudo o que Mnemosine e as Musas o fizeram ver.

Nesse sentido, no momento do canto, não é o poeta que está em ação, e sim, a Musa; isso seria algo familiar, segundo Otto, a todo conhecedor do mundo grego desde o primeiro verso de Homero<sup>163</sup>. A invocação da Musa não é uma simples fórmula ou uma maneira de falar convencional, através dessa invocação é a divindade mesma que canta, sendo o poeta seu intérprete<sup>164</sup>. Assim, o aedo seria mero coadjuvante na recitação de um mito: “os gregos, que longe de chamar o poeta ou o aedo de ‘criador’ – como nós temos o hábito desde dois séculos e meio – sabiam, eles, que é a Musa que canta e que dita, o poeta sendo aquele que escuta e torna audível, graças à sua voz, o que percebeu sua orelha interior. Os versos introdutórios de *Ilíada* e da *Odisséia* são suficientes para demonstrá-lo”<sup>165</sup>. Portanto, o aedo não age livremente, mas serve de objeto para as Musas, um canal entre as divindades e os homens.

Já Detienne talvez veja alguma liberdade do aedo em relação à narrativa. Para o pensador francês, o essencial do mito não está na narração, mas na história transmitida pela memória, cuja forma narrativa é deixada ao talento de cada narrador<sup>166</sup>. A história é sempre a mesma, mas o poeta usa sua capacidade de criação para transmiti-la. Assim, para Calame, a “atividade de criação ‘mitológica’ estava indissolúvelmente associada à prática poética, à prática do fazer literário entendido como fabricação artesanal”<sup>167</sup>. Todavia, a relação entre a inspiração divina das Musas e a criação narrativa do poeta, ao contrário do que poderíamos pensar, não seria paradoxal. Calame afirma que as narrativas tradicionais são asseguradas pelas Musas e por Mnemosine, ao mesmo tempo, em que pela voz do poeta tornam-se um artefato: “dependente de uma tradição memorial que confere à tradição oral uma dimensão

<sup>162</sup> HESÍODO. *Teogonia*, v.104-5.

<sup>163</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.40.

<sup>164</sup> *idem, ibidem*, p.21.

<sup>165</sup> *idem, ibidem*, p.69.

<sup>166</sup> M.DETIENNE. *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.142.

<sup>167</sup> C.CALAME. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, p.59.

divina, o poema na Grécia dita arcaica é, ao mesmo tempo, concebido como o produto do saber artesanal de um especialista da palavra musical, ritmada e dançada”<sup>168</sup>.

Contudo, esse especialista, para Svenbro, é sempre um criador. Só que sua criação não é livre, o poeta canta de acordo com o controle social exercido pelos ouvintes<sup>169</sup>. Para confirmar sua tese, Svenbro recorre aos exemplos da *Odisséia* em que o aedo de Ulisses se vê obrigado a cantar para os pretendentes de Penélope. Assim nos diz Homero: “Fêmios que cantava diante dos pretendentes por obrigação”<sup>170</sup>. Essa obrigação a qual Fêmios se vê subjugado se explica, por um lado, pela força, os pretendentes são mais numerosos e, portanto, mais fortes, e, por outro, Fêmios depende da satisfação do auditório para garantir sua sobrevivência. O que faz com que Svenbro conclua que os aedos organizam seus cantos de acordo com os interesses da audiência, se ele não consegue simbolizar os valores do auditório, ele deixa simplesmente de ser aedo<sup>171</sup>. Ao retratar o aedo nessa posição difícil, o próprio Homero se mostraria ciente desse controle social por parte da audiência e seus efeitos no canto. Como confirmação dessa preocupação presente em Homero, Svenbro afirma que o poeta, ao falar da época micênica em seus cantos, utilizou instituições pós-micênicas<sup>172</sup>, justamente para se aproximar de sua audiência. Ao invés de Homero falar de um passado longínquo situando-o no seu próprio contexto, o poeta teria extraído essas memórias e as adaptado para um contexto de sua época.

Dentro dessa perspectiva, as filhas de Zeus e o auditório apresentam-se como intercambiáveis: as Musas transformam-se em um tipo de representação religiosa do controle social<sup>173</sup>. Nesse sentido, quando o poeta fala em nome da Musa, ele evoca uma opinião comum do auditório. Ao afirmar que as Musas, que moram no Olimpo, assistem a todos os acontecimentos e sabem de tudo<sup>174</sup>, na verdade, Homero está tentando evitar uma situação de dúvida ou de descrença por parte do auditório, fazendo apelo a uma suposta ou pretensa opinião comum. Não há como escapar do poder das Musas sem deixar de ser poeta: quando o aedo Tamiris se achou forte o suficiente para vencer as Olimpianas na arte poética, elas, irritadas, o privaram da arte divina do canto<sup>175</sup>. Portanto, se não podemos

<sup>168</sup> *idem, ibidem*, p.38.

<sup>169</sup> J.SVENBRO. *La parole et le marbre*, p.18.

<sup>170</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto I, v.154 e ss e também canto XXII, v.353 e ss.

<sup>171</sup> J.SVENBRO. *La parole et le marbre*, p.31.

<sup>172</sup> *idem, ibidem*, p.29.

<sup>173</sup> *idem, ibidem*, p.32.

<sup>174</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto II, v.484 e ss.

<sup>175</sup> *idem, ibidem*, canto II, v.595 e ss.

imaginar um aedo sem Musa e sem auditório, e se esses dois elementos fundamentais da prática poética exercem um controle social, o aedo se vê obrigado a falar aquilo que está de acordo com a comunidade e que irá agradar sua audiência.

Segundo Svenbro, será de maneira totalmente diferente que Hesíodo evocará as Musas. O canto de Hesíodo não estaria submisso como o dos outros aedos. Para Svenbro, o poeta da *Teogonia* é um contestador: “ele se recusa a ser como aqueles que, na *Odisséia*, por causa de sua dependência econômica, ‘não querem dizer a verdade’, mas estão prontos a ‘construir uma narrativa’ para obter o que eles têm necessidade”<sup>176</sup>. Independência material, é o que faz com que Hesíodo esteja livre do controle social. Sem dúvida, e o próprio Svenbro o afirma, o prestígio do poeta vem de sua capacidade de simbolizar os valores da sociedade. No entanto, o poeta da *Teogonia* pode “se opor à comunidade inteira sem por isso morrer de fome”<sup>177</sup>.

Mesmo assim, as Musas estão presentes em seus poemas. Para Svenbro, as Olimpianas ainda são, em Hesíodo, uma “‘ficção necessária’ produzida pela comunicação oral”<sup>178</sup>. Dessa maneira, Hesíodo justifica suas escolhas a partir daquilo que – de acordo com Svenbro, “sem dúvida por auto-sugestão” –, acredita ouvir das Musas<sup>179</sup>. De qualquer forma, as Musas parecem estar presentes de maneira diferente no poema daquele que não canta por necessidade de se alimentar, que não canta por dependência: “a Musa, representação coletiva do controle social, não pôde permanecer a mesma a partir do momento em que o controle social se encontrou contestado, satirizado e praticamente invertido”<sup>180</sup>. A confirmação disso estaria, segundo Svenbro, logo no verso 27 da *Teogonia*, já citado aqui, quando as Musas, antes consideradas portadoras de uma palavra incontestável, aparecem como divindades capazes de dizer palavras enganosas.

Interpretação totalmente descartada, sequer levada em consideração, por Kerényi, já que o poeta assume a função de enunciar a fala verdadeira, a que nos referimos antes. E nessa enunciação, para Kerényi, assim como para Otto e Detienne, as Musas terão papel fundamental na revelação da verdade. Detienne chama a atenção para o fato de que, na

---

<sup>176</sup> J.SVENBRO. *La parole et le marbre*, p.63.

<sup>177</sup> *idem, ibidem*.

<sup>178</sup> *idem, ibidem*, p.73.

<sup>179</sup> *idem, ibidem*, p.71.

<sup>180</sup> *idem, ibidem*, p.73.

*Teogonia*, a função da Musa não é outra senão dizer a verdade, já que “sendo ela própria verdade eterna, revela a verdade”<sup>181</sup>.

Nesse sentido, os versos de Hesíodo são entendidos dentro do próprio contexto que a palavra grega *alétheia*, traduzida por verdade, irá impor.

Mas, que contexto é esse?

O conceito fundamental para a experiência grega – *alétheia* – que a filosofia transformará na questão filosófica propriamente dita, não teria feito sua primeira aparição com a reflexão pré-socrática, mas estaria presente já em Homero e Hesíodo. Para Detienne, “a pré-história de *alétheia* filosófica nos conduz em direção ao sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei da justiça”<sup>182</sup>. Aqui, vamos nos deter somente nessa palavra verdadeira dita pelo poeta.

Ao ser inspirado pelas Musas, como nos afirma Detienne, o poeta transforma-se em mestre da verdade, pois aquilo que ele vê é chamado de *alétheia*. Verdade que não é contestada muito menos demonstrada, “fundamentalmente diferente de nossa concepção tradicional, *alétheia* não é o acordo da proposição e seu objeto, nem um acordo de um julgamento com outros julgamentos; ela não se opõe à ‘mentira’; não há o ‘verdadeiro’ frente ao ‘falso’”<sup>183</sup>.

No mesmo instante em que *alétheia* se mostra, entra em cena também a memória. De acordo com Detienne, *alétheia* e memória estão diretamente relacionadas, não tendo a primeira uma função diferente daquela da memória. Assim, a verdade fará par com a memória e o contrário desse par, diferente do que nos sugere nossa tradição, não será a mentira. O par verdade-memória será contraposto à *léthe*, ao esquecimento. Como afirma Kerényi, a verdade do mito não corresponde aos pré-requisitos da verdade na ciência e nem sequer toma conhecimento ou leva em consideração essas exigências estabelecidas por ela<sup>184</sup>. Nesse sentido, talvez agora possamos compreender melhor a ausência de critérios relacionados com a verdade quando começou-se a colocar o mito em questão. Não fazia parte do pensamento grego, mesmo aquele que estava em formação com os primeiros críticos das narrativas, uma verdade contraposta à mentira. O que vimos foi ainda uma preocupação em não se deixar esquecer aquilo que era digno de ser lembrado.

<sup>181</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.39.

<sup>182</sup> M.DETIENNE. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.6.

<sup>183</sup> *idem*, *ibidem*, p.27.

<sup>184</sup> K.KERÉNYI. O testemunho antropológico do mito *in*: GADAMER e VOGLER (org.). *A nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*, p.219.



Como sabemos, na Grécia antiga, as Musas e os poetas assumiram a tarefa de manter o memorável. Não só os deuses são cantados, mas também os heróis, as figuras que por sua vida curta e suas ações se destacaram dos outros cidadãos e que, mesmo depois da morte, continuam se destacando da massa informe dos mortos do Hades. Ser cantado pelos poetas equivale a atingir a imortalidade dos deuses. Nesse sentido, em uma sociedade em que o lembrar e o ser lembrado são fundamentais, a memória está relacionada com a imortalidade, enquanto o esquecimento transforma-se, então, na própria morte. Quem atravessa o reino dos mortos bebe a água do rio Léthé, perdendo a lembrança do que foi para se juntar à massa amorfa dos mortos do Hades.

Quando Heidegger pensa *alétheia*, a partir do fragmento de Heráclito, é a palavra desvelamento que se mostra como “traço fundamental daquilo que já chegou à manifestação e que deixou atrás de si o velamento”<sup>185</sup>. No entanto, Heidegger chama a atenção para o fato de que faz parte desse apresentar-se também um permanecer velado. O filósofo alemão recorre à *Ilíada* para lembrar como Ulisses permaneceu velado mesmo estando diante das pessoas, mesmo estando presente. E ainda em Homero podemos buscar o testemunho de que esta é a maneira própria dos deuses aparecerem aos homens, um mostrar-se escondendo, um desvelar-se velando-se.

Nesse sentido, *alétheia* e *léthe* não são contrárias, e sim complementares. O esquecimento, vindo dos homens, poderia ser considerado uma grande falta, pois tendo tido acesso à *alétheia*, não-lembrar significa que o homem não teve o cuidado em manter o divino desvelado, em manter o que importa estendido-diante: “no esquecer não apenas nos escapa algo. O esquecer mesmo cai num velamento de tal natureza, que nós mesmos, junto com nossa relação com o esquecido, caímos no velamento”<sup>186</sup>.

Contudo, a oposição entre *alétheia* e *léthé* está presente na própria ação das Musas. Ao mesmo tempo em que são responsáveis por fazer com que o poeta tenha acesso à *alétheia*, desvelando o divino, as Musas são também responsáveis pelo esquecimento; quando permitem o acesso do poeta à *alétheia*, elas também fazem com que o poeta se esqueça dos males e preocupações. Segundo Detienne, a *alétheia* reflete a ambigüidade do próprio mundo divino: os deuses conhecem a ‘Verdade’ mas sabem também enganar, por suas aparências, por suas palavras<sup>187</sup>. Assim, os versos de Hesíodo, citados por Svenbro,

<sup>185</sup> M. HEIDEGGER. *Alétheia in: Os pré-socráticos*, p.124.

<sup>186</sup> *idem, ibidem*, p.127.

<sup>187</sup> M.DETIENNE. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.75.

como prova de um controle social posto em questão, na verdade, expressariam a ambigüidade presente na *alétheia*. As próprias Musas velam o que, por vezes, desvelam ao homem.

A verdade está sempre aí, no entanto, não se mostra o tempo todo. Não cabe ao homem tudo lembrar e nem viver o tempo todo na *alétheia*, faz parte da relação que estabelece com os deuses buscá-la ininterruptamente, faz parte do ser-homem cair no velamento. Pois da clareza também faz parte a escuridão, do desvelar, o encobrir. Assim nos lembram as palavras de Heráclito: “o mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo a medida e segundo a medida apagando”<sup>188</sup>. A dinâmica entre verdade/memória/esquecimento põe em movimento a própria estrutura mítica: um revelar escondendo-se, um dando-se retraindo-se, em um jogo em que cabe ao homem manter a chama acesa.

Com isso, o mito configura-se pela sempre presença dos deuses, ora velada, ora desvelada. Neste caso, não se trata da representação de algo que está ausente e sim da própria presentificação dos deuses, da própria verdade.

Em uma palavra, Kerényi explicita o que faz o mito: *begründen*. Para o autor, a mitologia funda, motiva, causa. Ela não responde a questão “por quê?” e sim “depois de quê?” Se para os primeiros filósofos a origem poderia ser o fogo ou a água, para Kerényi, os acontecimentos da mitologia também são causas primeiras, fundamento do mundo. E como origens são inesgotáveis, incessantes: “não se encontra nenhuma pergunta inquisitiva na mitologia, – como também na filosofia grega arcaica, – mas o retorno direto às *archai* que se produz sem nenhuma questão direta; a motivação da finalidade (*Begründung*) pelo recolher espontâneo ao fundo das causas (*Grund*)”<sup>189</sup>.

Como nos diz Kerényi, não podemos olhar para a mitologia com o objetivo de encontrar lá respostas a questões formuladas de maneira isolada: “a mitologia fornece narrativas da origem do homem. Devemos posteriormente formular a pergunta: ‘que é, portanto, o homem, se, conforme sua origem, era *isso*?’ Das histórias das origens podemos inferir não só inequívocas conseqüências, mas também implicações”<sup>190</sup>.

<sup>188</sup> HERÁCLITO. Fragmento 30.

<sup>189</sup> K.KERÉNYI. De l’origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l’essence de la mythologie*, p.16.

<sup>190</sup> *idem*. O testemunho antropológico do mito in: GADAMER e VOGLER (org.). *A nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*, p.220.

Assim, o mito fornece a razão do ser, permite ao homem reconhecer a origem, não só a sua como a do próprio mundo que o cerca. Reconstruir o universo partindo do ponto em torno do qual e a partir do qual aquele que procura a razão do ser se organiza, é o objetivo da mitologia, é a procura da razão do ser por excelência:

no lugar preciso onde chega o precipício da *arché* do germe, vemos se introduzir um universo inteiro que fala da origem em imagens jorantes. Aquele que procura a razão do ser, que mergulhou nessa depressão até o próprio fundo de si mesmo, sobre uma base onde tudo emana das fontes, delas deriva e se separa, onde tudo é ‘primordial e espontâneo’ no pleno sentido do termo. E conseqüentemente também, divino. A natureza divina de tudo o que figura na mitologia é tão evidente quanto a qualidade primordial e espontânea de tudo o que é divino<sup>191</sup>.

Contudo, quando Kerényi nos fala da procura da razão do ser nos parece uma questão por demais moderna. Talvez o homem tenha, por meio do mito, a experiência de uma plena existência, mas não podemos afirmar que exista uma busca pela razão do ser. Ao que nos parece, por tudo que foi exposto aqui, essa razão do ser – se podemos nomeá-la dessa maneira – já estava dada, portanto falar em uma procura não faz sentido. Como nos diz Otto, a revelação do ser não está necessariamente ligada à preocupação da existência; o mito autêntico não deixa espaço para aquilo que chamamos existência: “a preocupação da existência pode bem se unir a ele sob a forma de uma crença – mas é assim precisamente o elemento não-mítico”<sup>192</sup>! Assim, o homem não parece estar voltado para uma busca, a sua existência plena é algo já dado.

Outra questão que podemos levantar, em relação ao tipo de enfoque desenvolvido por Kerényi, diz respeito ao mito se configurar por um sistema de pensamento. Abordagem, como vimos, perigosa, justamente por conta da possibilidade que se abre em condenar o mito como sendo uma maneira de pensar primitiva, irracional e que acaba por criar uma grande divisão entre o “primitivo” e o “civilizado”, entre o “fantasioso” e o “lógico”. Se por um lado, no século XVIII, o mito passou por um processo importante que estabeleceu

<sup>191</sup> *idem*. De l’origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l’essence de la mythologie*, p.18-9.

<sup>192</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.23.

significados diferentes para mito e fábula, com o primeiro passando a ser entendido como uma forma de pensamento, por outro lado, essa forma de pensamento era considerada primitiva, absurda. No entanto, quando Kerényi trata os mitos como uma forma de pensamento e de vida, acreditamos que, de uma certa maneira, o helenista quer insistir em uma valorização do mito a partir do pensamento que o condenou. Talvez seja nesse sentido que Kerényi fala não de uma passagem do *mythos* ao *logos*, e sim, de uma passagem entre um determinado tipo de *logos* a outro. É evidente a sua tentativa de resgatar a credibilidade do mito a partir do significado moderno de *logos*, ou seja, elevar o mito também a uma forma de pensamento tão válida quanto a do próprio *logos*. Portanto, o helenista também vê o mito como um sistema de pensamento, porém, como vimos, de maneira totalmente diferente daquela desenvolvida pelos pesquisadores da ciência da mitologia do século XIX.

Ao chegarmos ao fim desse capítulo, dedicado a investigar a experiência mítica dos gregos, voltamos para a questão que deu início a essa reflexão: afinal, o termo mito corresponde ao que os gregos chamaram *mythos*?

Poderíamos, como propõe Calame, inverter o caminho da investigação e nos perguntar que termos gregos poderiam corresponder ao nosso conceito de mito<sup>193</sup>.

Aliás, para Calame aquilo que chamamos mito é apenas uma categoria operacional. Não se pode tratar o mito como categoria do pensamento quando ele não é mais do que instrumento do pensamento etnológico<sup>194</sup>. Nesse sentido, ainda segundo Calame, o mito seria uma categoria conceitual saída do trabalho de definição próprio ao pensamento antropológico moderno<sup>195</sup>.

Desde sempre falar a respeito do mito foi problemático, e o próprio Kerényi, como vimos, sabia da dificuldade que envolvia o termo. Dificuldade que o fez adotar o termo mitologia no lugar de mito, por seu uso, segundo o helenista, bastante livre desde os pensadores antigos. No entanto, o helenista não chega a problematizar o uso do termo como o faz Calame. Kerényi parece passar facilmente do mito à mitologia sem se colocar nenhuma questão em relação a essa passagem e, por vezes, utilizando os termos como sinônimos. Para o helenista, o mito ou a mitologia vai muito além das narrativas, é uma

---

<sup>193</sup> C.CALAME. Du *mythos* des anciens grecs au mythe des anthropologues in : *Revue Europe*, p.14-5.

<sup>194</sup> *idem*. *Thésée et l'imaginaire athénien*, p.16.

<sup>195</sup> *idem*. *ibidem*, p.17.

forma de tratar a realidade, uma forma de expressão e de pensamento, estabelecendo uma relação direta com a própria vida, trata-se da enunciação de uma fala verdadeira<sup>196</sup>.

De qualquer maneira, não podemos esquecer que, quando tratamos do mito em referência ao *mythos*, o termo que utilizamos – como começamos a perceber – não dá conta de todo universo semântico que abrange *mythos*. O termo mito está mais próximo de uma categoria construída para que se possa falar da experiência vivida pelos gregos.

Portanto, ao tentarmos compreender melhor o mito, torna-se importante, ao invés de partimos de conceitos que não estão originalmente presentes na Grécia antiga, nos colocarmos na própria perspectiva mítica. Assim, talvez possamos entender o que já está desvelado, contudo, para nossa percepção, parece velado. Pois, como afirma Kerényi: “podem ocorrer épocas que só são capazes de expressar na música o que elas ‘pensaram’ de mais sublime. Mas nesse caso, o sublime é alguma coisa que só pode ser expresso pela música. Acontece o mesmo com a mitologia”<sup>197</sup>. A dificuldade está em entendermos essa maneira de falar do sublime. Sublime que, através do mito, se faz presente.

Quando essa presença inquestionável começa justamente a ser posta em questão, significa que a verdade que era desvelada não conseguia mais impor sua fala, não era mais capaz de produzir sentido. Para a sociedade que questionava o mito, essa mudança ultrapassa o âmbito do pensamento, é algo que afeta toda a forma de organização da sociedade e é, sobretudo, uma mudança radical na forma de compreender e de relacionar-se com o sagrado.

Essa palavra nova, que surge agora para caracterizar o mito, pode nos causar uma certa surpresa: sagrado. Talvez seja dessa maneira que o homem grego entenda o mito. E se antes dissemos que no mito encontra-se um manter presente aquilo que deve permanecer presente, acrescentamos agora, um manter presente aquilo que deve também permanecer sagrado. A presença do sagrado faz com que a própria existência torne-se sagrada. O mito transforma-se em fundamento de toda a existência.

As novas perspectivas de estudo em torno do mito e, em especial, a de Kerényi, nos leva a considerar a possibilidade de nomear a experiência mítica como religião.

Ao assumir as diferentes influências em sua formação intelectual, que vai de Schelling a Otto passando pela filologia e pela história das religiões, Kerényi busca, a partir

---

<sup>196</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.32.

<sup>197</sup> K.KERÉNYI. De l'origine et du fondement de la mythologie in : C.G. JUNG e K.KERÉNYI. *Introduction à l'essence de la mythologie*, p.12.

de uma extensa análise sobre o mito grego, resgatar e compreender a cultura oral dos gregos e seus mitos como uma “religião antiga”, contrapondo-a às religiões modernas e sua relação com a fé e a questão da verdade.

Mais uma vez nos deparamos com uma categoria que está longe de pertencer ao universo grego: religião. Mas, mesmo assim, insistimos na questão: é possível falar em experiência religiosa, em religião, na Grécia Antiga?

## CAPÍTULO 2: A RELIGIÃO COMO QUESTÃO

Para tratar da possibilidade da experiência mítica grega ser pensada como uma religião é necessário analisarmos o que o termo significa. O que podemos compreender por religião? Resgatamos aqui as duas possíveis origens etimológicas para *religio*.

A partir dos sentimentos despertados pela *religio*, entendida como *relegere*, Kerényi busca, mais uma vez recorrendo ao estudo etimológico, identificar alguns termos presentes no cotidiano grego que poderiam revelar uma atitude religiosa. Portanto, tratamos exclusivamente dos termos apontados pelo autor: *eulabeia*, *nómos*, *hósios*, *hierós*, *hagnós*, *hágios*, *agós*, *dike*, *sebas* e *aidos*.

Quando Kerényi pensa em religião tem em vista a experiência romana com o divino. É a partir de uma aproximação entre as duas experiências, grega e romana, que o helenista pretende nomear a primeira como religião. Para tanto, o autor aponta as características fundamentais de cada uma dessas experiências. Aqui, outro termo fundamental surge para a experiência grega: *theorós*, implicando toda a ação de contemplar presente na relação com os deuses.

### 2.1. O legado de Cícero

Mas, afinal, o que podemos entender quando aqui ouvirmos o termo religião?

Traçar um panorama dos mais diversos estudos realizados sobre o tema não é nossa intenção. Contudo, como identificar o que é a religião? Segundo Derrida, “nem sempre houve, continua não havendo e nunca haverá por toda a parte algo, uma coisa una e identificável, idêntica a si mesma que leve religiosos ou irreligiosos a ficar de acordo para lhe atribuir o nome de ‘religião’. E, no entanto, diz-se, é necessário responder”<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> J.DERRIDA. Fé e saber *in*: G.VATTIMO e J.DERRIDA (org.). *A religião: o seminário de Capri*, p.52.

Vamos, então, buscar uma possível resposta partindo de onde o termo parece ter surgido, a saber, da relação estabelecida pelos antigos romanos com o sagrado. Dubuisson chama a atenção para o fato de que a palavra *religio* “só podia ser o sentido primeiro e muito especializado de uma palavra latina antes ordinária e que permaneceu assim até que os primeiros pensadores cristãos se apoderaram dela e favoreceram seu excepcional destino”<sup>199</sup>. Nesse mesmo sentido, Benveniste afirma que *religio*, em sua origem, não designa a “religião” no seu conjunto, mas é antes uma palavra relacionada com o termo *escrúpulo*:

um velho fragmento de uma tragédia perdida de L. Accius nos conservou esses dois versos: ‘coloque um termo, Calcas, às tuas *religiones*: pare de retardar o exército e de me impedir de voltar para casa por causa de teu presságio sinistro’ (Non. 357,6 = *Astyanax* fr. V Ribbeck). As *religiones* do adivinho Calcas, nascidas de um presságio sinistro, forçam o exército a permanecer parado e impedem o herói de voltar para sua casa. Vê-se que *religio*, termo da língua augural, designa um ‘escrúpulo relativo aos *omina*’, portanto uma disposição subjetiva. Tal parece também o traço dominante de *religio* nos seus empregos ‘laicizados’<sup>200</sup>.

O sentido de *religio* seria confirmado pelo derivado *religiosus* que designa o “escrupuloso em relação ao culto”<sup>201</sup>. Assim, os dois autores parecem estar de acordo com o fato de que o termo *religio*, que pertencia ao cotidiano romano, ganhou extrema importância ao ser, de uma certa maneira, deslocado de seu contexto original, criando um domínio específico para a religião. Após sua delimitação, esse termo se difundiu e se impôs a todas as outras línguas do mundo ocidental<sup>202</sup>.

Os romanos seriam tão orgulhosos da sua *religio* que teriam se auto-proclamado, entre todos os povos, o mais religioso: “se nós nos compararmos às nações estrangeiras, nós podemos parecer iguais ou mesmo inferiores nos diferentes domínios, menos em religião, isto é, no culto aos deuses, onde nós somos de longe superiores”<sup>203</sup>.

Contudo, aquilo que Cícero chamou de religião e que era motivo de orgulho dos romanos se desdobrou em novos significados séculos depois. Ao considerar os escritos dos autores do início do Cristianismo, o termo revelará mais uma fonte etimológica possível:

<sup>199</sup> D.DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.41.

<sup>200</sup> E.BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.269.

<sup>201</sup> *idem, ibidem*, p.270.

<sup>202</sup> R.SCHILLING. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.343.

<sup>203</sup> CÍCERO. *Sulla natura degli dei*, II, 3, 8.



“no âmbito do tronco latino, a origem de *religio* foi o tema de contestações, na verdade, intermináveis. Entre duas leituras ou duas lições, portanto, duas proveniências: por um lado, com o apoio dos textos de Cícero, *relegere*, [...] e, por outro, (Lactânncio e Tertuliano), *religare*”<sup>204</sup>.

Quando Cícero fala da religião romana, o conceito de *religio* que utiliza tem como origem etimológica o termo *relegere* que deixa transparecer a “atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade”<sup>205</sup>. A prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos. Com isso, a realização correta dos rituais ganha extrema importância já que é a maneira de estar em contato direto com a divindade. Em *De natura deorum*, Cícero escreve: “aqueles que retomavam (*retractarent*) diligentemente e, de alguma maneira, *relegerent* todas as práticas do culto, foram chamados religiosos do verbo *relegere*, como *elegantes* deriva de *eligere*, *diligentes* de *diligere* e *intellegentes* de *intellegere*. Em todas essas palavras está implícito o mesmo significado de *legere* que achamos em ‘religioso’”<sup>206</sup>.

Segundo Benveniste, *relegere* diz respeito a recolher-se, a fazer uma nova escolha, a retornar a uma síntese anterior para recompô-la, e *religio*, o escrúpulo religioso, sendo, na origem, uma disposição subjetiva, um movimento reflexivo ligado a algum temor de caráter religioso<sup>207</sup>: “refazer uma escolha já feita (*retractare*, diz Cícero), revisar a decisão que dela resulta, tal é o sentido próprio de *religio*. Ele indica uma disposição interior e não uma propriedade objetiva de certas coisas ou um conjunto de crenças e de práticas. A *religio* romana, na sua origem, é essencialmente subjetiva”<sup>208</sup>.

Assim, Dubuisson afirma que o sentido primeiro, latino e cívico, não tem nenhuma possibilidade de ser aquele tomado por nossa palavra religião tal como a utilizamos hoje<sup>209</sup>. O caminho que o termo percorreu na história das religiões fez com que seu significado passasse por profundas transformações. Bouillard chama a atenção para o fato de que o Cristianismo, ao se apresentar como a verdadeira religião, se opôs aos falsos cultos. Assim sendo, o vocábulo *religio*, que antes dizia respeito ao culto romano arcaico, não poderia ser

<sup>204</sup> J.DERRIDA. Fé e saber in: G.VATTIMO e J. DERRIDA (org.). *A religião: o seminário de Capri*, p.52.

<sup>205</sup> *idem, ibidem*.

<sup>206</sup> CÍCERO. *Sulla natura degli dei*, II, 28, 72.

<sup>207</sup> E.BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.265.

<sup>208</sup> *idem, ibidem*, p.272.

<sup>209</sup> D.DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.41.

utilizado para designar a “verdadeira” religião. Era necessário encontrar um outro termo que correspondesse à fé e às práticas cristãs:

A questão essencial é saber se eles [escritores cristãos] se limitaram a tomar emprestado um vocábulo de significação vaga e oscilante para designar um conceito elaborado por eles ou seus predecessores sobre a base da fé cristã, ou se, ao contrário, eles adotaram, com o vocábulo, um conceito já formado pelos antigos Romanos. Nesse caso, que precauções os escritores cristãos tomaram, que tratamento eles deram ao conceito pagão, para que seu emprego não pervertesse a originalidade da fé cristã?<sup>210</sup>

As discussões a respeito do conceito *religio* serão retomadas por vários escritores cristãos que buscaram nomear a verdade contida no Cristianismo em oposição aos “erros” do paganismo. Imediatamente foi necessário traçar fronteiras para estabelecer os limites da verdadeira religião. Assim, uma nova compreensão para o termo surgiu através da imposição de diferenças e de exclusões. Segundo Dubuisson, a religião enquanto domínio radicalmente separado e diferente daquilo que a cerca é uma criação exclusiva e original dos primeiros pensadores cristãos de língua latina como Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho<sup>211</sup>.

Outro fator importante a ser observado no processo de formulação de uma nova compreensão para a religião, ainda segundo Dubuisson, é que, ao se criar um domínio específico para a religião, surge também o espaço do não religioso, do profano: “a diferença e a superioridade que ela [religião] reivindicava para si mesma enquanto religião verdadeira reservada ao Deus verdadeiro [...] fazia apelo à necessidade do mundo profano”<sup>212</sup>. Nesse mesmo sentido, Benveniste afirma que só se poderia conceber claramente a religião a partir do momento em que ela é delimitada, quando ela ganha um domínio distinto, onde pode-se saber o que lhe pertence e o que lhe é estranho<sup>213</sup>.

Portanto, antes de designar a “verdadeira” religião, nos parece que o termo *religio*, enquanto observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses, dizia respeito aos atos do próprio cotidiano; cotidiano que, por sua vez, deveria se configurar por esse cuidado constante em relação aos deuses. Talvez essa característica explique porque, inicialmente, *religio* era um termo ordinário do vocabulário romano; pois,

<sup>210</sup> H. BOUILLARD. *La formation du concept de religion*, p.452.

<sup>211</sup> D. DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.42.

<sup>212</sup> *idem, ibidem*, p.46.

<sup>213</sup> E. BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.266.

parece-nos que todos os atos faziam parte do âmbito de *religio*. Ao passar a designar a “verdadeira” religião, o termo necessitava de uma distinção em relação à prática já existente, necessitava de uma significação e de uma delimitação exatas. Assim, os domínios do sagrado e do profano precisavam ser determinados para contribuir com a clara definição daquilo que era “realmente” religião.

A partir de então, as outras experiências não mais dizem respeito à “verdadeira” religião e nem estariam aptas a serem assim nomeadas. A experiência das outras culturas, que poderiam estar relacionadas com a esfera sagrada, foi considerada “primitiva”, necessitando de uma interpretação, de uma explicação; tratava-se de um estágio primitivo do pensamento que, necessariamente, em uma linha determinada pelo progresso, teria que alcançar o máximo de sua evolução no monoteísmo do verdadeiro Deus.

Nos escritos de Tertuliano, como *Ad nationes* e *Apologeticum*, ambos redigidos no ano de 197, “a passagem dos deuses múltiplos ao Deus único é a passagem do erro à verdade, [...] opondo à *Romana religio*, vã porque seus deuses não existem, a *vera religio veri Dei*. São apresentados dois sistemas religiosos, um deve substituir o outro, o erro deve ceder lugar à verdade”<sup>214</sup>. Tertuliano vê a religião pagã como fruto de uma interpretação deformada da verdade contida na Bíblia, o que explicaria os possíveis pontos em comum entre pagãos e cristãos, e a superioridade desses últimos<sup>215</sup>.

Agora só faltava ao termo uma origem etimológica própria, diferente daquela *religio-relegere* que dizia respeito à prática dita pagã: “na medida em que a verdadeira religião se dirige ao único verdadeiro Deus, divindade única, a religião tende a valorizar esse laço que liga (*religare*) o homem a Deus segundo a célebre etimologia proposta por Lactâncio”<sup>216</sup>.

A obra de Lactâncio, *Divinae Institutiones*, segundo Bouillard, marca uma etapa importante no emprego da palavra e na elaboração do conceito<sup>217</sup>. Partindo da idéia de que religião e sabedoria só podem ser verdadeiras na sua união, Lactâncio rejeita tanto os cultos pagãos quanto a filosofia. No primeiro, o culto dos deuses estaria separado da sabedoria porque ignora-se que a sabedoria condena a multiplicidade e indignidade dos deuses, porque não existe a preocupação com a moral, nem se procura a verdade, mas se contenta com os

<sup>214</sup> H. BOUILLARD. *La formation du concept de religion*, p.455.

<sup>215</sup> H. INGLEBERT. *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, p.92.

<sup>216</sup> D. DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.44.

<sup>217</sup> H. BOUILLARD. *La formation du concept de religion*, p.455-56.

ritos exteriores. A filosofia, ao contrário, procura a sabedoria, mas não a encontra porque não chega à piedade. Para Lactâncio, o cristianismo é a verdadeira filosofia: “a verdadeira sabedoria para os pensadores, a verdadeira religião para os ignorantes”<sup>218</sup>.

Lactâncio também opõe a verdadeira religião à superstição. Segundo Benveniste, essa noção só pôde surgir em uma civilização e em uma época em que era possível apreciar separadamente as formas normais da religião das formas exageradas da crença ou do culto<sup>219</sup>. *Superstitio* seria o dom da segunda visão que permite conhecer o passado como se estivesse estado presente, é o “dom da presença”; sendo *superstitiosus* a propriedade da dupla visão que se atribui aos videntes, aquela de ser testemunha de acontecimentos aos quais não se assistiu, propriedade daquele que é provido do “dom da presença”<sup>220</sup>. Possivelmente essa oposição estabelecida por Lactâncio entre a “verdadeira” religião e a falsa, a superstição, vem da utilização dos oráculos. Essa preocupação com a superstição e falsas interpretações seria, de fato, algo presente entre os romanos. Segundo Benveniste, os romanos tinham horror de práticas divinatórias, consideradas como charlatanismo: “*superstitio*, associado a práticas reprovadas, tomou uma cor desfavorável. Ele logo denominou práticas de uma falsa religião consideradas como vãs, indignas de um espírito racional”<sup>221</sup>. A crítica em relação às ações supersticiosas só vem reforçar a falta de validade das práticas pagãs que Lactâncio condena em nome da verdadeira religião.

Assim, o escritor cristão afirma que a *religio* está relacionada com *religare*. O novo significado que ganha o vocábulo é decorrente da necessidade que falávamos antes de distinguir a religião dos romanos antigos e seus deuses da agora “verdadeira” religião e seu único deus. Era necessário depurar o termo das práticas pagãs para poder designar o Cristianismo. Com isso, Lactâncio afirma que a religião não consiste em práticas bem refletidas tal como Cícero propunha para a religião romana, e sim no laço de piedade através do qual estamos ligados a Deus; aos homens cabe servir e obedecer ao deus único e verdadeiro<sup>222</sup>. Na sua visão, são supersticiosos aqueles que têm vários deuses, já que o verdadeiro homem religioso é aquele que dirige suas preces a um único deus, ao verdadeiro Deus cristão. Agora não se trata mais da observância meticulosa dos ritos e sim da relação

<sup>218</sup> LACTÂNCIO. *De Oficio dei*, 1,2.

<sup>219</sup> E.BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.272.

<sup>220</sup> *idem, ibidem*, p.278.

<sup>221</sup> *idem, ibidem*.

<sup>222</sup> H.BOUILLARD. *La formation du concept de religion*, p.455-56.

de dependência ao olhar do Criador. Com isso, se opera não só uma transformação no objeto de culto como na própria essência da religião:

parece evidente que a operação de Lactâncio foi ao mesmo tempo filológica e ideológica: o objetivo do escritor latino-cristão era, em certo sentido, ‘capturar’ e redirecionar o termo *religio*, de modo que fosse capaz de exprimir tanto o conceito de transcendência segundo o pensamento cristão, quanto – mais do que o comportamento do crente – a natureza da relação de fé instaurada pelo cristianismo entre o nível humano e o nível divino. *Religio* a *religando* significava purificar o termo latino das escórias do ritualismo pagão para fazê-lo assumir a dignidade de representar o aspecto de dependência que caracterizava, segundo a nova religião, a relação entre a criatura e o Criador, fundada no *vinculum pietatis*<sup>223</sup>.

Santo Agostinho também se ocupou da questão etimológica do termo. Inicialmente não se opondo totalmente a Cícero e propondo uma via intermediária: de *relegere* a *religere*, reeleger, no sentido de um retorno a Deus. Seria a passagem da negligência para com Deus a uma relação reconstruída com Ele agora recolhido, recolocado no centro da atenção e do amor do homem.

Apesar de Dubuisson afirmar que, no século V, Santo Agostinho não poderia imaginar o destino dessa palavra à época ainda de uso bastante impreciso<sup>224</sup>, será o próprio Santo Agostinho que, ao retomar a leitura de Lactâncio, acabará contribuindo para a imposição de um único significado: “a partir daí, o caminho já estava aberto para a idéia de que *religio* significava uma ligação baseada na submissão e no amor entre o homem e Deus”<sup>225</sup>.

Antes da origem etimológica proposta por Lactâncio ser entendida, de uma maneira geral, ao que nos parece, como o significado original de religião, o termo, como dissemos antes, se desdobrava em torno de duas diferentes concepções. Aquela proposta por Cícero, sobretudo relacionada com a experiência da religião dos antigos romanos, portanto com o politeísmo; e a definição proposta por pensadores cristãos para definir a nova religião, monoteísta, que surgia. Ao que parece, no primeiro caso, *relegere*, a religião se configura essencialmente pela prática, pelo fazer escrupuloso que determina uma relação com os deuses; no segundo caso, *religare*, estabelece-se uma relação passiva entre homem e Deus, que é determinada por um laço de piedade.

<sup>223</sup> C.PRANDI. *As ciências das religiões*, p. 256-7.

<sup>224</sup> D.DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.40-1.

<sup>225</sup> C.PRANDI. *As ciências das religiões*, p.257.

Contudo, para Schilling, essas concepções do termo não são opostas, e sim, complementares, pois, segundo o autor, a *religio* latina implica, ao mesmo tempo, a preocupação de uma observância escrupulosa no culto e a idéia de laços que unem os deuses e os humanos<sup>226</sup>.

Nesse mesmo sentido, Derrida também parece estar de acordo que as duas etimologias, a princípio concorrentes, se encontram em um mesmo ponto comum: “nos dois casos (*re-legere* ou *re-ligare*), trata-se realmente de uma ligação insistente que se liga, antes de tudo, a si mesma. Trata-se realmente de uma reunião, de uma re-união, de uma re-coleção. De uma resistência ou de uma reação à disjunção”<sup>227</sup>. Portanto, nos dois casos, o vínculo se faz presente através de uma responsabilidade em relação ao divino.

Diferentemente, Benveniste acredita que o conceito de *religio* se modifica e se remodela de acordo com a idéia que o homem tem da sua relação com Deus: “para um cristão, o que caracteriza, em relação aos cultos pagãos, a nova fé, é o laço de piedade, essa dependência do fiel ao Deus, essa obrigação no sentido próprio da palavra”<sup>228</sup>. Ainda segundo Benveniste, essa idéia é completamente diferente da velha *religio* romana e prepara para a acepção moderna do termo.

Então, como devemos entender o termo religião? Benveniste acredita que o uso antigo do vocábulo, que o relaciona ao escrúpulo, impõe uma única interpretação para *religio*: aquela dada por Cícero<sup>229</sup>. Assim, Benveniste opta pelo que seria a verdadeira origem etimológica para *religio*, relacionando-a a *legere*.

No verbo *legere* encontramos o *logos*, o *légein* que além de dizer e falar nos diz também deitar e estender adiante: “o que impera aqui é o recolher, o *legere* do latim, como colher no sentido de ir pegar e recolher”<sup>230</sup>. Heidegger utiliza o exemplo da colheita para esclarecer os muitos significados que envolvem recolher. Além do juntar, deitar, pousar, fazem parte do recolher o abrigo e a escolha. Portanto, “*légein* é pousar-estender. Pousar-estender é o ato recolhido em si mesmo que deixa estendido diante aquilo que conjuntamente se apresenta”<sup>231</sup>. Esse deixar não é um ato de abandono, não é um deixar lá em algum lugar de qualquer maneira, não é um simples deixar acontecer e se esquecer

<sup>226</sup> R.SCHILLING. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.343.

<sup>227</sup> J.DERRIDA. Fé e saber in: G.VATTIMO e J.DERRIDA (org.). *A religião: o seminário de Capri*, p.54.

<sup>228</sup> E.BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.272.

<sup>229</sup> *idem, ibidem*, p.270.

<sup>230</sup> M.HEIDEGGER. *Logos in: Os pré-socráticos*, p.112.

<sup>231</sup> *idem, ibidem*, p.113.

porque aquilo está já lá; ao contrário, esse deixar implica uma proteção, um cuidado: “o *légein*, pousar, significa, em seu ‘deixar-as-coisas-juntas-estendidas-diante’, precisamente que o que se estende diante de nós nos importa muito e por isso nos interessa. Interessa ao ‘pousar’, enquanto o deixar-estendido-junto, conservar a coisa depositada como a coisa estendida diante de”<sup>232</sup>. Assim, Heidegger parece relacionar os sentidos de juntar e de recolher – que aparecem, como vimos, sendo secundários, segundo Otto – com o que, também segundo Otto, seria o significado de *logos*: o de triagem que, conseqüentemente, se relaciona com a atenção e a precaução<sup>233</sup>.

Kerényi também irá entender a *religio* a partir de *relegere*. Para o helenista, temos que prestar atenção em Cícero se quisermos saber algo da essência da *religio* romana<sup>234</sup>.

O conteúdo de *religio*, segundo Kerényi, é feito do ser dos deuses que ela pressupõe e afirma continuamente de uma forma natural: a *religio* é escuta tenaz, atenta e um comportar-se em conseqüência dessa escuta<sup>235</sup>. Assim, além da existência dos deuses, as duas condições de *religio* são: que alguma coisa de divino se dê nos acontecimentos do mundo e que esse divino seja perceptível a quem sabe escutar<sup>236</sup>. Não ouvir seria o contrário de *religio*, por isso os romanos faziam uso dos oráculos na sua relação com os deuses: “*negligere* é justamente, nesse caso, o contrário de *religio*<sup>237</sup>. Kerényi lembra que Cícero, no seu livro sobre a adivinhação, afirma que os antigos romanos utilizavam os oráculos para não negligenciar nenhum sinal vindo dos deuses<sup>238</sup>. Contudo, mesmo Cícero afirmava que o uso dos oráculos não deveria acarretar em uma crença cega capaz de transformar tudo em sinal divino. Pois, como ressalta Kerényi, “a verdadeira *religio* é moderada, é uma abertura absoluta ao acontecer divino do mundo, um sutil escutar atentamente seus signos e uma vida encaminhada a ela e organizada em sua função”<sup>239</sup>.

Portanto, *religio-relegere* para nós aqui significa um manter presente aquilo que é fundamental que esteja presente. O que implica necessariamente uma escolha e um cuidado com aquilo que deve permanecer presente, que deve permanecer sagrado, portanto implica também o respeito a tal coisa e a responsabilidade de conservar a “coisa estendida diante”.

---

<sup>232</sup> *idem, ibidem.*

<sup>233</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.26-7.

<sup>234</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.119.

<sup>235</sup> *idem, ibidem*, p.125.

<sup>236</sup> *idem, ibidem*, p.126.

<sup>237</sup> *idem, ibidem.*

<sup>238</sup> *idem, ibidem.*

<sup>239</sup> *idem, ibidem*, p.127.

## 2.2. A experiência do sagrado

Podemos nos perguntar agora como a análise da *religio* romana pode nos ajudar no estudo da experiência do sagrado na Grécia. Será que encontramos entre os gregos algo equivalente à *religio* romana? Se a resposta for positiva, com qual dos dois significados a religião grega estaria relacionada?

A verificação dessas questões não é nada simples. Como pensar a religião grega sem que ela tenha nos deixado como testemunho de suas crenças um livro sagrado? A questão que Rudhardt se coloca, em um estudo sobre o vocabulário religioso, se faz totalmente pertinente: “como identificar o religioso na vida de um povo cuja fé nos é incomunicável, como distinguir no conjunto de fatos da civilização aqueles que pertencem à religião e aqueles que permanecem estranhos a ela”<sup>240</sup>? Fé incomunicável porque a religião grega não é uma religião do livro e porque, como nos diz Vernant, os mitos não correspondem à soma daquilo que um grego deveria saber e ter como verdade a respeito de seus deuses: “as crenças que veiculam os mitos não têm nenhuma característica de sujeição nem de obrigação; elas não constituem um corpo de doutrinas fixando as bases teóricas da piedade, assegurando aos fiéis, sobre o plano intelectual, uma base de certezas indiscutíveis”<sup>241</sup>. Ao contrário, a experiência grega do sagrado não parece fornecer nenhuma certeza, nem para os seus possíveis fiéis, nem em relação à sua própria constituição.

A dificuldade de falar de uma religião que não nos deixou, a princípio, suas leis sagradas, encaminha conseqüentemente para outra questão: faz sentido nomear a relação entre os gregos e seus deuses de religião?

Perguntar pela religião entre os gregos antigos pode parecer, à primeira vista, uma imposição de outra cultura. Como nos diz Dubuisson, ao preço de generalizações audaciosas, o Ocidente transferiu a noção de religião e as questões que a envolvem ao conjunto de outras culturas, que elas pertençam à mais distante pré-história ou às mais exóticas sociedades humanas<sup>242</sup>. Nesse sentido, pode parecer certa violência tratarmos a experiência grega como uma religião, sobretudo pelo fato de que, normalmente, se impõe uma noção do religioso às outras culturas, sem realmente considerar a experiência nativa.

---

<sup>240</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.11.

<sup>241</sup> J.P.VERNANT. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.473.

<sup>242</sup> D.DUBUISSON. *L'Occident et la religion*, p.23.



Em *A Religião Antiga*, Kerényi analisa a experiência grega a partir do trato com o divino, da perplexidade e do respeito frente ao inapreensível; seu objetivo é procurar nessa experiência aquilo que poderia estar relacionado com o religioso, sem impor uma determinada visão do religioso. Evidentemente, não se trata aqui de um estudo que leva ao paroxismo a aporia platônica, ao procurar aquilo que não se sabe o que é. Kerényi sabe o que procura. Por mais que o helenista tente pensar o próprio da experiência grega, ele acaba enquadrando essa experiência naquilo que admite como religioso. Nesse caso, Kerényi procura aquilo que estaria de acordo com a *religio-relegere*.

Segundo Rudhardt, para identificar o religioso, é necessário definir a religião, sem que essa definição faça violência às formas habituais do pensamento grego<sup>243</sup>. Portanto, talvez não possamos condenar Kerényi pela sua opção metodológica. Contudo, mesmo partindo de uma determinada definição, é necessário ter em mente, assim como nos lembra Rudhardt, que não devemos esperar encontrar na religião grega “o equivalente àquilo que pretende oferecer uma religião moderna, mas nós devemos estar prontos, por outro lado, a reconhecer por religiosas, no mundo helênico, realidades ou noções que nós tomaríamos espontaneamente por profanas”<sup>244</sup>. Nesse sentido, o próprio Kerényi afirma que “para o estilo grego da experiência religiosa é característico sobretudo que não exista denominação específica alguma nem para ela, como tipo especial de experiência, nem para a atitude que dela nasce como atitude especial. A palavra latina *religio* designa uma tal atitude”<sup>245</sup>. Portanto, talvez o problema não seja partir de uma determinada definição e sim a escolha dessa definição. Por que partir da compreensão da religião extraída da origem etimológica proposta por Cícero? Será que a opção metodológica de Kerényi não faz violência à experiência e ao pensamento gregos? Cabe a nós verificarmos.

Considerando que a cultura mítica grega é uma cultura oral e que a comunicação entre homens passava fundamentalmente pela palavra, assim como a comunicação entre homens e deuses, a análise dos termos empregados se transforma em algo imprescindível: “os modos de expressão lingüística são tanto mais importantes quanto é visto que a própria vivência religiosa dos gregos, como aliás qualquer vivência humana, é determinada e

---

<sup>243</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.11.

<sup>244</sup> *idem, ibidem*, p.12.

<sup>245</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.79.

moldada de antemão pela língua paulatinamente assimilada desde a infância”<sup>246</sup>. Também para Kerényi, não podemos nos descuidar das formas de expressão mais cotidianas e do que a língua de um povo expressa sem querer a respeito de sua religião<sup>247</sup>. O helenista deixa claro que não existe denominação específica, algo que o grego antigo pudesse dizer com uma única palavra para resumir sua experiência religiosa. Todavia, talvez existam alguns termos presentes no cotidiano dos cultos que guardem a essência da *religio*. Assim, Kerényi tentou apontar no cotidiano religioso grego alguns termos relacionados com uma possível experiência religiosa. Afinal, será que os gregos antigos possuíam termos que possam se aproximar da *religio-relegere* romana?

Partiremos da palavra grega *eulabeia*<sup>248</sup>. Segundo Kerényi, o termo não pressupõe nenhuma experiência especial, expressando uma atitude geral frente aos deuses, mas também frente a todas as demais realidades da vida: “a *eulabeia* como atitude está determinada pela norma geral da vida de que em qualquer circunstância, também frente ao divino, tem que se preservar algo do exagero tanto em sentido positivo como negativo: do excessivo e do demasiado e do escasso”<sup>249</sup>. Esse conceito define o comportamento dos gregos diante da vida de uma maneira geral, uma vida em que, para os gregos, a presença divina é evidente. Segundo Kerényi, inicialmente o termo estava relacionado com precaução e aos poucos foi sofrendo transformações no seu significado, passando a pressupor a realidade do divino. Através do emprego do termo, poderíamos supor que o divino é para os gregos um feito evidente do mundo, diante do qual não se coloca a questão de sua existência.

Frente a essa evidência, os gregos não sentiriam nenhuma necessidade em formular o conceito de fé. Para Kerényi, o termo *eulabeia* se opõe ao conceito de *pistis*, fé: “não é estranho que a fé, *pistis*, não se convertera até o cristianismo em um conceito religioso fundamental. No sentido da religião grega só podia designar a confiança na realidade do mundo. No estado irreflexivo da religião não se fala especificamente dessa confiança

<sup>246</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.512.

<sup>247</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.77.

<sup>248</sup> Rudhardt afirma que em sua análise negligencia o termo *eulabeia* por conta de seu uso tardio (cf. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.11).

<sup>249</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.80.

natural, só se assinala, quando se quer assinalar, a credibilidade de uma manifestação divina, de um oráculo, por exemplo”<sup>250</sup>.

Apesar de Kerényi acreditar que a fé não era um conceito religioso fundamental para a religião grega antiga, autores como Burkert, Vernant e Detienne falam de um sentimento de fé presente no mito grego: “a *pistis* é tradicionalmente a confiança que vai do homem a um deus ou à palavra de um deus; ela é confiança nas Musas, fé no oráculo, mas a noção de *pistis* é tão freqüentemente ligada ao sermão e se assinalou, a esse propósito, que ela era, no mundo grego, rigorosamente paralela à *fides* dos Romanos, e, por isso, respondia à noção indo-européia *credo*”<sup>251</sup>. Nos estudos de Kerényi, podemos identificar uma posição contrária a que Detienne expressa. Para Kerényi, a *fides* romana é própria dos romanos: “o mito romano da *fides* exprime seu papel fundamental na ordenação do mundo romano, ele está enraizado nas qualidades essenciais dos Romanos”<sup>252</sup>. Para o autor, os gregos não tiveram nenhum mito de fé.

Enquanto para Detienne a deusa *Pistis* – uma noção muito antiga assim como sua divinização – marca uma adesão íntima do indivíduo, o ato de fé que autentica o poder da palavra sobre o outro; para Kerényi, o termo indica os “diferentes níveis do comportamento humano entre a confiança e a desconfiança, fé e não-fé”<sup>253</sup>. Nesse caso, a fé se insere, em sentido mais amplo, no significado de confiança. Por isso, Kerényi prefere chamar de confiança na realidade do mundo, assim como na confiança que se tem em um oráculo, uma confiança natural, própria do ser grego, da qual não se fala, pois é inerente, constitutiva dos homens.

Para Kerényi, a *pistis* está relacionada à troca entre homens, à prática social já que o verbo *p[e]itestai* significa convencer, se deixar convencer e seguir. Ou seja, os gregos pareciam estar convencidos da presença divina no mundo. A necessidade em reforçar a crença nessa presença através da fé, transformando-a em elemento de adesão fundamental da religião poderia ser entendida como uma mudança na mentalidade religiosa. Ao se falar da fé no sagrado, nossa sensação é a de que imediatamente surge diante dessa fé o seu oposto, a não-fé, a descrença. Para os gregos antigos a necessidade em afirmar a confiança nessa presença não fazia sentido já que tratava-se de algo inquestionável.

---

<sup>250</sup> *idem, ibidem*, p. 81.

<sup>251</sup> M.DETIENNE. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce Archaique*, p.61.

<sup>252</sup> K.KERÉNYI. Le mythe de la foi in: E.CASTELLI (org.). *Mythe et foi*, p.111.

<sup>253</sup> *idem, ibidem*, p.107.

Kerényi, que ao longo do seu pequeno ensaio em que trata da questão da fé começa se perguntando se o mito não se fundaria na fé e tiraria dela sua pretensão de verdade, chega ao fim propondo uma inversão de papéis:

o mito enquanto afirmação com pretensão de verdade não tinha necessidade nem da *fides*, nem de nenhum outro tipo de fé como fundamento, para se apoiar ou para tirar força de sua pretensão de verdade. Parece antes que a *fides*, e toda outra espécie de fé, tinham necessidade do mito, com sua capacidade de testemunho e sua temerária pretensão de ser verdade. A *fides* tinha necessidade do mito para ir além de seu papel social, e chegar a um papel religioso, até poder, talvez, tornar-se elemento fundamental de uma religião<sup>254</sup>.

Ou seja, o termo original, tal como propõe para *pistis*, estava restrito ao âmbito da troca entre homens, implicando aí o sentimento de confiança. Poderíamos chamar fé, mas no sentido dessa necessária confiança que tem de ser estabelecida na prática social. O que Kerényi parece propor é que a fé estava contida neste sentimento maior de confiança presente não só no plano social, mas também no religioso. Sentimento cuja existência não era questionada. Quando a fé se desprende desse sentimento mais amplo para ser empregada em um sentido essencialmente religioso, tornando-se elemento fundamental de uma religião, parece que ao mesmo tempo ela torna-se condição religiosa impositiva quando antes parecia se tratar de um elemento “naturalmente” inerente, indubitavelmente presente.

Passemos agora ao *nómos*. Quando os gregos pensam e honram os deuses, baseiam-se no *nómos*. Mesmo afirmando que uma tradução exata do termo é impossível, Kerényi arrisca uma explicação comparando-o ao que é tradicional, o costume como lei: “constitui esse algo objetivo, tão elevado, que impera sobre toda a existência individual, sobre toda a vontade individual”<sup>255</sup>. O autor afirma que um passo fundamental para entender o significado do termo foi dado quando se compreendeu que a interpretação de *nómos* oposta à da *physis* foi uma inversão de valores feita pelos sofistas, abandonando o sentido original que tinha para os gregos antigos. Se levarmos em consideração a origem de *pistis* como convencer, deixar convencer e seguir, o *nómos* talvez se referisse a esse convencimento da presença divina no mundo.

O termo também está relacionado com a justiça, *dike*, também com a força, *kratos* e *bia*: “o *nómos* da época arcaica, pode-se determinar por si mesmo como uma forma de

<sup>254</sup> *idem*. Le mythe de la foi in: E.CASTELLI (org.). *Mythe et foi*, p.111.

<sup>255</sup> *idem*, *La religion antique*, p.83.

manifestação de Zeus, rei do universo. De toda maneira, *nómos*, *nomizein* pressupõem já o divino como poder real existente: a melhor tradução para *nomizein* é ‘acatar’<sup>256</sup>. Segundo Kerényi, a fonte dessa onipotência da lei não é uma idéia abstrata da justiça ou da legalidade, mas está na idéia da realeza: o *nómos* é *basileus*, rei, nele se funda seu poder. Nesse caso, temos que pensar na realeza última: “a soberania real de Zeus sobre o universo”. Em concordância com a etimologia proposta por Kerényi, Chantraine afirma que *nómos* designa o que é conforme a regra, ao uso, às leis gerais<sup>257</sup>. *Nómos* diz respeito à importância da manutenção da ordem.

Outro termo trabalhado pelo autor é *hosia*. O vocábulo é utilizado como um dos epítetos de Apolo, o deus que purifica o mortal ou que aniquila o impuro. Todavia, *hosia* não qualifica somente Apolo, segundo Kerényi, são vários os sentidos encontrados para o termo: o sagrado de um recinto, a honra aos mortos, o animal para o sacrifício; “qualifica-se tanto ao homem que assim vive como a todos os demais, de um ponto de vista exclusivamente religioso. *Hósios* também é um lugar onde se produz algo permitido segundo as leis tácitas desta vida, mas proibido segundo as leis de uma mais severa necessidade de pureza”<sup>258</sup>. Nesse sentido, *hósios* parece deixar transparecer um significado paradoxal: sagrado, quando se trata do domínio dos deuses ou de cultos e de sacrifícios; e profano quando se estabelece uma relação entre as leis da vida e as de pureza. Assim, para Burkert, “é como se *hósios* significasse ‘sagrado’ e ‘não sagrado’ ao mesmo tempo”<sup>259</sup>. No entanto, segundo Benveniste, essa paradoxalidade se apresenta somente inicialmente, pois o termo teria um significado bem específico: diz respeito ao que é prescrito, permitido pela lei divina aos homens<sup>260</sup>. Aquilo que os deuses concedem aos homens não poderia ser de outra ordem a não ser sagrada.

Esse também parece ser o ponto de vista de Chantraine ao afirmar que *hósios* designa o que é permitido, recomendado aos homens pelos deuses. Contraposto à *hierós*, que pertence aos deuses, acaba apresentando o mesmo sentido: o que é permitido aos homens. Aplicado a um homem, *hósios* significa piedoso com uma ressonância moral<sup>261</sup>.

<sup>256</sup> *idem, ibidem*, p.84.

<sup>257</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.742.

<sup>258</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.88-9.

<sup>259</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.513.

<sup>260</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.198.

<sup>261</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.831.

Nas duas passagens da *Odisséia* em que o termo aparece, apresenta a forma negativa, não-*hosia*. Na primeira passagem, Penélope repreende Antinos por instigar um complô contra a vida de Telêmaco: “é um sacrilégio tramar a perda uns dos outros”<sup>262</sup>. Benveniste traduz pelo que não é permitido pela lei divina<sup>263</sup>. Já Kerényi entende aquilo que se desaconselha por motivo religioso<sup>264</sup>. Apesar de, à primeira vista, as duas traduções se equivalerem, aquela proposta por Kerényi parece deixar transparecer um tom mais austero e uma visão mais moderna do que grega da relação com o divino, já que essa tradução parece supor uma religião com leis claramente estabelecidas. Além do mais, uma vez que o termo religião não se encontra entre os gregos, parece-nos paradoxal traduzir seus textos utilizando esse termo já que o que se tenta identificar é um sentimento e um comportamento em relação aos deuses que eram justamente nomeados diferentemente.

Na outra passagem da *Odisséia* em que não-*hosia* aparece, Ulisses repreende Euricléia, sua fiel empregada, por se alegrar diante do massacre dos pretendentes<sup>265</sup>. Kerényi não menciona diretamente essa passagem, Benveniste novamente propõe aproximar o termo daquilo que não é permitido pela lei divina. Assim teríamos: “não se deve jubilar quando se vê homens mortos, isso não é permitido pela lei divina”<sup>266</sup>.

Segundo Rudhardt, *hósios* qualifica mais freqüentemente um comportamento, uma palavra, é dito do homem ou do deus, aplica-se raramente a um objeto material. Quando uma ação é qualificada por *hósios* significa que é bem sucedida, assegura a proteção dos deuses<sup>267</sup>. Talvez pudéssemos também ver aí a definição proposta por Benveniste. Uma ação qualificada por *hósios* pode dizer respeito a algo que é permitido pelos deuses ou está em acordo com as leis divinas. Para Rudhardt, os atos *hosioi* estabelecem entre os homens e os deuses, ou entre os homens, no interior da família ou da cidade, relações conforme certas normas e que se integram em uma ordem permanente. O respeito à tradição, a obediência à lei estão entre as condições solicitadas<sup>268</sup>. Nesse sentido, Burkert parece concordar com

<sup>262</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto 16, v.424.

<sup>263</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.199.

<sup>264</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.87.

<sup>265</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto XXII, v.408.

<sup>266</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.199.

<sup>267</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.30 e ss.

<sup>268</sup> *idem, ibidem*, p.32.

Rudhardt ao afirmar que o termo também adquiriria o sentido dos deveres tanto no que diz respeito à esfera religiosa como na esfera cívica<sup>269</sup>.

Portanto, nos parece que se *nómos* diz respeito à importância da manutenção da ordem, *hósios* é a própria ordem divina.

Outro termo que parece importante para o vocabulário grego é *hierós*. De acordo com Burkert, *hierós* será o conceito-chave para demarcar o religioso, ele pode designar uma série de coisas como o santuário, as oferendas, o caminho que leva ao templo, até ser atributo de uma cidade ou de fenômenos naturais: “*hierós* terá de ser definido como aquilo que pertence a um deus ou a um santuário. [...] O seu oposto é *bébelos*, ‘profano’”<sup>270</sup>.

Segundo Benveniste, a diversidade do emprego do termo *hierós* em Homero levou os pesquisadores a identificar três significados diferentes: sagrado, forte e vivo. No entanto, ainda segundo Benveniste, já se reconhece um único significado para a palavra<sup>271</sup>. Logo, para o lingüista, em todas as passagens da *Ilíada*, *hierós*, ao designar o sacrifício, o altar ou ao qualificar lugares, cidades, dias, exércitos, terá o sentido de sagrado, pois estará, de alguma maneira, relacionado com a ação dos deuses. Portanto, quando encontramos na *Ilíada* a fórmula por várias vezes presente: “quando se foi a aurora e o dia sagrado”<sup>272</sup>, trata-se para Benveniste de um dia insigne, o dia onde Zeus contempla, do alto do Ida, os preparativos do combate em direção à Tróia, depois que ele proibiu a participação dos deuses na guerra<sup>273</sup>. Nesse mesmo sentido, para Chantraine, nos diversos empregos da palavra em Homero, *hierós* exprime o poder acordado pelos deuses. De uma maneira geral, exprime o que pertence aos deuses ou vem deles, o que manifesta um poder sobrenatural<sup>274</sup>.

Já Rudhardt acredita que, entre as diversas passagens homéricas, existem algumas que se tornam incompreensíveis para quem traduz *hierós* por sagrado. Admitindo significados diferentes para o termo, o autor propõe como tradução de *hierós*, em determinadas passagens, as palavras forte e poderoso<sup>275</sup>. O termo ainda teria um outro sentido, desta vez secundário, não mais destinado à ação do poder e penetrado por ele, mas

<sup>269</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.514.

<sup>270</sup> *idem, ibidem*, p.513.

<sup>271</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.194.

<sup>272</sup> HOMERO. *Ilíada*. canto VIII, v.66.

<sup>273</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.195.

<sup>274</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.457.

<sup>275</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.29.

simplesmente cedido para um homem ao deus<sup>276</sup>. Além disso, para Rudhardt, a qualidade de *hierós* requer precauções: nem todo mundo pode penetrar os lugares nem tocar os objetos que possuem essa qualidade. Tal atitude não visa excluir o que é *hierós* do uso comum, mas protegê-lo. Para dar conta de todas as particularidades que envolvem a palavra *hierós*, Rudhardt propõe o sentido de carregado de poder<sup>277</sup>.

A palavra *hierós*, que parece ter destaque entre os autores que trabalham o vocabulário religioso grego, passa quase despercebida no estudo de Kerényi sobre os termos do cotidiano religioso. *Hierós* aparece rapidamente conceituada pelo helenista como “o adjetivo de tudo aquilo que pertence aos deuses”<sup>278</sup>. Uma vez que o sagrado, para Benveniste, diz respeito à ação dos deuses, parece-nos que essa definição concorda com a que Kerényi propõe. Contudo, a interpretação de Rudhardt – carregado de poder – também não se distancia da compreensão dos outros dois autores. Chantraine, de certa maneira, une as definições ao afirmar que trata-se do poder acordado pelos deuses. Portanto, quando *hierós* qualifica uma cidade, uma ação sacrificial ou um exército, para citar somente alguns exemplos, diz respeito a algo que possui um poder fora do comum justamente porque esse poder vem dos deuses.

Outro termo que faz parte do cotidiano religioso é *hágios*. Segundo Burkert, esse vocábulo, cuja raiz – *hag* – indicava a veneração religiosa, poderia designar um “olhar para o alto repleto de temor e fascínio simultaneamente”<sup>279</sup>. Outra palavra que Burkert relaciona com o sagrado é *hagnós*, “designação do ‘puro-sagrado’. [...] A palavra era empregue para qualificar tanto coisas como pessoas, tanto deuses como mortais, era empregue em relação ao culto e ao santuário”<sup>280</sup>, exigindo reverência e distância.

Os termos *hágios* e *hagnós* aparecem, de uma maneira geral, sempre associados nas análises de seus significados. Segundo Chantraine, esses dois adjetivos foram construídos a partir da palavra *asomai*, que diz respeito a experimentar um temor religioso, o respeito pelo sagrado<sup>281</sup>. *Hágios*, que não está presente nem em Homero e nem em Hesíodo, exprime a proibição religiosa que se respeita e tardiamente adquiriu o sentido de santo, enquanto *hagnós*, que aparece nos textos homéricos como sagrado, qualifica as

<sup>276</sup> *idem, ibidem*, p.30.

<sup>277</sup> *idem, ibidem*, p.28.

<sup>278</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.89.

<sup>279</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.515.

<sup>280</sup> *idem, ibidem*, p.516.

<sup>281</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.26.



divindades e também os rios, o éter. Após Homero, exprime pureza, casto, não sujo de sangue. Nas inscrições tardias, se separa definitivamente de *hágios* ao designar a retidão, a probidade dos magistrados ou dos funcionários<sup>282</sup>.

Para Kerényi, *hagnós* está relacionado com o verbo *asestai*. Apesar de vermos esse verbo designando a esfera do sagrado, seu significado estaria, segundo o helenista, mais próximo de temer e envergonhar-se, sendo que, em Homero, o termo é utilizado também fora da esfera religiosa. De acordo com Kerényi, a *Ilíada* nos fornece uma pista sobre o que a palavra queria significar originalmente quando faz referência a Apolo, divindade a qual, segundo sua essência, corresponde o epíteto *hagnós*, puro. O epíteto do deus puro e purificador Apolo também pode se empregar para os elementos virgens da natureza. Assim, diferentemente de Chantraine, Kerényi considera que o termo *hagnós* designa o puro desde a época homérica. O outro adjetivo da mesma família – *hágios* – se refere mais ao culto, templos limpos, estátuas de culto intactas, misteriosos atos de culto<sup>283</sup>.

Os adjetivos *hágios* e *hagnós* também são estudados juntos por Benveniste. O lingüista concorda que, enquanto *hagnós* é epíteto homérico, *hágios* teria surgido somente com Heródoto<sup>284</sup>. Para Benveniste, “nos Trágicos, *hagnós* aplica-se ao território do deus. É igualmente o epíteto da ‘terra’, mas em uma metáfora ousada que visa na realidade o seio materno. Por todo lado, *hagnós* evoca a noção de um território ‘proibido’ ou de um lugar que defende o respeito pelo deus. Daí vem que nos Trágicos *hagnós* designa um ser humano como ‘ritualmente puro, respondendo ao estado requisitado por uma cerimônia’”<sup>285</sup>. Já *hágios* estaria mais relacionado com *hierós*. Enquanto *hierós*, refere-se à pessoa ou à coisa consagrada aos deuses, *hágios* indica que o objeto é proibido de toda violação<sup>286</sup>. Para Benveniste, *hierós* e *hágios* mostram os aspectos positivo e negativo, respectivamente, de uma mesma noção: o que é preenchido por uma potência divina, o que é proibido ao contato dos homens<sup>287</sup>.

Segundo Rudhardt, o uso do adjetivo *hágios* convém aos templos e santuários, por vezes aos usos ou aos ritos; qualifica os tribunais de sangue, os deveres de hospitalidade, a pátria e os ancestrais. Assim, significaria uma qualidade eminentemente respeitável em

<sup>282</sup> *idem, ibidem*, p.25.

<sup>283</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.85.

<sup>284</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.202.

<sup>285</sup> *idem, ibidem*, p.203.

<sup>286</sup> *idem, ibidem*, p.204-05.

<sup>287</sup> *idem, ibidem*, p.207.

virtude de uma antiguidade que remonta à origem das linhas ancestrais<sup>288</sup>. Já *hagnós* qualifica as oferendas e os objetos culturais, se aplica à luz, ao éter e ao fogo. Para Rudhart, *hagnós* significa uma qualidade venerável, sensível nos deuses na medida em que eles se mantêm acima da humanidade, qualidade que o homem possui ou que pode momentaneamente possuir na medida em que evita se envolver em um ato de procriação ou de morte<sup>289</sup>.

Portanto, nos parece que as diferentes proposições em relação a *hagnós* deixam transparecer uma qualidade relacionada à pureza enquanto *hágios* parece dizer respeito a esse lado negativo do sagrado, tal como propõe Benveniste: o que é proibido ao contato dos homens por sua natureza sagrada, imaculada.

Já Bruit-Zaidman relaciona os dois termos, *hágios* e *hagnós*, como pertencentes ao domínio do respeito e do temor, referindo-se às atitudes e aos sentimentos dos homens em relação aos imortais<sup>290</sup>.

Outra palavra relacionada ao vocabulário religioso é *agós*. Segundo Rudhardt, *to agós* significa o poder considerado nele mesmo; resulta daí que, se a palavra pode ter um sentido favorável, ela designa mais freqüentemente o exercício anormal e nefasto do poder<sup>291</sup>. Para Chantraine, *agós* diz respeito à consagração e, sobretudo, à maldição. O termo não é homérico, exprime originalmente a noção de sagrado, tomado, sob o aspecto de uma proibição, quando ele é uma possessão, uma proibição religiosa que atinge os culpados<sup>292</sup>. Kerényi também parece atribuir um sentido negativo, *agós* é o delito contra o divino, uma mancha que deve ser expiada, purificada<sup>293</sup>.

A forma de vida que se caracteriza por uma consideração especial frente ao divino, os gregos chamam *eusebeia*, “na base se encontra o verbo grego que expressa veneração máxima”<sup>294</sup>. Kerényi parece chegar, a partir da forma substantivada dessa palavra, *sebas*, à chave para a compreensão da experiência religiosa grega: “o significado etimológico básico é em si bastante claro e seguro: *sébein*, *sébestai* significa provavelmente ‘retroceder com

---

<sup>288</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.39.

<sup>289</sup> *idem, ibidem*, p.41.

<sup>290</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux. Eusebéia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.97.

<sup>291</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.43.

<sup>292</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.13.

<sup>293</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.86.

<sup>294</sup> *idem, ibidem*, p.90.

espanto diante de algo’, e a tradução mais simples de *sebas* é ‘espanto’<sup>295</sup>. Para o autor, nenhuma expressão da literatura grega antiga justifica falar de uma força mágica e seus perigos. Não se trata de uma força oculta, ao contrário, *sebas* se faz presente sempre em algo que se manifesta, em uma figura existente e que desperta, justamente por meio dessa aparição, o espanto. *Sebas* vem resumir a ambigüidade da perplexidade própria do sentimento religioso grego: uma atração, mas também um recuo.

Ao se sentir próximo da divindade, sua beleza e luz atraem os gregos – mas encará-la diretamente leva os homens à morte, pois a luz da divindade é forte demais para os olhos mortais. Esse esplendor divino desperta *sebas* nos observadores. Como nos testemunha a narrativa em torno da morte de Sêmele: a contemplação da fascinante e bela claridade vinda de Zeus não só a horrorizou como a matou.

Além da beleza, *sebas* também pode ser suscitado por uma imagem horrenda. É o fascínio despertado pela Medusa, no entanto, contemplá-la diretamente nos transforma em pedra.

Portanto, para Kerényi, o fenômeno de *sebas* sempre se dá a partir de uma visão, de um revelar-se. *Sebas* traduz o espanto religioso diante de uma contemplação.

As expressões que são utilizadas para designar o sagrado, segundo Burkert, estão sempre semanticamente relacionadas com a palavra temor. Assim é o caso de *sebas*, que etimologicamente remeteria para perigo e fuga. Retomando a obra de Rudolf Otto, Burkert afirma que o sagrado “é circunscrito pelas experiências do ‘*mysterium tremendum*’, ‘*fascinans*’ e ‘*augustum*’<sup>296</sup>, estabelecendo uma relação direta entre a religião e o temor: “nas mais variadas línguas e culturas as expressões utilizadas no trato com o divino são retiradas da área semântica da palavra ‘temor’. Na *Odisséia*, *theoudés*, ‘temente a deus’ é uma qualificação positiva que garante outras virtudes”<sup>297</sup>. Assim sendo, para o autor, a única maneira de exprimir o conceito ‘religião’ em grego é por ‘veneração dos deuses’, *theôn timái*.

Nesse mesmo sentido, Chantraine afirma que *sebas* diz respeito ao temor religioso. Após Homero, o termo passou a designar o respeito religioso, adoração, o objeto desse respeito, de uma admiração religiosa<sup>298</sup>.

<sup>295</sup> *idem, ibidem*.

<sup>296</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.512.

<sup>297</sup> *idem, ibidem*, p.520.

<sup>298</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.992.

Rudhardt também parece concordar com Kerényi no que diz respeito à importância dos termos *sebas* e *eusebeia* para a experiência religiosa grega. Segundo Rudhardt, “são os derivados de *sebein*, *teosebeia* ou sobretudo *eusebeia*, habitualmente traduzidos por piedade, que enunciam o conceito grego mais próximo de nossa noção de religião”<sup>299</sup>. Para Rudhardt, *eusebeia* diz respeito aos comportamentos dos homens em relação aos *hierá*, em relação aos deuses e mortos, em relação à família e à cidade, ou aos comportamentos dos homens entre eles na medida em que esses comportamentos são inspirados pelo sentimento de respeito, de submissão e de confiança<sup>300</sup>.

Bruit-Zaidman dedica toda uma obra para pensar o termo *eusebeia*. Já no título de seu livro, a autora relaciona o vocábulo grego com piedade. No entanto, *eusebeia* em sua análise vai além de um simples conceito. Logo no início, Bruit-Zaidman afirma que “a ‘piedade’ grega não se reduz nem a uma prática nem a um conceito. [...] Ele [o termo grego *eusebeia*] reenvia, por um lado, ao vocabulário que exprime os sentimentos que inspiram aos homens a presença ou a existência do sagrado e dos deuses, por outro, aos comportamentos sociais esperados de quem respeita os deuses e as leis que eles instauraram”<sup>301</sup>. Assim sendo, *eusebeia* determina tanto uma conduta religiosa quanto um comportamento social, tornando-os indissociáveis, o que dá a característica dessa “religião”: as práticas que dizem respeito ao sagrado não são separadas do cotidiano, não há um domínio específico para a “religião”, o cotidiano grego como um todo se configura por essa presença divina e esse comportar-se em consequência. Portanto, a experiência religiosa grega irá se definir por meio de uma ação: “o estudo da *eusebeia* nos faz ver que a piedade não se define por sentimentos, mas por atos: ser piedoso, nesse contexto, é agir piedosamente. [...] Ser piedoso é executar, segundo as regras, os gestos e os atos da vida cotidiana e da vida social e pública que definem o comportamento frente aos homens e aos deuses”<sup>302</sup>. E apesar dos termos *sebomai*, *sebazomai* e *sebas*, que designam o temor religioso misturado ao respeito, não se encontrarem presentes em Homero, as práticas que estabelecem uma relação com os deuses e que corresponderão após à noção de piedade são configuradas pelo poeta<sup>303</sup>. Assim, apesar do termo *eusebeia* não se apresentar desta

<sup>299</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.12.

<sup>300</sup> *idem, ibidem*, p.15 e ss.

<sup>301</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux. Eusebéia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.12.

<sup>302</sup> *idem, ibidem*, p.214.

<sup>303</sup> *idem, ibidem*, p.84 e 89.

maneira nomeado na obra de Homero, o que o termo irá designar e implicar já se encontra presente.

Kerényi relaciona outro termo que, segundo ele, mostra-se nos poemas homéricos muito mais em primeiro plano que *sebas*. Trata-se do fenômeno do *aidos*. Se com o fenômeno de *sebas* já “sentíamos diretamente que havíamos entrado na esfera da veneração religiosa. Também com o *aidos* se expressa uma veneração, mas com ele entramos na esfera da ética. Primeiramente temos que esclarecer que não é necessário distinguir entre religião e ética”<sup>304</sup>. No *aidos* se descobre e se honra o conceito ético central da sociedade homérica.

O significado de *aidos* torna-se mais claro em uma passagem da *Ilíada*. Enquanto Heitor espera Aquiles fora dos muros de Tróia, sua mãe, em um ato de súplica, mostra seu seio pedindo para que enfrente o inimigo de dentro da cidade. O ato de Hécuba contrasta com sua posição real e com o sentimento nobre de vergonha. Além do sentimento despertado, que estaria relacionado ao espiritual, Kerényi chama a atenção para o fato de que o seio materno é uma realidade corporal. Nesse caso, corporeidade e espiritualidade estão inseparavelmente juntas.

Se a visão de sua mãe despida não desperta o *aidos* é porque uma outra visão apela para uma outra classe de *aidos* ainda mais forte. Se Heitor se retirasse, “seria a destruição de um mundo cuja ordem fez dele o primeiro entre os troianos,[...] a visão de si mesmo em uma situação não heróica o retém”<sup>305</sup>. Ou seja, ser visto pelos troianos em tal situação o envergonharia, seria a negação de sua condição de herói.

Contudo, Bruit-Zaidman afirma que o sentido de ter vergonha, envergonhar-se de um ato ou situação, empregado sobretudo na epopéia, não apresenta denotação religiosa, destacando somente uma dimensão social da vergonha<sup>306</sup>, frente a uma situação onde se falta com a honra diante das outras pessoas. Também excluindo o termo de toda conotação religiosa, Jaeger o relaciona com o sentimento de dever próprio dos nobres, parte integrante de uma rígida educação destinada aos aristocratas que distingue os nobres do povo e os torna uma espécie de raça superior<sup>307</sup>.

Todavia, Kerényi chama a atenção para o fato de que ao explicar o termo somente através do sentimento de honra da condição social, dos ideais pedagógicos da moral e da

<sup>304</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.96.

<sup>305</sup> *idem, ibidem*, p.96.

<sup>306</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux. Eusebéia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.98.

<sup>307</sup> W. JAEGER. *Paideia: la formation de l'homme grec*, p.33 e ss.

nobreza, esquece-se o que no fenômeno do *aidos* constitui o especificamente grego<sup>308</sup>. O *aidos* está diretamente relacionado com o *sebas*, pois trata-se de algo baseado na experiência de uma visão, o que implica a presença de espectadores. Se *sebas*, como reação religiosa, é conseqüência de uma contemplação, na qual o espectador desempenha um papel ativo, pois é o sujeito da visão, no *aidos*, quem tem sentimento de honra ou de vergonha, é passivo, é o objeto da visão<sup>309</sup>. O *aidos* se relaciona com o sentimento despertado por algo que não se enquadra em uma determinada visão do mundo: “o mundo real tem vários aspectos, oferece diversas imagens. A visão de uma discrepância dentro de qualquer dessas imagens ou aspectos é *aidos* para aquele que se converteu em sujeito paciente da visão”<sup>310</sup>.

Chantraine parece concordar com Kerényi ao reconhecer que *aidos*, em Homero, significa o sentimento de respeito diante de um deus ou um superior, mas também, notadamente, o sentimento de respeito humano que proíbe ao homem a covardia<sup>311</sup>.

O *aidos* encontra-se ainda relacionado a outro conceito: *némesis*. *Aidos* e *némesis* suscitaram uma série de interpretações a partir do poema de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, quando o poeta diz que *aidos* e *némesis* abandonam os homens aos tristes pesares e ao mal<sup>312</sup>. Esses dois termos foram traduzidos por Vernant<sup>313</sup> por vergonha e temor, respectivamente.

*Aidos* aparece então relacionado com a vergonha em vários sentidos, não só vergonha em cometer determinadas ações diante dos homens ou dos deuses, mas também, poderíamos dizer, vergonha pela própria condição humana em relação aos deuses, vergonha pela finitude que imediatamente desencadeia o respeito pela ordem superior.

Encontramos no *Protágoras* (322d) de Platão a passagem em que Zeus, temendo pelo desaparecimento total da espécie humana, envia Hermes, o deus-mensageiro, para dar aos homens de maneira igual e indistinta *dike* e *aidos*. Sentimentos que correspondem também ao saber já que, segundo Vernant, o que aproxima homens e deuses, não é a presença nos homens de uma parcela divina, mas o respeito à Justiça, a observância de regras que governam as relações entre homens e entre homens e deuses: “submetendo-se plenamente a essas normas, os homens instituem com os deuses um tipo de comunicação

<sup>308</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.92.

<sup>309</sup> *idem, ibidem*.

<sup>310</sup> *idem, ibidem*, p.93.

<sup>311</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.31.

<sup>312</sup> HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v.199 e ss.

<sup>313</sup> J.P.VERNANT. À la table des hommes in: M.DETIENNE e J.P.VERNANT (org.) *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p.81.

que os coloca em seu exato lugar e que, simultaneamente, faz deles propriamente homens, isto é, criaturas miseráveis, fracas, mortais, mas com o coração habitado por vergonha e temor, *aidos* e *némesis*, cujo espírito é capaz de reconhecer a justiça”<sup>314</sup>.

O *aidos* seria então completado pela *némesis*, temor aos deuses. Brandão propõe que a *némesis* seja entendida como “justiça distributiva, daí a indignação pela injustiça praticada, a punição divina”<sup>315</sup>. Temor pela punição de uma transgressão, vingança divina pela destruição de uma ordem, “pois toda ordem que se destrói, só deixa lugar a outra ordem: a ordem da vingança. A *némesis* é a figura desta última ordem indestrutível”<sup>316</sup>. Os dois termos estão profundamente relacionados com a experiência grega do sagrado: veneração pelos deuses e medo de ser castigado por alguma ação cometida injustamente. Para Kerényi, “ao homem do *aidos* se impõe a visão de ordens espirituais sobre o comportamento correto e se impõe a ele a *némesis*”<sup>317</sup>. Portanto, o fenômeno do *aidos* pressupõe espectadores. O homem que contempla é também contemplado, não só pelos outros homens, mas também pelas figuras divinas: “o heleno não só ‘nasceu para ver’, não só ‘é chamado a contemplar’, está aí para ser contemplado. Reflete um mundo que o contempla com olhos abertos e cheios de espírito – ou projeta seu olho aberto e seu espírito sobre o mundo: como se queira”<sup>318</sup>!

Na relação entre *aidos* e *némesis* vemos todas as demais dimensões da experiência grega do sagrado, apontadas por Kerényi, presentes: o comportamento grego diante da presença divina (*eulabeia*), a importância da manutenção da ordem (*nómos*), a vida grata aos deuses (*hósios*), tudo aquilo que é, de certa forma, da esfera do sagrado (*hierós*, *hagnós*, *hágios*, *agós*) e a veneração pelos deuses (*eusebeia*). Termos que configuram uma relação com o sagrado perpassada por outro elemento fundamental: a *dike*, na qual, como nos diz Kerényi, não é necessário distinguir entre religião e ética.

Constatamos com facilidade que as principais críticas que as narrativas sofreram – e continuam sofrendo – estavam relacionadas com a representação excessivamente humana dos deuses e com a imoralidade presente em suas ações. Sendo a acusação de imoralidade, segundo Burkert, um dos argumentos mais bem sucedidos na luta do Cristianismo contra o

<sup>314</sup> *idem, ibidem*.

<sup>315</sup> J.BRANDÃO. *Mitologia grega*, p.232.

<sup>316</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.97.

<sup>317</sup> *idem, ibidem*, p.98.

<sup>318</sup> *idem, ibidem*, p.99.

mundo dos deuses pagãos<sup>319</sup>. Afinal, como admitir que esses seres superiores estivessem também sujeitos a ciúmes, traições, vinganças e crimes?

Contudo, ao recorrermos ao estudo etimológico do vocabulário religioso, fica clara a presença – e por que não falar em uma preocupação – de uma ordem moral e ética. Essa ordem moral e ética se estabelece pela veneração dos deuses, pelo medo de ser castigado por alguma ação cometida injustamente:

sem o medo dos deuses, caem todas as barreiras morais. Este motivo já estava contido embrionariamente na cena do Ciclope, na *Odissea*: Polifemo, apesar de ser um filho de Posídon, não se preocupa com os deuses e, por esta razão, ele é um canibal. Isto está de acordo com a pergunta que Ulisses costumava formular quando desembarcava numa praia desconhecida: se os habitantes são arrogantes, selvagens e ‘injustos’ ou ‘hospitaleiros e devotos’. O medo de deus é o princípio da moralidade<sup>320</sup>.

O mito revela uma série de modelos a serem seguidos que indicam o que deve ser feito em cada situação vivida. Se, por um lado, o mito fornece a lei, por outro, ele exige seu cumprimento. Era esperado que, uma vez rompida a lei dos modelos comportamentais, os transgressores fossem punidos pelos deuses.

Do plano da relação com o sagrado, passamos ao plano político-social, onde a sociedade grega continuará seguindo rigidamente uma hierarquia de autoridade. Segundo Burkert, não há moralidade sem autoridade: “na ética popular grega, isto aparecia como código básico: honrar os deuses e honrar os próprios pais. Ambos os preceitos se apóiam mutuamente. Ambos garantem a continuidade ao longo do tempo do grupo constituído de acordo com as suas regras de conduta”<sup>321</sup>. Honrar os deuses e os mais velhos e agir conforme a *dike*, esses são os temas centrais da poesia de Hesíodo. Em *Os Trabalhos e os Dias*, o poeta tenta mostrar que agir segundo a *dike* é a atitude correta. Sem dúvida, Hesíodo é a referência em relação à *dike*, pois elabora todo seu poema a partir do conceito de justiça. De maneira muito mais precisa que em Homero, segundo Bruit-Zaidman, Hesíodo nos fornece uma nova concepção de justiça em que o respeito não só pelos deuses, mas também entre os homens está estreitamente relacionado com a justiça: “isso revela-se notadamente através da figura de Dike, filha de Zeus, representada como uma divindade, ao mesmo tempo que ela designa a justiça rendida pelos homens ou toma uma dimensão moral e reenvia a um comportamento proposto como modelo a

---

<sup>319</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.471.

<sup>320</sup> *idem, ibidem*, p.473-74.

<sup>321</sup> *idem, ibidem*, p.476.



seguir<sup>322</sup>. Como afirma Rudhardt, a *eusebeia* não só estabelece as regras de conduta dos homens em relação aos deuses, mas também entre os próprios homens. Logo, a experiência do sagrado e a justiça estarão unidos. Nesse mesmo sentido, Bruit-Zaidman afirma que “essa dupla associação de *eusebeia* e de *dike* por um lado, e da veneração aos deuses e pais por outro, se encontra como uma característica da expressão da piedade ao longo da tradição clássica”<sup>323</sup>.

Na verdade, a ordem moral e a ética andam juntas com a vivência do sagrado. Afinal a possibilidade de ser justo e de envergonhar-se, além de estar no seio dessa vivência, é enviada por Zeus aos homens de forma igual e indistinta, como garantia da manutenção da espécie humana, como condição do conviver humano.

Ao chegar ao fim da análise de alguns termos presentes na experiência grega do sagrado, faz-se necessário ressaltar que os gregos antigos não conceberam conceitos religiosos nem teorias sobre o divino, eles apenas “experimentaram diversos sentimentos que seu vocabulário religioso nos permite identificar”<sup>324</sup>. Não podemos esquecer, como ressaltamos ao longo deste capítulo, que a experiência religiosa grega vai além de sentimentos, configura-se por atos.

Agora talvez possamos entender o destaque que Kerényi dá à etimologia proposta por Cícero em detrimento daquela defendida por Lactânio. Através dos termos analisados, constatamos que a experiência grega do sagrado deixa falar uma prática, um agir, uma observância das leis divinas e do sagrado e um comportar-se em consequência. Nesse sentido, aproxima-se daquilo que designa o termo *relegere*.

Para Bruit-Zaidman *hazesthai*, *aideisthai*, *sebesthai* ou *sebezesthai* “encontram-se para expressar o sentimento de respeito e de temor que inspira o divino e tudo o que se aparenta ao sagrado”<sup>325</sup>, sendo que na época clássica, *eusebeia* e *hósios* vão formular as noções contidas no domínio do que se chamará piedade.

No entanto, para Kerényi, os termos *sebas* e *aidos* serão apontados como conceitos fundamentais na delimitação das fronteiras da experiência grega do sagrado. Para o

<sup>322</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebéia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.104.

<sup>323</sup> *idem*, *ibidem*, p.111-12.

<sup>324</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.44.

<sup>325</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebéia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.101.

helenista, esses dois termos correspondem aproximadamente ao conceito latino de *religio*<sup>326</sup>, entendido, como dissemos antes, a partir da compreensão de Cícero.

Ao relacionar *sebas* e *hósios* com a noção de piedade, a nossa sensação é de que Bruit-Zaidman faz os gregos sentirem algo que não estava presente no seu experimentar o sagrado, ao menos na Grécia antiga. Se, por um lado, a palavra piedade nos envia para um respeito aos deuses, por outro, ela também nos fala de um amor aos deuses, de uma compaixão que não parecem, ao menos a partir do que foi visto aqui, sentimentos presentes entre os gregos. Esses sentimentos remetem, sobretudo, à religião entendida a partir de um laço de piedade que une homens e deuses, portanto à etimologia proposta por Lactânio.

Ao contrário, quando Kerényi destaca *sebas* e *aidos* é a partir daquilo que implicam de veneração, ordem, respeito, temor e vergonha. Sentimentos que se aproximam mais de um agir permanente, de uma prática que, a todo instante, é renovada visando manter presente aquilo que importa aos homens.

### 2.3. A experiência do sagrado e a *religio* romana

Depois da análise de alguns termos, destacados por Kerényi como os mais importantes na relação com o sagrado, voltamos a questionar se a opção metodológica do helenista não faz violência à experiência e ao pensamento gregos. Será que podemos, realmente, chamar a experiência grega frente ao divino de religião? Para explicar tal nomeação, Kerényi pensa o que seria o característico dessa experiência ressaltando também os principais aspectos da *religio* romana. Os pontos de contato entre as duas formas de tratar o divino justificariam, para o helenista, chamar a experiência grega de religião.

O que poderíamos apontar em comum entre as experiências grega e romana que torna legítima a correspondência entre *sebas-aidos* e *religio*?

Para tentar buscar essa correspondência, Kerényi pensa a religião romana livre da influência grega, já que nesse caso os pontos em comum seriam evidentes. Para tanto, o autor parte de algumas constatações da ciência da religião como, por exemplo, o fato de que

---

<sup>326</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.101.

a religião dos gregos e a dos romanos são religiões de culto, o que as diferenciaria das religiões de doutrina<sup>327</sup>.

No entanto, serem religiões do culto não significa dizer que as duas experiências diante do divino se equivalem. Kerényi vê no culto romano uma diferença marcante em relação ao grego: no primeiro não estariam presentes a mitologia e a arte como forma de atualização do divino. No que diz respeito à arte de uma maneira geral e, sobretudo, à poesia, vemos que a religião romana não destinava nenhum lugar ao poeta. Essa diferença em relação à experiência grega talvez possa ser indicada como uma consequência da pouca importância atribuída aos mitos, o que faz com que a arte do aedo não tenha nenhuma função.

Esse lugar secundário destinado ao mito pode nos parecer algo estranho, contudo é uma característica com a qual os pensadores que estudam a antiga religião romana concordam. Dumézil, por exemplo, afirma que os romanos, como os demais povos indo-europeus, inicialmente carregaram seus deuses de mitos para, em um segundo momento, deixá-los de lado, esquecendo-se deles<sup>328</sup>.

Para os romanos, a divindade está manifesta no tempo, na seqüência temporal de atos decisivos: “ao deus romano corresponde, frente às figuras primordiais gregas, o momento temporal. Ele é vivido, e de duas formas distintas: passiva, de entrega, quando em um instante decisivo aparece como *agens* em uma ação eficaz; e de maneira ativa, ao entrar por própria escolha ou involuntariamente em um aspecto do mundo que se desenrola no tempo”<sup>329</sup>. Assim o mundo era determinado pelo acontecimento e pela ordem temporal. Podemos exemplificar essa característica a partir do papel que o templo cumpria para os gregos e para os romanos. Para os primeiros, era local de epifanias, de um desvelar das figuras divinas. Já para os romanos, não se tratava de uma epifania, a importância do templo estava na capacidade de fixar no tempo um momento importante de sua história, o templo foi fundado em um momento de extrema significância<sup>330</sup>. Logo, o sagrado irá se manifestar em instantes temporais decisivos, que se experimentam e se vivem novamente nos cultos.

O estilo romano de vivência do sagrado leva Kerényi a adicionar às três classes de mito com as quais trabalha – contemplado, desenvolvido e vivido – uma quarta que diz

---

<sup>327</sup> *idem, ibidem*, p.192.

<sup>328</sup> G.DUMÉZIL. *La religion romaine archaïque*, p.65.

<sup>329</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.186.

<sup>330</sup> *idem, ibidem*.

respeito à experiência romana: o mito como história do tempo primordial. A história transforma-se em história sagrada, história de um tempo divino que é representado com o culto, que é experimentado, vivido através dos ritos. Como acontecimento primordial, a história aqui se diferencia da história do cotidiano “profano”.

Ora, se aqui trata-se de uma história primordial que é novamente vivida na execução dos ritos, Kerényi deixa transparecer que talvez o mito não encontra-se completamente ausente dessa forma de experimentar o sagrado. O que se transformou em história de um tempo primordial, o que se fixou em determinado momento decisivo é o próprio mito, responsável nesse sentido pela percepção da continuidade temporal. Mesmo para os romanos não se trata de uma ausência total do mito e sim uma espécie de tradução do mito em culto<sup>331</sup>.

Os cultos mostram, segundo Scheid, que os deuses romanos não são nem vestígios do passado distante nem uma multidão incoerente de divindades pré-históricas:

elas [divindades] aparecem, ao contrário, como grupos perfeitamente pensados e organizados no qual cada divindade deve ser considerada no contexto ritual e em relação com as outras divindades da lista, a análise revela assim uma hierarquia divina, ao mesmo tempo consciente e lógica, constituída para as necessidades do ofício pelos celebrantes, padres ou não<sup>332</sup>.

A religião romana talvez reflita, de acordo com Scheid, a própria sociedade romana, uma sociedade extremamente hierarquizada. Nessa escala de autoridade, os deuses ocupam o lugar mais elevado. Ainda segundo Scheid, os gestos sacrificiais deixam transparecer que o sentido primeiro do sacrifício é de reafirmar a hierarquia; primeiro as divindades em relação aos humanos e, depois, alguns homens em relação aos outros no grupo que sacrifica ou fora dele<sup>333</sup>.

A forma de atualização do divino irá recair quase que exclusivamente no próprio culto, na celebração, na vida dos sacerdotes: “no lugar do mito cosmogônico se dá aqui uma atualização cultural, na qual a origem e o desabrochar jovial da vida cósmica não se narram, mas se representam na matéria da vida humana”<sup>334</sup>. O culto estaria no centro da *religio*

---

<sup>331</sup> *idem, ibidem*, p.195.

<sup>332</sup> J.SCHEID. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, p.59-60.

<sup>333</sup> *idem, ibidem*, p.276.

<sup>334</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.183.

romana, não deixando mais do que um papel sem muita significância para os outros elementos.

De maneira diferente, Benveniste defende que a *religio* é uma hesitação que retém e um escrúpulo que impede e não algo que incita a praticar o culto<sup>335</sup>. Contudo, não só o pensamento de Kerényi, mas também as obras de Dumézil e de Scheid confirmam que a religião romana se caracteriza pelo fazer. Como nos diz o próprio título da obra de Scheid, fazer é crer, ou seja, a religião se traduz pela prática cultural.

Ao se destacar como ação mais importante da religião, o culto acaba revestindo-se de preocupações e cautelas no que diz respeito à sua realização: “a religião romana se baseia exclusivamente no ato cerimonial executado com exatidão”<sup>336</sup>. Por isso, a experiência romana seria extremamente racionalizada e pensada nos seus mínimos detalhes para que nada pudesse comprometer o ritual. Não podemos esquecer que quando Cícero define a religião, chama a atenção para a escrupulosa observância do rito e a precisão repetitiva, pois o rito deveria ser realizado exatamente como determinam as normas para alcançar o resultado esperado. Portanto, todos os detalhes são importantes, igualmente como os gestos e comportamentos.

Essa preocupação em realizar perfeitamente o ritual tem como objetivo se fazer compreender pelos deuses, sem causar mal-entendidos, o que poderia provocar algo contrário ao desejado ou, até mesmo, a fúria da divindade. Um exemplo de toda cautela e prudência com que agem os romanos está na própria nomeação dos deuses quando esses ainda não são claramente conhecidos. É o caso da divindade da floresta sagrada que, por não ter se manifestado com seu verdadeiro nome e para que as invocações não sejam ambíguas, é chamada de Deus-ou-Deusa.

Assim, no ritual, a atenção está voltada não só para a repetição dos gestos, mas também para a escolha das palavras certas a serem utilizadas nas invocações e nas preces. Dumézil lembra de uma narrativa, entre o deus Júpiter e o rei Numa, através da qual o deus verifica se o rei conhece a importância das palavras:

o deus se exprime mal, dá chance a seu parceiro: ‘Corte uma cabeça!’, diz ele. E Numa logo responde: ‘Eu obedecerei, eu cortarei a cabeça de uma cebola retirada de meu jardim’. – ‘Mas eu quero do homem!’, replica o deus, sem precisar que o que ele quer do homem, é precisamente a cabeça que ele inicialmente falou.

<sup>335</sup> E.BENVENISTE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.270.

<sup>336</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.161.

Numa toma uma segunda vantagem: ‘Eu cortarei, portanto também mechas de cabelo’. O deus expressa-se mal novamente: –‘Mas quero um vivente!’ – ‘Eu juntarei, portanto um peixe’. Júpiter então estava convencido e ele recompensa, de alguma forma, esse brilhante candidato: ‘Bem, ele diz, que sejam essas as oferendas expiatórias de meu raio, ó mortal bem digno de conversar comigo’<sup>337</sup>!

Tendo em vista essa extrema preocupação em se fazer entender pelos deuses e também entênde-los, Dumézil afirma que o comportamento romano chega perto da obsessão: “a piedade dos romanos, escrupulosa quanto aos *sacra*, dá no entanto aos *signa* uma atenção que faz deles a noção diretriz de sua conduta. Empirista, o romano está sempre a busca de signos que lhe revelem a vontade ou os sentimentos dos deuses”<sup>338</sup>.

Portanto, o romano está sempre atento aos possíveis sinais dos deuses. Dentro da perspectiva aberta por Kerényi, essa forma de estar em contato direto com a divindade que se traduz pela escrupulosa observância do rito, pela relação respeitosa com os deuses, pelo cuidado com a ‘coisa estendida diante’, revela o que seria a essência da *religio* romana, o “estar-aberto ao ser dos deuses”:

esse *estar-aberto* seria também *estar-pleno* do inteiramente uniforme, imóvel, inarticulado: seria – para falar metaforicamente – a total surdez. *Religio* implica mais que esse estar-aberto. Precisamente por isso chegou a converter-se em uma faculdade especial, em um dom primordial dos romanos, segundo sua própria opinião, porque representa a mais completa antítese da surdez: um refinado dom de escutar atentamente e seu funcionamento constante. A *religio* não é uma contemplação clara, festiva, muito menos o funcionamento de uma capacidade visionária, nem um profetismo estático, senão a atitude para a qual não existe outra denominação mais adequada que a de ‘persistente escuta’ e comportar-se-em-conseqüência<sup>339</sup>.

É preciso ouvir os sinais dos deuses, escutar o sagrado. Por isso toda cautela e prudência ao agir, toda atenção para entender os deuses. Existiria para o romano uma espécie de texto original de todo sucesso, o *factum*, que, embora oculto aos homens, aparece escondido-revelado nos signos, o que torna possível sua escuta. Surge então outro elemento que adquire um papel fundamental na percepção do divino; a *religio* fornece a abertura para o divino, cabe ao homem se manter atento à escuta dos signos: “os signos não são idênticos aos símbolos. Os símbolos são transparentes e intemporais. Os signos admitem interpretações, às vezes são ambíguos e sempre estão ligados a um instante: são vozes do

<sup>337</sup> G.DUMÉZIL. *La religion romaine archaïque*, p.57.

<sup>338</sup> *idem, ibidem*, p.131.

<sup>339</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.125.

tempo. A contínua consideração de um desses mundos de signos que se desenrola no tempo se chama *religio*<sup>340</sup>. Na experiência religiosa romana encontramos os signos desempenhando um papel fundamental, pois será através da percepção deles que se dará o contato com o divino.

Outra característica que podemos apontar da *religio* romana estaria na relação que se estabelece entre os homens e os deuses, na expectativa que é depositada, por parte dos homens, nessa relação. Os romanos estavam convencidos que tudo era realmente governado e ditado de acordo com a vontade dos deuses. Esse completo domínio do destino dos homens faz com que o homem religioso romano espere uma intervenção divina eficaz. Através da oração se estabelece o *votum*, se espera a contrapartida dos deuses: “atividade e passividade da vida humana, potencialidade e atualidade da ação divina se correspondem sempre entre si formando um círculo que conhecemos como o círculo da *pietade*. O compromisso jurídico mútuo do *votum* é a forma externa de uma conexão interna entre homem e deus”<sup>341</sup>. Trata-se de um apelo à divindade e de uma promessa na esperança de ser atendido. É uma espécie de troca, de comércio com a divindade. Por isso, a *pietade* romana seria fundada na convicção de uma interdependência entre o céu e a terra: “sem a amizade e a graça dos deuses, o romano se sente desamparado”<sup>342</sup>.

Apesar de se inserir em um sistema de troca com os deuses, o que se estabelece através do culto grego parece diferir do voto romano. Todavia, para autores como Burkert, o sacrifício grego determina a relação dos homens com os deuses no sentido da dádiva e da contrapartida: “quando se encontra em aflição ou em perigo, o homem procura salvar-se por uma renúncia ‘voluntária’, ela mesma determinada e limitada, procura domar o futuro incerto mediante um ‘se então’ por ele próprio postulado. [...] O cumprimento após o seu bom sucesso é um dever irrevogável e, naturalmente, pretexto também para ostentar o sucesso perante os deuses e os homens”<sup>343</sup>. Contudo, nos parece que, se é possível encontrar exemplos de tal expectativa, não podemos afirmar que esse tipo de relação, como veremos no próximo capítulo, caracteriza o contato grego com a divindade. Os exemplos que nos fornecem a *Ilíada* e a *Odisséia* de cumprimento do prometido após a obtenção do sucesso se dá, sobretudo, nos casos em que aquele que pede está afastado de seu país, de seu reino ou

<sup>340</sup> *idem, ibidem*, p.118-19.

<sup>341</sup> *idem, ibidem*, p.187.

<sup>342</sup> R.SCHILLING. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, p.343.

<sup>343</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.150.

simplesmente de seu palácio e sendo seu desejo estar de volta, o sacrifício será consumado quando regressar.

Ao que parece, na religião romana estamos mais próximos de uma relação que nos é mais familiar, promete-se o cumprimento de algo após a realização do pedido por parte dos deuses. Sem dúvida, o pedido é sempre feito em um clima de engajamento com o divino, de certeza, de fé na sua realização e para recompensar a graça recebida, para agradecer aos deuses, cumpre-se o prometido. Na religião grega, a *eusebéia*, a consideração especial frente ao divino, era um dever de todo homem. O sacrifício, a devoção, as oferendas feitas antes de qualquer grande ação eram a garantia da manutenção da ordem, uma forma de não atrair a fúria dos deuses não só para si, como para toda a comunidade, uma forma de demonstrar essa consideração especial: “se os deuses são os ‘mais fortes’ e simultaneamente ‘dadores de bem’, eles aspiram a oferendas”<sup>344</sup>. Contudo, a oferenda não garante que uma ação desmedida cometida após a oferta não possa despertar a fúria divina. Quando Agamêmnon, por ter ultrajado Chrisés, desperta a ira de Apolo, este lança suas flechas durante dias, sobre o exército grego, matando os guerreiros. O mal só cessa após Agamêmnon reparar sua ação injusta em relação ao deus<sup>345</sup>.

Passemos agora para os elementos que Kerényi aponta como os característicos da experiência grega do sagrado.

Na sua investigação a partir dos atos cotidianos, o helenista se depara com dois elementos que acredita ser fundamentais para a essência da religiosidade grega: “visão e festividade estão unidas em sua essência e são, ao mesmo tempo, a máxima revelação espiritual e religiosa”<sup>346</sup>. A importância da visão para o grego, conforme vimos, apareceu com *sebas* e *aidos* sendo que, no primeiro caso, o homem é sujeito da visão e, no segundo, é o objeto da contemplação.

Ao contrário do que poderíamos pensar à primeira vista, a ação extraída da visão não é um simples enxergar o mundo, mas sim um saber. Recorrendo novamente à etimologia das palavras, o autor afirma que os gregos utilizam *eidenai* para saber e *eidos* ou *idea* para a figura, ambos com a mesma raiz do verbo ver<sup>347</sup>, estabelecendo uma relação direta entre sabedoria, visão e a figura divina.

---

<sup>344</sup> *idem, ibidem*, p.146.

<sup>345</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto I, v.439 e ss.

<sup>346</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.102.

<sup>347</sup> *idem, ibidem*, p.105.



A *Iliada* e a *Odisséia* revelariam a possibilidade de uma visão perfeitamente clara dos deuses, fornecendo uma completa transparência das figuras eternas<sup>348</sup>. Figuras que ocupam o cerne da religião grega. Portanto, ter acesso a elas torna-se fundamental. Também para Otto, essas figuras divinas manifestam tudo o que é essencial e verdadeiro<sup>349</sup>.

Assim, o saber grego se dirige ao mundo visível para revelar algo que é eterno, pois o que se tem a ver não é o mundo de uma maneira geral e sim as figuras divinas, os deuses, através deles é possível conhecer o mundo. O saber transforma-se em saber dos deuses, é a visão dessas figuras. Os deuses passam a seres-sabidos, é a partir deles que o mundo se abre, se revela ao homem.

Segundo Kerényi, o mais importante é que, para os gregos, a figura é algo natural, tanto da visão como do saber: “um objeto de tal maneira natural que inclusive tem sua expressão na língua. Verbo e objeto: *eidenai* e *eidos* formam um círculo do qual não se pode sair – sem dissolver o estilo –, uma unidade em que ambas as metades se determinam mutuamente”<sup>350</sup>. Mais uma vez a perspectiva do helenista parece estar de acordo com aquela de Otto. Para o pensador alemão, o prodígio divino não entra em choque com o natural: “o prodigioso brota da situação natural e mostra a quem o vivencia – à sua única testemunha – sua face eterna e divina”<sup>351</sup>. Assim, o divino e o natural não constituem dois elementos separados, a visão do divino não é uma insurgência maravilhosa no natural. Para os gregos, o divino é o próprio curso natural do mundo. Ver o sagrado do mundo constitui-se no saber especificamente grego, trata-se de uma visão especial.

Como consequência do ato de ver, esse saber implica uma contemplação. Os gregos chamam esse fenômeno no qual saber, ver e contemplar encontram-se unidos simplesmente de saber, pois, para eles, o contemplar já faz parte desse ato; o saber baseia-se no ver e implica o contemplar. Nós fazemos uma espécie de distinção, como se falássemos de um tipo específico de saber, chamamos então de saber contemplativo, já que vemos as esferas do saber e do contemplar de forma separada. Para nós, talvez a possibilidade de um tipo de saber, para os gregos trata-se do próprio saber.

Antecipando-se a possíveis interpretações evolucionistas do pensamento, Kerényi afirma que esse tipo de saber não é um estágio primitivo e incipiente da história do espírito

---

<sup>348</sup> *idem, ibidem*, p.104.

<sup>349</sup> W.F.OTTO. *L'esprit de la religion grecque ancienne*, p.86.

<sup>350</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.106.

<sup>351</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.192.

grego no qual o contemplar seria o primeiro estágio para o desenvolvimento de um “real” saber. Ao contrário, é algo que marca uma característica especificamente grega confirmada não só por Homero, mas também pelos filósofos, como, por exemplo, em Aristóteles: “nas palavras introdutórias de sua *Metafísica*, da doutrina do ser, Aristóteles louva o prazer de contemplar, que pode ser que careça totalmente de utilidade prática, mas que constitui uma base melhor para o saber que toda outra percepção”<sup>352</sup>.

Nesse sentido, Kerényi parece estar novamente de acordo com Otto. O pensador alemão também fala de tal experiência de natureza, como nos diz Detienne, teórica, de *theôrein*, contemplar, do dom de ver. Essa experiência direta e imediata com a divindade é anterior ao sacrifício, preces e libações: “antes que a liturgia se desenrole no espaço do santuário, entre o altar, a estátua e o templo, há uma experiência de natureza teórica”<sup>353</sup>.

O mundo desta forma contemplado revela seu esplendor, claridade e transparência. Não é um mundo simplesmente visível, e sim um mundo sabido. Neste caso, o sabido está tão presente, certo e eficaz quanto o contemplado. Para o helenista, foi Otto quem soube captar com maior clareza esse saber-visão grego:

No mundo das formações objetivas, justiça e honradez, serenidade e harmonia, ternura e graça, não são, em primeiro plano, sentimentos subjetivos e modos de conduta pessoal, mas sim *realidades*, formas permanentes do ser que podem apresentar-se ao homem em qualquer momento significativo com divina substancialidade. Para o grego, portanto, o fato de que uma coisa qualquer lhe toque o sentimento não é tão especial quanto ela vir a ser conhecida e compreendida. Aquele que age de maneira amável, nobre ou justa *conhece* o amável, o nobre, o justo<sup>354</sup>.

Portanto, tudo que relacionamos com sentimentos e modos de agir diz respeito ao conhecimento. Assim, o agir parece determinado pelo conhecimento que o homem pode adquirir através do contemplar. Um conhecimento que, segundo Otto, “não corresponde ao intelecto calculista, mas sim ao espírito contemplativo, uma consciência de nobres e eternas realidades”<sup>355</sup>.

Esse jogo entre saber e contemplar, ser e ser-sabido destaca um comportamento extremamente importante do homem grego, ou melhor, o único comportamento capaz de lhe

<sup>352</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.107.

<sup>353</sup> M.DETIENNE. Au commencement était le corps des dieux in: *Les dieux de la Grèce*, p.15.

<sup>354</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.161.

<sup>355</sup> *idem, ibidem*, p.162.

abrir uma plena existência, o de espectador. Colocar-se como espectador já é por si só um ato divino, pois a contemplação é própria dos deuses. “Para os gregos, *festividade* e a postura de *espectador* estão indissoluvelmente unidas. Aos participantes da festa se dá inclusive a denominação festiva de ‘espectador’. *Theorós*: como a aquele que ‘vê a coisa digna de ver’”<sup>356</sup>. Tudo que era dessa maneira sabido, isto é, pela contemplação das figuras eternas, tornava-se o fundamento para a existência de qualquer pessoa. O homem religioso sabe coisas divinas, atua guiando-se por elas, e dessa maneira participa também do divino. O saber contemplativo, fruto de uma atitude de espectador, torna tangível ao homem as atribuições divinas. Quem tem esse saber-visão tem o poder de, de certa maneira, também possuir elementos do ser-sabido divino.

Se ao homem é dada a possibilidade de participar do ser-sabido divino, por que ainda assim é capaz de tomar decisões erradas? Como nos diz Otto, os momentos em que a consciência humana parece se obscurecer ou, até mesmo, se extinguir, também são momentos em que a intervenção divina se faz presente. Como falávamos no capítulo anterior, faz parte do desvelar o velar-se.

A cegueira momentânea, que faz com que o grego atue erradamente, também é obra da divindade<sup>357</sup>; conseqüentemente, o homem não é responsável totalmente por seus atos. Com isso, à divindade seriam atribuídos todos os erros, o que poderia acarretar em um perigo para a moral. No entanto, Otto considera esse comportamento do homem frente a seus erros de maneira completamente oposta: “não seria mais humilde e mais piedoso não se acreditar mestre absoluto de sua conduta? Não há, no fundo da aparente modéstia da autocondenação, um monstruoso orgulho que a Grécia antiga chamou de *hybris*”<sup>358</sup>? Portanto, seria na atitude que consideramos mais correta diante dos erros que estaria o reflexo da desmedida. A autocondenação, no fundo, revelaria o mesmo tipo de sentimento quando se realiza um grande feito, uma atitude de arrogância que afirma um autocontrole total e definitivo para suas próprias ações.

A atitude grega parece ser outra, parece tratar-se de um tipo de responsabilidade diferente que, de modo algum, faz com que o homem deixe de arcar com as conseqüências de seus atos indevidos; responsabilidade que talvez estivesse diretamente relacionada com a crença no caráter divino do mundo: “com isso a culpa não perde sua gravidade, nem suas

<sup>356</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.114.

<sup>357</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.162.

<sup>358</sup> *idem*. *L'esprit de la religion grecque ancienne*, p.61.

conseqüências. Mas o sentimento de lástima fica apartado. O culpado não tem aquela humildade que despeja toda a culpa em sua própria vontade, mas tem outra, a de não se considerar causa primordial e única do que acontece. E com isso ele pode conservar-se grande e orgulhoso, mesmo na queda”<sup>359</sup>.

Assim se passa na cena em que Agamêmnon se reconcilia com Aquiles depois de ter-lhe retirado sua recompensa de guerra. Ao se justificar, Agamêmnon atribui seus atos, que levaram a tantas mortes entre seus guerreiros, aos desejos dos deuses: “mas não sou eu o culpado: é Zeus, e a Moira, e as obscuras Erínias, que, reunidos, me lançaram na alma uma cegueira selvagem”<sup>360</sup>. Apesar de atribuir aos deuses seus erros, Agamêmnon não deixou de sofrer todas as conseqüências de suas indevidas ações e de tentar, passada a cegueira, repará-las, oferecendo a Aquiles grandes tesouros. O próprio Aquiles entende o acontecido: “Zeus pai, com quanta turvação de espírito feres os homens. Nunca o meu coração o Atrida teria indignado, nunca, essa mulher, ele teria, tão terrivelmente, me retirado. Mas Zeus queria a morte de muitos aqueus”<sup>361</sup>.

E apesar desse total controle dos deuses sobre as ações humanas, o grego não seria mero instrumento do divino; ao contrário, para Otto, e também essa parece-nos ser a visão de Kerényi, homem e deuses estão em total interação, complementariedade, cumplicidade: “a vivacidade do homem responde ao milagre do mundo encantado que também o encanta. Plenitude do mundo e plenitude do homem se combinam. A pergunta sobre onde acaba o homem e onde começa a divindade não pode ser respondida porque a fé tem raiz na experiência de que ambos se tocam e se conformam um ao outro”<sup>362</sup>.

Assim, a visão especial dos gregos só vem reforçar essa direta relação que se estabelece entre homens e deuses. Agora podemos entender melhor porque a contemplação está no centro do fenômeno religioso grego: homens e deuses vivem em uma proximidade tal que o saber dos mortais só poderia se basear na observação dos atos divinos. A relação entre o saber, o conhecer a coisa digna de ser conhecida e os deuses é tão estreita que a palavra *episteme* é para os gregos um saber especial, saber do correto culto dos deuses, um saber verdadeiro<sup>363</sup>. Não poderia ser de outra maneira já que os deuses são representantes da sabedoria máxima. Nesse caso, o divino é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito do saber.

<sup>359</sup> *idem. Os deuses da Grécia*, p.157.

<sup>360</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XIX, v.86 e ss.

<sup>361</sup> *idem, ibidem*, canto XIX, v.272 e ss.

<sup>362</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.156.

<sup>363</sup> K.KÉRENYI. *La religion antique*, p.109.

Cultuar corretamente os deuses, encontrar-se contemplando, sendo espectador das ações divinas é a maneira de chegar ao saber verdadeiro.

Contudo, Kerényi chama a atenção para o fato de que não se trata de uma mera contemplação. Para o autor, o *eidenai* é complementado pelo *noein*. Enquanto o primeiro é algo passivo, trata-se da recepção do percebido, é um “‘estar-sob-um-efeito’, ‘sentir-um-poder’ e ‘atuar-em-conseqüência’”<sup>364</sup>, o *noein* é a ação, é o captar, o perceber aquilo que escapa aos sentidos e que precisamente pode ser percebido pelo portador do *noein* através do *nous*: “o *nous* é mais que o olho dos homens e *noein* mais que o ‘saber contemplativo’ dos homens. [...] Este ‘mais’ consiste também no que esse ‘saber’ divino realizou sem uma verdadeira atividade e sem ato de vontade especial, o *nous* se mostra eficaz, tem poder e vê o êxito; *noein* significa em si mesmo uma intelecção que se realiza imediatamente em um feito. O momento da vontade pode dar-se completamente de lado”<sup>365</sup>. O *noein* capta o percebido, trata-se de trazer para a presença, de trazer para dentro do homem, sendo capaz de transformá-lo, aquilo que havia sido contemplado. Se é possível receber pela contemplação, o *noein* faz com que esse saber recebido passe da passividade à atuação. Poderíamos dizer que é uma tomada de consciência do papel fundamental que o homem desempenha como espectador das figuras divinas e da importância dessa observação: “o *noein* realiza essa possibilidade passiva do ser chegar a ser sabido”<sup>366</sup>. Aqui Kerényi retoma a afirmação de Parmênides, traduzindo-a da seguinte maneira: “*noein* e ser é uma e a mesma coisa”, para logo em seguida afirmar: “só ao *noein* de Zeus corresponde a plenitude homérica do mundo; ao *noein* do filósofo sua transparência última, a transparência do Ser desvelado”<sup>367</sup>. Para Kerényi, o *noein* não é uma característica exclusivamente humana<sup>368</sup>, existe um *noein* soberano pertencente a Zeus cujo *noein* do filósofo pretende desvelar.

Para o autor, o saber contemplativo nos encaminha ao saber de Zeus e ao saber do filósofo. Colocar lado a lado Zeus e o filósofo, religião e filosofia, não é para Kerényi nenhum absurdo, pois é do saber que se trata aqui e, em última instância, o filósofo busca o

---

<sup>364</sup> *idem, ibidem*, p.110.

<sup>365</sup> *idem, ibidem*, p.110-11.

<sup>366</sup> *idem, ibidem*, p.113.

<sup>367</sup> *idem, ibidem*.

<sup>368</sup> Não é nosso objetivo fazer uma análise das interpretações propostas por Kerényi e Heidegger, mas, ao menos, queremos deixar indicado que, ao contrário de Kerényi, Heidegger, na análise que faz a respeito da sentença de Parmênides, vê no *noein* uma característica exclusivamente humana (cf. HEIDEGGER. *Identidade e diferença in: Os Pensadores*, p.179). Outra diferença fundamental entre as duas interpretações é que Kerényi, em algumas passagens, parece identificar Zeus ao Ser.

saber de Zeus, sendo impossível separar religião e filosofia<sup>369</sup>. Nesse sentido, experiências festivas e experiências filosóficas têm parentesco na medida em que dizem respeito à coisa digna de se ver.

Até então as características aqui relacionadas da *religio* romana e da experiência grega do sagrado parecem dificultar uma aproximação entre as duas formas de estabelecer o contato com os deuses. Para a *religio* romana não se trata de uma visão, de uma contemplação, mas de uma permanente escuta; também não será nas figuras divinas que o sagrado se manifestará e sim no tempo.

Será que não podemos fazer a correspondência entre a *religio* e o fenômeno que envolve *sebas-aidos*? Será que não poderemos tratar a experiência grega como uma religião?

As formas romana e grega de experimentar o sagrado, na realidade, se complementam. Assim, para Kerényi, o mito na religião antiga apresenta em geral dois aspectos, aquele das figuras divinas e o que exige uma abertura do espírito ao temporal:

os dois aspectos se complementam reciprocamente, pois são os aspectos de um mesmo mundo: desse mundo que se fazia presente em sua festividade ao homem mediterrâneo da antigüidade no culto e nas diversas formas do mito. Ambos os aspectos unidos nos tornam acessível esse mundo – o mundo do homem religioso antigo – na medida em que ele possa ser compreendido e experimentado<sup>370</sup>.

Nem o mito é totalmente excluído da experiência religiosa romana, nem a dimensão temporal está completamente fora do culto grego. Se, para os gregos, a ação fundamental é contemplar, a contemplação leva inevitavelmente ao tempo, é o contemplar de figuras que fazem parte de um mundo vivo, que fazem parte de um momento temporal. Por sua vez, o contrário também é verdadeiro, centrando a importância no tempo, ao fazer dele a base da ação e da vida, também se revelam as figuras do ser<sup>371</sup>. Aqui temos a passagem do mito ao culto e do culto ao mito, do estilo grego ao estilo romano.

Kerényi aponta também uma característica fundamental que, enfim, nos permitirá uma aproximação definitiva entre as duas formas de se relacionar com o sagrado. Quando investiga o culto romano e a forma como os romanos estabeleceram o contato com o

---

<sup>369</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.109.

<sup>370</sup> *idem, ibidem*, p.197.

<sup>371</sup> *idem, ibidem*.

sagrado, o helenista pensa a vida do *flamen Dialis* – o sacerdote de Júpiter<sup>372</sup>. Seu cotidiano se caracteriza por um culto permanente. Para tal, deveria respeitar uma série de interdições como ficar longe do trabalho, não podendo nem ao menos assistir alguém trabalhando, não se aproximar de um morto e, pelo mesmo motivo, não era permitido ver um exército que se preparava para a guerra ou alguns animais destinados ao sacrifício.

Dumézil lembra também que outro grupo de regras faz do *flamen* o ser puro e sagrado por excelência, a própria encarnação do sagrado. Para ele, nenhum dia é profano; noite e dia o sacerdote porta algo da vestimenta que exprime sua função, pois está sempre a serviço de seu deus. Ele evita o contato com tudo o que é sujo, e primeiramente com o que é morto ou evoca a morte: cadáveres, fogueiras fúnebres, carne crua<sup>373</sup>.

Todas essas proibições, além de determinar o comportamento do *flamen* e sua submissão ao deus, visam garantir também uma característica de extrema importância do seu cotidiano: a festa. O *flamen Dialis* leva a toda parte a festa, sua própria vida deveria ser uma festa permanente.

Os momentos festivos equivalem a um deter-se no tempo, no tempo primordial, que é retomado regularmente através do culto. Uma volta à origem, não como começo, mas como o momento decisivo para toda a existência, como fundamento para a vida. Esse retorno à origem, no caso romano, torna o tempo festivo, ou seja, mais presente. Para os romanos, existem duas maneiras de tornar o passar do tempo mais presente. Primeiro, justamente pelas fases que retornam regularmente através dos cultos. Os momentos importantes voltam a fazer parte do tempo quando trata-se de um tempo ritual, um tempo festivo e, por isso mesmo, mais presente. A outra forma, segundo Kerényi, é através dos *dies religiosi*, uma forma negativa de festividade. Fazem parte do calendário romano dias funestos, nos quais é lembrada a possibilidade de perturbação das boas relações com os deuses; esses dias cumprem o papel de advertências históricas para não se abandonar o bom

---

<sup>372</sup> Para Dumézil, o que existe de mais antigo na teologia de Roma é a tríade de deuses hierarquizados – Júpiter, Marte e Quirinos – que tem a seu serviço um flamine maior. Essa tríade corresponde a que Dumézil identificou como comum entre as religiões indo-européias. Trata-se das funções tripartidas dos deuses, para Dumézil três domínios harmoniosamente ajustados e em ordem decrescente de dignidade: “a soberania com seus aspectos mágico e jurídico e uma espécie de expressão máxima do sagrado; a força física e a valentia cuja manifestação mais evidente é a guerra vitoriosa; a fecundidade e a prosperidade com todos os tipos de condições e de conseqüências que são quase sempre minuciosamente analisadas e figuradas por um grande número de divindades aparentadas, mas diferentes, entre as quais tanto uma, tanto outra resume o conjunto nas enumerações divinas com valor formular”. cf. G.DUMÉZIL. *La religion romaine archaïque*, p.172-73.

<sup>373</sup> G.DUMÉZIL. *La religion romaine archaïque*, p.165.

caminho, para não deixar de ter o devido cuidado com aquilo que se apresenta e deve permanecer presente.

Nos aproximamos agora definitivamente da *religio* grega. Como o próprio Kerényi afirma, as religiões antigas poderiam ser definidas como religiões de festa:

as fases festivas do tempo constituem pontos de contato entre os estilos de religiosidade grego e romano. Como fases do *tempo* têm seu aspecto temporal, mas como *fases* significam também um deter-se no tempo, um deter-se não no sentido místico, e sim no sentido espiritual. Não como eternidade, mas como um ponto de onde se faz patente a presença de figuras espirituais fora de todo 'onde' e de todo 'quando'.<sup>374</sup>

Para os gregos, momento de transparência, de contemplação, de ver-saber a coisa digna de ser vista-sabida. Para os romanos, momento de atenção, de viver o sagrado de outra forma, pela representação de atos decisivos, pelos cultos que retomam o tempo primordial, que retomam o tempo sagrado e não as figuras. Apesar das diferenças, a festa será a forma de fazer com que o sagrado se torne plenamente presente, de experimentá-lo, tanto para a religião romana quanto para o estilo grego.

A festa como momento de atualização do divino permitirá, segundo Kerényi, aproximar a experiência grega frente ao divino da *religio* romana. E, conseqüentemente, ao identificar esse ponto fundamental em comum, permitirá também chamarmos a experiência grega de religião.

---

<sup>374</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.130.



### CAPÍTULO 3: EXPERIMENTANDO O SAGRADO

O que o termo *religio* implica nos encaminha para além da análise etimológica. A possibilidade de identificar a experiência grega do sagrado como *religio* nos leva a considerar a prática cotidiana de lidar com o divino. Faz-se necessário irmos para além das palavras. Passaremos da análise etimológica para a atmosfera desse cotidiano, para a relação que os gregos estabeleceram com seus deuses. Que forma era essa de experimentar o sagrado? Como Kerényi a pensou?

Trata-se agora de tentar identificar a vida grata aos deuses (*hósios*), o comportamento diante da presença divina (*eulabeia*), a manutenção da ordem (*nómos*), tudo aquilo que é da ordem do sagrado (*hierós*, *hagnós*, *hágios*, *agós*), a veneração pelos deuses (*eusébeia*) e o sentimento de vergonha que implica uma visão passiva (*aidos*) na própria experiência com o sagrado. Para tanto, destacamos aqui três diferentes rituais gregos - festa, jogo e sacrifício - que, na realidade, fundem-se em um único e revelador momento: o festivo. Momento que propiciou aos gregos o contato com a divindade e a manutenção dessa proximidade.

#### 3.1. A atmosfera sagrada do cotidiano grego

Ao longo de sua obra, Kerényi dá um lugar de destaque ao mito e, sobretudo, às narrativas contadas por Homero e Hesíodo. Talvez pudéssemos ver aí um sinal de que, para o helenista, a religião grega se revela através do mito. As narrativas ancestrais seriam assim a própria religião. Contudo, apesar do destaque, percebemos também claramente que o mito, isoladamente, não poderia ser considerado como a chave principal dessa experiência religiosa.

Como nos diz Otto, inicialmente pensava-se que o culto tinha o mito por pressuposto, tirava dele seu sentido. Depois, o positivismo do século XIX, ainda segundo Otto, determinou que inicialmente surgiu o culto, sendo o mito seu produto. Nessa última perspectiva se dá, portanto, uma inversão em relação à primeira: o culto seria mais antigo que o mito. No mesmo século, a investigação conduziu à constatação de que nunca existiu culto sem mito<sup>375</sup>. Para Otto, essa relação é ainda mais estreita: “não somente o culto não é pensável sem o mito, mas também não existe mito autêntico sem culto, sem ação, está na

---

<sup>375</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.33 e 51.

essência do mito requerer o culto”<sup>376</sup>. Portanto, mito e culto são indissociáveis<sup>377</sup> e tornam-se responsáveis pela atualização do divino e pela dinâmica da relação com o sagrado.

Nesse sentido, no pensamento de Kerényi identificamos também a estreita relação que se estabelece entre mito e culto: “visão e mito, epifania e mitologia, uma coisa produzindo a outra, deram origem às imagens de culto. Mas na relação do homem com os deuses, a epifania tem prioridade. Funda-se essa prioridade no caráter imediato de toda visão autêntica. Visões contempladas e linguagem falada são fundamentais, constituem pressupostos do discurso mítico”<sup>378</sup>. Assim, mito e culto serão os elementos caracterizadores dessa experiência com o sagrado, já que o culto é o momento próprio da epifania. O que faz com que essa experiência dê o primeiro passo em direção à *religio*, já que, como vimos, a *religio* implica uma prática zelosa em relação aos deuses, um culto escrupulosamente repetido.

Um momento de extrema importância nessa relação entre homens e deuses são as festas, pois reúnem todas as diferentes formas de experimentar o sagrado. Delas fazem parte danças, cantos, preces, libações, jogos e sacrifícios que revelam a veneração e, ao mesmo tempo, a próxima relação entre homens e deuses.

Se ao tentar descrever ou analisar uma experiência do sagrado sempre irá nos escapar algo, parece que essa inacessibilidade é ainda maior quando tratamos da festa. Pois, como nos diz Burkert, “não podemos esquecer que sobre todas as iniciativas organizadas e descritíveis de uma festa paira um certo estado de espírito, como que uma fragrância única, que, para os que o sentem, permanece inesquecível, mas que mal pode ser descrito. Em todo o caso, poderá ser possível circunscrevê-lo através das várias formas da sua comunicação”<sup>379</sup>. E na tentativa de sentir essa fragrância única, optamos por tratar separadamente os jogos e os sacrifícios que seriam, a nosso ver, os acontecimentos mais importantes dos momentos festivos.

Ao analisarmos a festa, os jogos e os sacrifícios – mesmo que esquematicamente se tenha pensado cada um separadamente – o que identificamos são características que se repetem, sentimentos comuns, pois ao pensarmos sobre cada um desses elementos, nos

---

<sup>376</sup> *idem, ibidem*, p.33.

<sup>377</sup> A relação entre mito e culto é, ainda hoje, palco de discussões entre pensadores na tentativa ou de vê-los como complementares ou de estabelecer a predominância de um dos elementos sobre o outro. Por isso, trata-se de um tema amplo e complexo. O que nos interessa é destacar a perspectiva que une mito e culto e torna-os indissociáveis, pois essa parece ser a perspectiva adotada por Kerényi.

<sup>378</sup> K.KERÉNYI. *Dioniso - imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.15.

<sup>379</sup> W.BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.440-41.

colocamos na presença de *nómos*, *hósios*, *hierós*, *hagnós*, *hágios*, *agós*, *eulabeia*, *sebas* e *aidos*.

### 3.2. Convite aos deuses: o momento da festa

Segundo Kerényi, conforme vimos no capítulo anterior, “a religião antiga deveria contar entre aquelas que são decididamente religiões de festa”<sup>380</sup>. Nesse mesmo sentido, Burkert afirma que a religião viva dos gregos concentra-se nas festas que quebram e ordenam o cotidiano<sup>381</sup>. A festa aqui não é somente um momento alegre e agradável, com boa comida e boa companhia. Esse entendimento da festa, como nos diz Aubriot, não nos revela nada da experiência religiosa que é vivida através dela<sup>382</sup>. Entre os gregos antigos, não existia festa que não fosse para honrar aos deuses, que não fosse uma celebração da vida. Aspectos que se mostram claramente já na origem etimológica da palavra. *Festus* para os romanos é um ato sagrado, uma instituição religiosa<sup>383</sup>. Já o grego *eorté* implica outro aspecto do ato festivo, também essencial: a idéia de união fraternal. No plural, *eores* designa os pais, as pessoas da mesma família: “efetivamente, não há festa sem o sentimento de pertencer senão ao mesmo parentesco de sangue ao menos à mesma comunidade, ou sem integração de novos participantes nessa comunidade: ou seja, sem união de corações, sem um tipo de comunhão não somente entre os atores da festa, mas com os deuses que essa festa honra e celebra”<sup>384</sup>.

Os momentos festivos são responsáveis por um forte sentimento de reunião, de coletividade, de celebração. Celebração constitui para Gadamer a palavra-chave do contexto festivo: “celebração é a palavra que abole a concepção de um alvo para o qual a pessoa se dirigisse. [...] Celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam”<sup>385</sup>. Trata-se da interrupção do tempo da vida cotidiana, das preocupações, dos afazeres, e mesmo das proibições. Assim, “a característica mais geral da festa parece ser a interrupção da cotidianidade. As atividades comuns são suspensas e tem-se acesso a uma

<sup>380</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.56.

<sup>381</sup> W.BURKERT. *A religião na época clássica e arcaica*, p.437.

<sup>382</sup> D.AUBRIOT. Autour de quelques fêtes épiques et lyriques in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.54.

<sup>383</sup> R.TURCAN. La fête dans les rituels initiatiques in : A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.7.

<sup>384</sup> *idem*, *ibidem*, p.8.

<sup>385</sup> H.-G.GADAMER. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, p.63.

dimensão da experiência que não é aquela de todos os dias”<sup>386</sup>. Nesse sentido, poderíamos entender essa interrupção da maneira como faz Eliade e falarmos de uma desvalorização, de uma anulação do tempo<sup>387</sup>.

Todavia, Kerényi não entende a festa como uma ação que se separa do tempo, ao contrário, a festa estabelece uma íntima conexão com ele, indicando o sentido da existência cotidiana, a essência das coisas que rodeiam o homem e das forças que atuam em sua vida<sup>388</sup>. Pois a festa instala o tempo próprio dos deuses, momentos em que as ações exemplares dos imortais são retomadas, são representadas. Para tal, é necessário conhecer e lembrar-se dos atos primordiais. A festividade está estreitamente vinculada, segundo Tobia, à intenção de preservar a memória imprescindível para manter intacta a identidade do povo grego, já que durante a festa uma mitologia se desenrola<sup>389</sup>. Portanto, vemos que o poeta cumprirá um papel importante nos momentos festivos, ele será o responsável por cantar aquilo que se passou na origem. Trata-se de lembrar-se dos gestos arquetípicos ocorridos *in illo tempore* que são regenerados e vividos novamente. É a reatualização de um mistério: “eleva-se a um plano no qual tudo é ‘como no primeiro dia’, luminoso, novo e primordial; no qual se está entre os deuses, no qual é possível tornar-se divino; no qual sopra um hálito criador e se participa na criação. Esta é a essência da festa”<sup>390</sup>. O tempo originário instala-se. Trata-se do tempo próprio do demorar-se, do recusar o transitório e o efêmero. Esse tempo eterno à medida humana é o tempo da experiência religiosa antiga.

Assim sendo, a festa não é uma simples comemoração ou rememoração de um ato primordial. Apesar de ser o momento no qual aqueles atos primordiais são novamente retomados, em que a realidade é representada através da repetição desses atos, o que resulta daí é, ao mesmo tempo, a própria realidade. A festa, como ritual, é representação do que foi e, ao mesmo tempo, é novamente aquele momento, representa ao mesmo tempo em que torna presente, desvela e esconde. A festa é o próprio ato, é a possibilidade de viver aquela ação originária. Ação originária da qual o homem agora faz parte ao mesmo tempo em que torna-se seu criador. Pois, através da festa, o homem participa da criação também como criador, participa da essência divina, “se encontra de imediato em meio do livre jogo dos

<sup>386</sup> N.SPINETO. Théories de la fête dans l’histoire des religions in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.291.

<sup>387</sup> M.ELIADE. *Mito do eterno retorno*, p.77.

<sup>388</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.62 e 72.

<sup>389</sup> A.M.G.TOBIA. El canto coral ‘fundador’ de una poética que vincula fiesta y memoria in: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). *Memória e festa*, p.165.

<sup>390</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.67.

deuses, com sua participação se torna ele mesmo divino, se eleva a um plano do saber e do criar”<sup>391</sup>. A festa traz de volta o frescor e a potencialidade da origem, levando o homem a fazer parte de uma existência extraordinária.

Segundo Spineto, Kerényi destacou corretamente o momento ascendente da festa, contudo teria lhe escapado o movimento complementar segundo o qual ela “tem uma função expressiva, de fundamento e de abertura em relação à iniciativa pragmática no tempo pós-festivo das obras e dos dias comuns”<sup>392</sup>. O que Spineto chama de iniciativa pragmática, diz respeito às posições, como o autor mesmo classifica, funcionalistas e historicistas que propõem ver a festa como uma resposta às exigências vitais da comunidade<sup>393</sup>. Por outro lado, Otto afirma que nada induz mais ao erro na pesquisa científica do que o pressuposto moderno segundo o qual as ações cultuais só são realizadas em razão de uma utilidade: “certamente, espera-se um benefício ou uma salvação quaisquer, que elas só prometem, no entanto porque são verdadeiras, e não o inverso”<sup>394</sup>.

Aproximar-se novamente da origem, da criação do mundo, do estabelecimento da ordem, são ações que periodicamente devem ser retomadas com o objetivo de instaurar a sacralidade no tempo profano, torná-lo sagrado através de sua renovação. Apesar da festa agir diretamente no cotidiano, trazendo-lhe transformações vitais, sua função primeira não é, na perspectiva de Kerényi, pragmática: “em sua essência, a festa é criadora, não mágica; efetiva e boa, mas não de espírito prático. [...] e, no entanto, à essência da festa pertence a tranqüilidade, em contraposição à intranqüilidade trabalhosa do cotidiano: uma tranqüilidade que reúne em si intensidade vital e contemplação, e que inclusive é capaz de reuni-las quando a intensidade vital alcança o relaxamento”<sup>395</sup>.

Portanto, apesar de transformar qualitativamente o cotidiano, a festa não é organizada com esse objetivo. Pois, sua essência é o que Kerényi chama de sentimento de festividade, ou seja, a festa é caracterizada justamente pelos cortes temporais que produz: “e quem não ouve a música, também não dança: sem sentimento de festividade não há

---

<sup>391</sup> *idem, ibidem*, p. 68.

<sup>392</sup> N.SPINETO. Théories de la fête dans l’histoire des religions in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.288.

<sup>393</sup> *idem, ibidem*.

<sup>394</sup> W.F.OTTO. *Essais sur le mythe*, p.53.

<sup>395</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.72.

festa”<sup>396</sup>. Logo, essa intervenção no tempo cronológico e cotidiano é somente uma das conseqüências da festa.

Não raro temos festas marcadas por excessos, transgressões, destruições para que o caos vigore e que o restabelecimento da ordem venha ainda mais pleno. Assim, a festa é alegria e também, como nos diz Caillois, angústia. Nela é preciso se dar, se esgotar até se tornar doente, essa é sua lei<sup>397</sup>.

Contudo, segundo Kerényi, embora não seja idêntica ao alegre, a festa tem mais a ver com o sereno do que com o sombrio<sup>398</sup>. Pois a festa é o momento de clareza, de percepção da essência das coisas que fazem parte do cotidiano, percepção de forças e ritmos diferentes, contemplação do mundo e daquilo que é fundamento da própria existência. O mundo torna-se transparente, revela-se ao homem, pois é nesse momento que os deuses se mostram, se deixam contemplar, expõem seu *nous* de forma plena. Apesar da “invisibilidade” dos deuses que não se mostram a qualquer pessoa nem em qualquer momento, eles transformam-se em “seres-sabidos” para o homem festivo a quem essa visão se torna possível. Esse deixar ser contemplado pelos homens não é um limitar-se tal como para Eliade<sup>399</sup>. Não se trata aqui de uma hierofania e sim de uma epifania. Segundo Kerényi, a experiência religiosa grega não é só *sebas* e *aidos*, esses sentimentos acompanham um modo especial de representação, no qual se destacam um especial modo de manifestação e uma possibilidade do mundo: a epifania<sup>400</sup>. É a própria aparição dos deuses revelando-se em sua máxima magnitude, elevando o homem, como já foi dito, não só ao plano do criar, mas também do saber.

Aqui também não se trata de fé, mas de saber. Como nos diz Kerényi, o erudito moderno é da opinião de que é uma questão de fé, e não tem em conta que aquilo que os gregos sabiam contemplativamente de seus deuses, era o fundamento da sua existência<sup>401</sup>. Se quisermos falar de fé não poderá ser como a crença em uma determinada realidade que

---

<sup>396</sup> *idem, ibidem*, p.59.

<sup>397</sup> R.CAILLOIS. *L’homme et le sacré*, p.130 e 132.

<sup>398</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.59.

<sup>399</sup> Para Eliade, o sagrado pode manifestar-se em qualquer coisa pertencente à esfera do profano, o que imediatamente a eleva a uma dimensão totalmente outra, a do sagrado. Essa manifestação do sagrado em algo diferente dele próprio e pertencente à esfera profana configura, para o autor, a dialética da hierofania. E ao se dar tal manifestação, o objeto não é mais ele mesmo e sim o próprio sagrado, revelando o *ganz andere*. Para Eliade, nesse momento de manifestação, de “incorporação”, o sagrado limita-se, já que, sendo incomensurável, ele apresenta-se na forma de algo específico, de proporções determinadas.

<sup>400</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.129.

<sup>401</sup> *idem, ibidem*, p.140.

está ausente e que pode se fazer presente, ao contrário, parece tratar-se da absoluta certeza da presença divina, não se coloca a questão de acreditar ou não, a realidade divina está presente para ser vista-sabida-contemplada. E se o próprio Kerényi afirma que não faz sentido distinguir entre religião e filosofia, poderíamos dizer que a fé como certeza da presença divina já está contida no saber contemplativo grego, portanto, não faria sentido também separarmos fé e saber.

A contemplação, atitude do homem arcaico diante da divindade, e que, como vimos, é instrumento para a própria sabedoria, é lembrada por Motte também como uma atitude própria do filósofo. Segundo Motte, atribui-se a Pitágoras de Samos a criação da palavra *philosophos* que a explica justamente no contexto das grandes reuniões festivas. Pois, nessas ocasiões, há aqueles que vêm em busca da glória, outros pela vitória e ainda existem aqueles que chegam para ver os lugares, as obras de arte, os feitos esportivos, e também para ouvir os discursos. Esses últimos seriam os filósofos, que vieram somente para contemplar as mais belas coisas<sup>402</sup>. Nesse mesmo sentido, Turcan afirma que para Diógenes a vida do sábio é uma festa cotidiana, tal como se dá, como vimos, com a vida do *flamen dialis*<sup>403</sup>. A própria palavra contemplar, conforme abordamos no capítulo anterior, tem sua origem no termo que designa os espectadores das festas. Nos momentos festivos, as cidades se convidam mutuamente e delegam embaixadores para quem são reservados lugares na tribuna oficial, “esses espectadores privilegiados são chamados ‘*théores*’, de uma palavra aparentada ao verbo *theôreô* que significa ‘eu contemplo’”<sup>404</sup>. Espectadores que vêm para ver aquilo que é digno de ser visto.

Bruit-Zaidman também nos fala do “aspecto espetacular da piedade coletiva que ‘se dá a ver’ na festa”<sup>405</sup>. Assim, a festa é um espetáculo em todos os sentidos: pela quantidade de pessoas que mobiliza, pelos aparatos que são utilizados, pela abundância de comida, pelas competições esportivas, e também pela música e pela dança. Espetáculo em que os deuses tomam parte e, tal como os homens, são tanto espectadores como atores dessa ação.

<sup>402</sup> A.MOTTE. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.119.

<sup>403</sup> R.TURCAN. La fête dans les rituels initiatiques in : A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.20.

<sup>404</sup> A.MOTTE. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.118-19.

<sup>405</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebéia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.21.

Nesse sentido, a festa acontece, como nos diz Motte, para saciar a vista e o ouvido com coisas admiráveis: “experiência estética e experiência religiosa se conjugam estreitamente, e é aqui um dado não menos essencial das celebrações festivas da Grécia antiga”<sup>406</sup>. O homem torna-se festivo. Transformação fundamental já que o sentimento que o sagrado provoca no grego é marcado por um tipo especial de visão: um saber contemplativo do homem festivo.

Podemos nos perguntar agora que ações são essas dignas de serem contempladas. No desenrolar da festa, além das competições e dos sacrifícios, conforme veremos adiante, temos a procissão, a música e a dança.

A *pompé* é o cortejo que segue pela cidade até o local de culto da divindade. Nessa procissão, os fiéis levam ao santuário os animais sacrificiais ornamentados, enfeitados com bandeirolas, oferendas e objetos que serão utilizados no ritual e, às vezes, a estátua do deus. Bruit-Zaidman e Pantel afirmam que sua função é de “publicidade” e de união: “a razão da festa é lembrada a todos aqueles que estão no percurso do cortejo e podem se juntar a ele para participar do ritual. [...] Uma reafirmação do caráter sagrado dos diferentes lugares onde a multidão faz paradas (altares em particular) e, de maneira geral, uma reapropriação simbólica do espaço da cidade pela comunidade”<sup>407</sup>.

No desenrolar do cortejo, os hinos cantados evocam os mitos dos deuses e heróis celebrados, enquanto os coros dançam ao ritmo das músicas<sup>408</sup>. Os hinos eram elaborados conforme as características de cada deus honrado e deveriam ser constantemente produzidos visando satisfazer o deus de um modo sempre novo e diferente<sup>409</sup>. A dança também ocupava um lugar central nas festas, era um elemento absolutamente diferenciador, um fenômeno do festivo<sup>410</sup>. Segundo Burkert, celebrar uma festa significa “compor coros”, do grego *chorós*, que designa tanto o grupo como o local de dança<sup>411</sup>. Ou ainda, conforme propõe Motte, diz respeito não só à dança, mas também à música<sup>412</sup>.

---

<sup>406</sup> A.MOTTE. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.117.

<sup>407</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e P.S.PANTEL. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p.85.

<sup>408</sup> A.MOTTE. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.118.

<sup>409</sup> W.BURKERT. *A religião na época clássica e arcaica*, p.214.

<sup>410</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.63.

<sup>411</sup> W.BURKERT. *A religião na época clássica e arcaica*, p.212.

<sup>412</sup> A.MOTTE. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M.TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*, p.123.



A música, assim como a dança, não são elementos introduzidos na festa com a única função de divertimento, precedendo a ação religiosa por excelência que seria o sacrifício. Ao contrário, música e dança estão diretamente relacionadas com os deuses, são partes integrantes da arte das Musas que, como nos diz Motte, presidem não só o dom da música instrumental mas também do canto e da dança<sup>413</sup>. Assim, também aqui, como não poderia deixar de ser, os poetas, ao comporem os hinos que celebram as divindades, são inspirados pelas Musas.

Durante a festa, os imortais eram chamados a tomar parte não só como espectadores de ações que visavam honrá-los como também a dividir fraternalmente esse momento com os homens. Como nos diz Colombani, “a festa inaugura o espaço da mistura, de certa indiferenciação identitária que destrói as fronteiras entre o mesmo e o outro. A festa se converte em um espaço multitemático porque todos os sentidos são possíveis, já que rompe a hegemonia da mesmidade, que fixa a territórios identitários e enclausurados, para converter-se em um tempo e um espaço permeável à diferença, às desterritorializações múltiplas”<sup>414</sup>. Essa possibilidade de destruir fronteiras promete realizar o maior sonho humano: suprimir a brecha entre o divino e o humano a fim de que o homem torne-se deus<sup>415</sup>. Por tudo aquilo que experimentam através da festa, a saber, a contemplação dos deuses, o tempo originário, o saber contemplativo e, até mesmo, a capacidade de criação, poderíamos dizer que o homem não só experimenta o sagrado como também transforma-se no próprio sagrado. Os homens, de certa forma, experimentam a maneira de viver eternamente feliz dos deuses. É essa experiência única que o saber contemplativo do homem festivo possibilita. A festa é o momento de dividir com todos, de forma prazerosa, um saber: “a festa como realidade do mundo do homem, significa que a humanidade é capaz de ser contemplativa em períodos de tempo que retornam segundo um certo ritmo e de, neste estado, encontrar-se diretamente com as realidades superiores nas quais repousa toda sua existência”<sup>416</sup>. Momento de ver e ser visto, a festa é um espetáculo digno de ser apreciado pelos deuses, é ela mesma uma oferenda<sup>417</sup> que os homens dão aos deuses através do cortejo, das danças, das músicas, dos hinos, dos jogos e dos sacrifícios à sua honra.

---

<sup>413</sup> *idem, ibidem*.

<sup>414</sup> M.C.COLOMBANI. Cuando el horror se convierte en fiesta. Dioniso, el mago de la ilusiones. *in*: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). *Memória e festa*, p.250.

<sup>415</sup> *idem, ibidem*, p.251.

<sup>416</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.72.

<sup>417</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebeia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.33.

### 3.3. Um espetáculo para os Deuses

O termo *agón* designa o resultado do verbo *ágein*, se dirigir para. Homero, segundo Chantraine, emprega o termo para falar da assembléia dos deuses, do conjunto dos navios; sendo que o sentido mais freqüente encontrado na obra do poeta e que torna-se o mais usual é de assembléia para os jogos. Resultando daí, como enumera Chantraine, uma série de nomes derivados de *agón*, no sentido de jogo ou luta, relacionados com competição<sup>418</sup>. Para Rudhardt, as idéias de competição e de luta estão associadas ao termo de maneira tão estreita que se impõe como suas principais idéias<sup>419</sup>.

Competições de toda espécie, como esporte, beleza corporal, artesanato, arte, canto, dança e teatro, faziam parte das quatro grandes cerimônias religiosas pan-helênicas: os jogos píticos, em honra a Apolo, em Delfos; os ístmicos, perto de Corinto, em honra a Poseidon; os nemeus, em honra a Zeus; e os jogos olímpicos, considerados os mais importantes de todos<sup>420</sup>.

A narrativa mais difundida sobre a origem dos jogos olímpicos, segundo Van Looy, faz de Pélops seu fundador. O jovem veio da Ásia para a Grécia acompanhado de um grupo de emigrantes, ao chegar encontra Hipodâmia, filha de Enomaos. Excepcionalmente bela, teve muitos pretendentes, mas seu pai não queria casá-la, seja porque um oráculo previu que morreria pelas mãos do genro, seja porque ele era apaixonado por sua filha. Para evitar o casamento, Enomaos obrigava os pretendentes a competir contra ele em uma corrida de carro até o altar de Poseidon, em Corinto. Graças aos cavalos que Áres lhe deu, Enomaos não tinha dificuldade de alcançar o concorrente e lhe matar. Quando Pélops chegou, Hipodâmia se apaixonou pelo jovem e promete ajudá-lo para vencer seu pai. Myrtilos, o cocheiro de Enomaos, que também era apaixonado por Hipodâmia, substituiu as cavilhas das rodas do carro de Enomaos por cavilhas de cera. O pai da jovem morre ou preso nas rédeas e arrastado pelos cavalos ou pelas mãos de Pélops. O casal foge e, mais tarde, volta ao país. Para comemorar a corrida Pélops funda os jogos<sup>421</sup>.

<sup>418</sup> P.CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.17.

<sup>419</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.149.

<sup>420</sup> *idem, ibidem*, p.150.

<sup>421</sup> H.VAN LOOY. Les festivals in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*, p.79-80.

A história, de maneira geral, repete-se para todos os demais jogos, já que eram sempre fundados e estabelecidos a partir de um passado mítico que é lembrado e mesmo vivenciado novamente quando da repetição dos jogos em determinados intervalos de tempo.

Contudo, como nos diz Decker, a história do esporte na Grécia é bem anterior aos jogos olímpicos, como nos testemunha o mundo homérico<sup>422</sup>. Para o autor, é surpreendente o tratamento que Homero dá ao esporte, pela importante função que ocupa na estrutura da obra e pelo papel que cumpre na vida social<sup>423</sup>.

Na *Ilíada*, temos os jogos funerários em honra a Pátroclo<sup>424</sup>. Os principais heróis do exército aqueu competiram nas diversas provas que Aquiles organizou em honra ao seu amigo morto em combate: corrida de carro, boxe, luta, corrida a pé, esgrima, lançamento de peso e de dardo e competição com arco e flecha. Para cada prova, Aquiles destinou objetos de grande valor como prêmio aos participantes, ganhadores ou não: vasos, armas, utensílios preciosos, metais, prisioneiras, animais. A grandiosidade das competições e dos prêmios revela a importância e a glória do herói morto. Essa passagem homérica, segundo Burkert, seria a confirmação, juntamente com as pinturas dos vasos de estilo geométrico<sup>425</sup>, que o funeral era o principal pretexto para a realização dos jogos. Só mais tarde a atenção teria se dirigido para as competições ligadas às festas sacrificiais<sup>426</sup>. Seja por motivo funeral ou sacrificial os deuses, de qualquer forma, se faziam presentes.

Na *Odisséia*, temos três passagens em que são organizadas competições. A primeira, quando Ulisses, naufragado, encontra os Feácios<sup>427</sup>. O rei Alcino oferece um banquete ao estrangeiro vindo do mar e propõe os jogos em sua homenagem. Em um primeiro momento, convidado para tomar parte no *agón*, Ulisses recusa. No entanto, depois da provocação e das palavras insultantes de Euríalo, o herói de Ítaca lança o disco e alcança a maior marca. O *agón* se apresenta em um momento importante da narrativa. Será através da vitória na competição que Ulisses, sentindo-se derrotado pelo destino, renova suas forças para reencontrar sua terra de origem.

---

<sup>422</sup> W.DECKER. Le sport préolympique : la Crète, Mycènes et Homère in : W.DECKER e J.-P.THUILLIER (ed.). *Le sport dans l'antiquité*, p.74.

<sup>423</sup> *idem, ibidem*, p.80.

<sup>424</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XXIII, v.257 e ss.

<sup>425</sup> Diferentemente do estilo anterior, o proto-geométrico que só apresentava linhas onduladas, círculos, semi-círculos e traços horizontais largos, o estilo geométrico traz novos motivos geométricos, como os triângulos, e faixas decoradas separadas por linhas triplas. Esse estilo data dos séculos IX-VIII a.C.

<sup>426</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época arcaica e clássica*, p.219-20.

<sup>427</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto VIII, v.186 e ss.

Já no canto XVIII, Iro, que mendigava no palácio de Ulisses, não aceita dividir o espaço e os dons concedidos pelos pretendentes com mais um pedinte<sup>428</sup>. O mendigo recém chegado era o próprio Ulisses disfarçado. Os dois iniciam então uma luta na qual Iro acaba sendo duramente atingido. Assim, Ulisses garante seu lugar no palácio mantendo o disfarce de mendigo e continua próximo de seus inimigos com o objetivo de escolher o melhor momento para cumprir sua vingança.

Outra passagem importante da narrativa, pontuada pelo *agón*, aparece no canto XXI quando Penélope propõe aos pretendentes uma competição com o arco de Ulisses. É chegado o momento em que o herói de Ítaca, ao mostrar suas habilidades com o arco, revelará sua identidade e matará os pretendentes que desonram seu palácio e ele próprio<sup>429</sup>.

Nas três passagens, o *agón* marca momentos de tensão decisivos tanto para a volta de Ulisses à Ítaca quanto para sua vitória sobre os pretendentes.

Os poemas homéricos nos revelam a principal função do *agón*: mostrar-se o melhor, se distinguir dos demais guerreiros. Segundo Lissarrague, “é antes de tudo a rivalidade e o estímulo que caracterizam esse domínio no qual não se procura realizar uma performance – sempre a ser melhorada – mas onde se mede aos outros, a um momento dado, em um lugar preciso. Não se bate um recorde, se bate um concorrente”<sup>430</sup>. Mostrar-se superior aos outros não está relacionado à vontade de ter poder ou de dominar, mas sim de despertar consideração, respeito, de ser honrado pelos demais companheiros. A preocupação em ser o melhor e se destacar aparece por diversas vezes na *Ilíada* como vemos na solicitação em que Homero faz à Musa: “qual foi, diga-me Musa, o melhor de todos entre os homens”<sup>431</sup>.

O herói homérico é, ao mesmo tempo, guerreiro e atleta. Pois o enfrentamento no campo de guerra também é uma forma de *agón*: “a batalha mesmo é uma prova na qual os guerreiros procuram se sobrepor mutuamente e na qual eles querem demonstrar sua *areté*”<sup>432</sup>. Nesse sentido, não só os jogos a Pátroclo, mas toda a *Ilíada* reflete esse sentimento de competição, de ser o melhor.

<sup>428</sup> *idem, ibidem*, canto XVIII, v.1 e ss.

<sup>429</sup> *idem, ibidem*, canto XXI, v.140 e ss.

<sup>430</sup> F.LISSARRAGUE. *Vases grecs - les athéniens et leurs images*, p.64.

<sup>431</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto II, v.758.

<sup>432</sup> H.FUNKE. La société agonale in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*, p.36.

O desejo de se destacar, de se mostrar superior aos outros, regeu também a educação dos jovens em épocas posteriores. A partir do século VI a.C., o treino esportivo passou a ocupar um importante lugar na sociedade<sup>433</sup>. Lugares específicos para o treinamento, como a palestra e o ginásio, se espalharam por toda a Grécia. Como nos diz Funke, o ginásio é lugar de educação geral e escola de preparação de uma completa cidadania<sup>434</sup>. O jovem é educado dentro desse ideal, no qual o esporte representava a maneira para se tornar herói.

Contudo, não se trata mais do herói da epopéia. Na obra de Homero, a imortalização do herói não é decorrente de uma vitória, mas, como veremos no próximo capítulo, de ações corajosas e destemidas que levava-o, inclusive, a enfrentar a morte. O nome e renome dos heróis homéricos permaneceram porque eles foram os melhores entre os demais guerreiros e não, necessariamente, os primeiros.

Na época posterior, para alcançar a imortalização, o herói – não mais guerreiro, mas somente atleta –, terá necessariamente que ser o vencedor. Vencer é o que importa agora. Aos atletas vencedores cabiam diversas glórias e honrarias, que estavam relacionadas com o fato de que a vitória é um dom dos deuses: “aquele que ganhou é portanto um ser amado dos deuses”<sup>435</sup>. Além disso, seus nomes foram registrados na memória e na história da comunidade. O que faz dos jogos “um locus privilegiado para a construção de uma memória”<sup>436</sup>. Assim, uma estreita relação se estabelece entre a competição, a memória e a própria identidade de uma determinada comunidade.

Além do registro de seu nome, os vencedores também podiam completar o processo de eternização através da consagração de sua própria estátua a um deus. Nesse caso, a estátua cumpre dois papéis: a de objeto votivo, já que a vitória é creditada aos deuses; e, ao mesmo tempo, perpetua a vitória no espaço público do santuário<sup>437</sup>.

---

<sup>433</sup> Durante a juventude, o jovem passava grande parte de seu tempo no ginásio, na idade adulta, a *ágora* será o lugar privilegiado para o exercício da cidadania. Contudo, segundo Vanhove, a atmosfera profundamente ‘agonal’ de aspiração ao reconhecimento e à consideração, com a ambição de ser o primeiro e o melhor entre todos continua presente: “nesse ponto de vista, a educação do ginásio era uma excelente preparação”(cf. D.VANHOVE. *Le gymnase in: D.VANHOVE (ed.). Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*, p.57).

<sup>434</sup> H.FUNKE. *La société agonale in: D.VANHOVE (ed.). Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*, p.39.

<sup>435</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e S.PANTEL. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p.94.

<sup>436</sup> F.S.LESSA. O esporte como memória e festa na Hélade *in: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). Memória e festa*, p.327.

<sup>437</sup> F.LISSARRAGUE. *Vases grecs - les athéniens et leurs images*, p.72.

A escultura também é uma forma de perpetuação da juventude e, principalmente, da beleza do herói-atleta. Fazia parte do espetáculo dos jogos a contemplação dos belos corpos dos atletas que se exercitavam nus. Como nos diz Lissarrague, “o espetáculo do corpo assim multiplicado sobre os vasos do banquete é uma das dimensões essenciais da cultura visual arcaica, tanto quanto no domínio da pintura dos vasos quanto naquele do estatuário”<sup>438</sup>. Pois, o jogo também é um momento de oferecer a todos um espetáculo inesquecível, memorável. Aqui são os homens que se mostram não só aos outros homens, mas também aos deuses, na tentativa de se destacarem, de despertarem a admiração divina através da força, da determinação, da beleza.

Apesar da impressão que poderíamos ter do jogo como uma ação puramente destinada ao lazer e à diversão, será através dele que algo importante será fundado. O jogo promove uma integração social, um espaço de divulgação, um tornar público, uma construção de identidades. Contudo, o jogo é, sobretudo, culto, e como tal funda uma relação com o divino.

Os jogos eram disputados em torno de santuários e realizados em honra aos deuses. Os vencedores seguiam para os altares onde sacrificavam, cantavam hinos e banquetavam. O jogo aqui é comunicação, é estabelecimento de relação, é a reunião de todos sob a invocação dos deuses, comunhão de homens, mas também de homens e deuses. Reunião que, como vimos, está presente na própria origem etimológica da palavra.

Todavia, Caillois questiona a identificação do lúdico com o sagrado. Apesar de reconhecer que conexões entre os dois campos são possíveis de serem estabelecidas, o autor não acredita, por exemplo, que “as formas dos jogos e dos cultos, só pelo fato de terem uma preocupação idêntica em separar-se do curso comum da existência, ocupem relativamente a esta uma situação equivalente, nem que elas abranjam por essa razão um conteúdo igual”<sup>439</sup>. A partir daí, o autor traça características opostas entre o sagrado e o jogo. Caillois afirma que os ritos servem para captar, domesticar e administrar a força do sagrado, perante a qual o homem sente-se desarmado. O jogo, por sua vez, seria demasiadamente humano, servindo para acalmar, distrair, fazer esquecer preocupações e trabalhos. Desse modo, o jogo estaria afastado do sagrado, já que este último se configuraria pelo domínio de uma tensão interior<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> *idem, ibidem*, p.70.

<sup>439</sup> R.CAILLOIS. *L’homme et le sacré*, p.211.

<sup>440</sup> *idem, ibidem*, p.212.

Mesmo que os participantes dos jogos se apresentem somente pelo esporte ou pelo amor à glória e que o público assista para se distrair, o caráter de diversão, como afirma Rudhardt, não altera a qualidade religiosa do jogo. Essa qualidade lhe confere uma gravidade que não é incompatível com a alegria e os transbordamentos que ele inspira<sup>441</sup>. Frente ao caráter de seriedade do jogo, Huizinga considerou a hipótese de que o lúdico poderia ser sacrificado. No entanto, segundo o autor, o *agón* pertence ao domínio da festa, ou seja, à esfera do lúdico, logo seria impossível dissociar a competição da relação de jogo-festa-culto<sup>442</sup>. Assim, Huizinga conclui afirmando que o jogo pertence à esfera do sagrado.

Segundo Caillois, a tese mais audaciosa e, ao mesmo tempo, mais frágil de Huizinga é justamente a tentativa de identificação entre o lúdico e o sagrado. Para Caillois, Huizinga, ao relacionar a religião, o culto e o jogo, sendo este último responsável também por transportar o homem para fora da existência ordinária, estaria apoiando-se sobre o pensamento de Kerényi<sup>443</sup>. Para o helenista, “entre o sério e o lúdico, o rigidamente vinculado e o arbitrariamente livre, flutua a atmosfera festiva”<sup>444</sup>. Assim, o jogo encerra todos os elementos presentes na festa e que garantem a relação com os deuses; através do jogo se dá a experiência do sagrado.

Portanto, o jogo também é palco de uma tensão. Ao fazer esquecer preocupações e trabalhos, o jogo não se desfaz do sério e da tensão, ao contrário, trata-se aqui de todo esforço para instalar um outro tempo. É próprio do jogo quebrar a ordem do tempo cronológico, estabelecer um momento único que rompe com o cotidiano e transforma vencedores em heróis, quase em deuses, homens transportados para fora da existência comum. Competições em que os próprios deuses escolhem seus preferidos e colocam ardor em seu peito<sup>445</sup>.

O jogo “efetua, na imperfeição do mundo e na confusão da vida, uma perfeição temporária e limitada. O jogo exige uma ordem absoluta”<sup>446</sup>. Essa é uma das características que traz para o centro da arena a tensão do sagrado e, como ritual, o jogo capta e administra da forma que é possível a força do sagrado. Os deuses são chamados a participar ao mesmo

---

<sup>441</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.150.

<sup>442</sup> J.HUIZINGA. *Homo Ludens - essai sur la fonction sociale du jeu*, p.60-62.

<sup>443</sup> R.CAILLOIS. *L'homme et le sacré*, p.207-08.

<sup>444</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.70.

<sup>445</sup> Impossível não lembrar, mais uma vez ainda, dos jogos organizados por Aquiles em honra a Pátroclo (cf. *Íliada*, canto XXIII).

<sup>446</sup> J.HUIZINGA. *Homo Ludens - essai sur la fonction sociale du jeu*, p.30.

tempo em que nos momentos dos jogos os homens participam do divino. Pois como uma forma de ritual, os jogos instalam uma outra dimensão temporal, tempo de celebração, de glória, de integração com o todo, de identificação com os deuses.

Quando Caillois fala da liberdade que o jogo proporciona ao jogador no sentido deste ser capaz de definir condições e finalidades e opõe essa liberdade às leis do sagrado, podemos lembrar que essa capacidade de se tornar, em certa medida, o criador, como dissemos antes, é própria da forma grega de experimentar o sagrado. Através de alguns rituais, o homem assume o papel dos deuses para renovar o tempo, instala novamente a ordem em lugar do caos. Esses não são momentos de calma e distração, ao contrário, são momentos de tensão e angústia em que o caos deve ser novamente vencido.

Outra característica importante que devemos ressaltar é a de que o jogo sem a complementação do outro não seria nada. O espectador tem uma função importante nessa dinâmica, está fora e dentro, é elemento exterior ao jogo que se joga ao mesmo tempo em que é também um elemento desse jogo, sem o qual o jogo não teria sentido. Nas palavras de Gadamer: “que o jogo seja um fazer comunicativo, que ele desconheça propriamente a distância entre aquele que joga e aquele que se vê colocado frente ao jogo. O espectador é notadamente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si; ele é, como alguém que ‘participa’ do jogo, uma parte dele”<sup>447</sup>. Um sentimento do divino perpassa jogadores e platéia, traduzido pela força e pelo envolvimento causado pelas competições. Jogador e platéia são mais do que isso, são pessoas envolvidas em um ato sagrado, e o jogo, um culto. Pois, como nos diz Huizinga, “o lugar sagrado não se distingue formalmente do lugar do jogo. [...] São mundos temporários no seio do mundo cotidiano, concebidos para a realização de uma ação determinada”<sup>448</sup>.

Em uma sociedade em que o contemplar, em que a posição de espectador é privilegiada, as competições só poderiam assumir um papel de extrema importância para a experiência do sagrado: “a contemplação de competições heróicas, que por um lado estão determinadas pelo *aidos* dos contemplados, e por outro são um *sebas* para os participantes de tal *teoria*, aparece diante de nós como um ponto culminante da religiosidade grega”<sup>449</sup>. Portanto, jogadores e espectadores integram um mesmo e fundamental jogo com o sagrado.

---

<sup>447</sup> H.-G.GADAMER. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, p.39-40.

<sup>448</sup> J.HUIZINGA. *Homo Ludens - essai sur la fonction sociale du jeu*, p.30.

<sup>449</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.117.



Tal como o sacrifício se estabeleceu a partir de um ato primordial, especificamente a partir do ato de Prometeu, como veremos a seguir, poderíamos dizer que idéia da competição também pode ser extraída desse mesmo relato mítico. Pela competição que se estabeleceu entre homens e deuses nesse começo da humanidade e que teve Prometeu como o principal responsável. Competição injusta, já que o *nous* divino é soberano. Talvez a percepção dessa desigualdade tenha levado os homens a competirem não contra os deuses, mas por eles, por sua atenção e amizade.

### 3.4. Um sacrifício para a celebração final

A união fraternal que a festa implica é concluída com o sacrifício. A ação de ofertar é de fundamental importância no estabelecimento de relação entre homens e deuses.

Temos, segundo Burkert<sup>450</sup>, dois tipos principais de sacrifícios: o de primícias e o votivo. No primeiro caso, trata-se da “dáviva de primícias da alimentação”, seja qual for a proveniência do alimento, a primeira coisa a ser feita antes de consumi-lo é ofertar uma parte para um deus. O camponês costumava separar um pouco de tudo aquilo que conseguia produzir durante o ano para depositar no santuário.

Já o sacrifício votivo, que poderia ser sangrento ou não, se diferenciaria do primicial pelo objetivo. É aqui que Burkert identifica a estrutura de dáviva e contrapartida entre homens e deuses. Nesse mesmo sentido, Bruit-Zaidman afirma que as oferendas inscrevem-se na dinâmica do dom e do contra-dom. É preciso ofertar aos deuses para ter a garantia que algo da parte deles também será dado: “no domínio religioso, a oferenda é a forma que toma o dom dos homens aos deuses. Dar aos deuses é uma maneira de cumprir as obrigações devidas a eles e assegurar sua generosidade no futuro”<sup>451</sup>. Essa relação, de certa maneira, é atestada por Hesíodo quando nos diz: “segundo seu poder, sacrifique aos deuses que não morrem jamais. Pura e santamente, queime para eles boas carnes, entorne o vinho, faça queimar a madeira que tem bom odor, quando adormece e quando volta a luz sagrada, para que eles tenham, em relação a você, coração e ânimo propícios”<sup>452</sup>.

Assim, Rivière distingue os sacrifícios segundo as finalidades que devem atingir: o de expulsão de um mal (purificação, cura, reparação, exorcismo); sacrifícios de propiciação para obtenção de um sucesso, obtenção de um favor ou de uma vantagem; sacrifícios de

<sup>450</sup> W.BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.150.

<sup>451</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebeia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.26.

<sup>452</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v.336 e ss.

ação de graça freqüentemente ligados aos precedentes nos sacrifícios votivos ou nas ofertas de premissas da colheita; sacrifícios de sacralização de um lugar ou de um indivíduo no momento de sua iniciação<sup>453</sup>.

Apesar de Rudhardt também concordar com o fato de que o homem espera dos deuses algo bom em resposta à sua devoção, e mesmo afirmar que os heróis de Homero não dissimulam sua ação calculada e negociada com os deuses, o autor acredita que a noção do dom não dá conta de todos os ritos sacrificiais. Para Rudhardt, a divisão que atribui aos deuses gordura e ossos e aos homens os pedaços de carne, como veremos a seguir, dificulta a aplicação de tal noção às práticas culturais gregas<sup>454</sup>. Pois, nesse caso, a divisão não é nem igual e muito menos poderíamos considerar como boa a parte que contém somente gordura e ossos.

Portanto, nos parece que nem sempre a relação entre a divindade e os homens exigirá uma contrapartida. Existem situações em que não vemos nenhuma promessa, nem contrato, trata-se de um gesto desinteressado, onde reconhecemos somente um testemunho de gratidão<sup>455</sup>. Quando um grande sacrifício é feito antes, por exemplo, de uma batalha, sem dúvida a tentativa de atrair a sorte era um dos objetivos da ação religiosa, mas talvez não o principal, pois os gregos sabiam que se os deuses não fossem venerados, agradados ou simplesmente lembrados, algo daria errado. Logo, como nos diz Rudhardt, o sacrifício é, ao mesmo tempo, ação de graça e rito propiciatório<sup>456</sup>.

Segundo Girard, os sacrifícios poderiam se apresentar de duas formas: “ou como ‘algo muito sagrado’, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves”<sup>457</sup>. De uma maneira geral, para Girard, o sacrifício teria o objetivo de apaziguar as violências e impedir a explosão dos conflitos<sup>458</sup>, o que lhe faz assumir uma função de substituição. O animal sacrificado substituiria não somente um indivíduo mas toda a sociedade, como se a sociedade oferecesse para cada um de seus membros ela própria. Esse ato seria capaz de apaziguar os ânimos. Uma forma de descarregar a violência

---

<sup>453</sup> C.RIVIÈRE. *Approches comparatives du sacrifice in : F.BOESPFLUG e F.DUNAND (ed.). Le comparatisme en histoire des religions*, p.286.

<sup>454</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.250.

<sup>455</sup> *idem, ibidem*, p.256.

<sup>456</sup> *idem, ibidem*.

<sup>457</sup> R.GIRARD. *A violência e o sagrado*, p.13.

<sup>458</sup> *idem, ibidem*, p.27.

própria de qualquer sociedade e de qualquer um de seus membros, para que a ordem social não fosse abalada. Uma vez instalada a violência entre os homens, a ação sacrificial pouco teria a ajudar. O sacrifício é um artifício preventivo e não curativo.

Nesse sentido, poderíamos nos aproximar da experiência grega do sacrifício em que os ritos, como dissemos antes, têm como objetivo apenas manter o estado de ânimo favorável dos deuses ou não atrair má-sorte nem individual nem coletivamente. Por outro lado, ao que nos parece, na maior parte dos sacrifícios gregos, a questão da substituição não entrará em foco<sup>459</sup>. Estaríamos pensando na primeira forma de sacrifício que Girard aponta: o sacrifício como “algo muito sagrado”, voltado para o estabelecimento de relação com a divindade.

Todavia, os deuses também podem estar presentes somente pelo prazer da festa em sua homenagem. Na perspectiva de Kerényi, nem sempre os imortais são chamados para ajudar, mas para estarem simplesmente presentes, para participarem de cânticos ou para que contemplem uma exibição:

ao estilo da experiência religiosa grega corresponde o aparecimento dos deuses na atmosfera festiva do culto grego. [...] É preciso estar atento para que não se imagine a presença divina, como de costume, somente como presença proveitosa do ponto de vista da utilidade, mas realmente como o estar-presente de uma determinada forma do ser. Esta forma é a que domina os espíritos dos homens que assistem e que assim se convertem em homens festivos<sup>460</sup>.

Mais uma vez Kerényi afasta a necessidade de contato com o sagrado da esfera pragmática. Os cultos não parecem ter como função primeira uma finalidade específica, um pedido ou uma ajuda, mas o simples estar-junto, contemplando e sendo contemplado. Esse estar-junto, como vimos, é fundamento para toda a existência, pois é revelador de um saber.

Essa presença dos deuses pode ser evocada através de diferentes modos de oferecer os sacrifícios: por depósito, por precipitação e os destinados a queimar na chama sacrificial. Nos sacrifícios por depósito, os bens são deixados sobre altares ou mesas destinadas a esse uso. Aqui a relação entre homens e deuses se estabelece pelo depósito da comida, independente do fim que essa comida irá ter depois, ou ressecar no lugar onde foi deixada ou ser destinada ao sacerdote do santuário. Na maior parte dos casos, trata-se de sacrifícios vegetais e os chamados não sangrentos, como doces, bolos, massas e pães, que não estão

---

<sup>459</sup> A teoria do bode expiatório é objeto de grandes discussões. Não entraremos aqui no mérito da questão, pois a perspectiva de Kerényi, ao menos quando o autor trata do sacrifício do boi, não parece contemplar essa teoria.

<sup>460</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.139-40.

separados e nem se opõem aos sacrifícios animais, ao contrário, eles integram grande parte dos sacrifícios sangrentos<sup>461</sup>.

Nos sacrifícios por precipitações joga-se o dom no mar, rio ou precipício. Poderia ser ofertado um animal vivo, coroas, bolos, objetos preciosos, ou uma parte do próprio sacrificador, como fios de cabelo. Segundo Piettre<sup>462</sup>, apesar de não habitual, esse tipo de sacrifício pode ser atestado desde Homero. Aquiles, após ter atingido Licaon com sua espada, joga-o no rio Escamandro: “ele não lhe servirá, esse rio, com bonita corrente e turbilhões de prata, de nenhum socorro, ele a quem, por muito tempo, você sacrificou muitos bois e nos precipícios você jogou, vivos, cavalos de duros cascos”<sup>463</sup>.

Entre os vários tipos de sacrifício, é, sem dúvida, aquele em que o animal queima no fogo do altar o mais importante no estabelecimento da relação entre homens e deuses<sup>464</sup>. Para fazer uma experiência poderosa do deus, de acordo com Burkert, a morte sacrificial torna-se imprescindível: “é preciso fazer correr o sangue e queimar pedaços de coxa”<sup>465</sup>.

O sacrifício sangrento, *thusia*, começa pela procissão que conduz a vítima ao altar. O animal é aspergido de água, o que produz uma reação da vítima, normalmente, ela abaixa a cabeça. Esse movimento é entendido como um sinal de consentimento do animal para ser sacrificado. Após um momento de silêncio, há uma prece e os participantes jogam, ao mesmo tempo, grãos de cevada no animal, no altar e no solo. O cesto que trazia os grãos escondia a faca. O sacrificador utiliza-a para cortar alguns pêlos da cabeça da vítima e jogá-los no fogo do altar sacrificial. Em seguida, é desfechado o golpe final. O sangue é recolhido em um recipiente e espalhado pelo altar<sup>466</sup>. O animal então é cortado, as carnes são separadas dos ossos. A parte dos deuses é queimada no altar e a dos homens dá origem à refeição comum. Esse é o sentido primeiro de *thuein*, atestado em Homero, fazer queimar para os deuses<sup>467</sup>.

<sup>461</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN. *Le commerce des dieux*. Eusebeia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, p.37.

<sup>462</sup> R.K.PIETTRE. Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne in: S.GEORGOUDI, R.K.PIETTRE e F.SCHIMIDT (ed.). *La cuisine et l'autel - Les sacrifices en question dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, p.84.

<sup>463</sup> HOMERO. *Iliada*, canto XXI, v.130 e ss.

<sup>464</sup> O sacrifício feito em honra aos heróis ou mortos chamava-se *enágisma*. “Oferecia-se em altares de formato especial; mais baixos do que o altar comum, *bomós*, seu nome era *eschára*, que quer dizer ‘lar’. Através deles o sangue das vítimas, assim como as libações, fluía para o fosso sacrificial. Por isso mesmo eram em forma de funil e abertos no fundo. Pois essa espécie de sacrifício não preparava o caminho para um festim jubiloso da qual participassem deuses e homens”(cf. K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.19).

<sup>465</sup> W.BURKERT. *Homo necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, p.20.

<sup>466</sup> *idem, ibidem*, p.22.

<sup>467</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e P.S.PANTEL. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p.26.

Assim, toda carne consumida passava por um ritual em que o animal é sacrificado em nome de um deus. Ação que, segundo Kerényi, faz ecoar um grito. Aquele dado pelas mulheres na hora do golpe mortal. Também o grito faz parte do ritual, revelando seu duplo significado, a saber, a alegria da festa e o espanto pelo o que se apresenta: “o germinar do alimento a partir da morte de nobres protegidos dos deuses e próximos a eles, assim se pode descrever o que existe de divino no grande sacrifício do boi que os gregos celebravam”<sup>468</sup>. Segundo Burkert, o grito sacrificial dado pelas mulheres exprime o medo, o triunfo ou os dois ao mesmo tempo, marcando o paroxismo emocional do acontecimento, abafando o último suspiro do animal moribundo<sup>469</sup>.

A palavra que designa o grito, *ololuge*, de acordo com Rudhardt, pode ter um sentido profano, ser um grito de alegria. Todavia, esse grito, quase sempre dado por mulheres, acompanha vários ritos. No mundo homérico, o grito acompanha a consagração de uma oferenda ou segue uma prece<sup>470</sup>. Dirigido aos deuses, não é, no entanto, um recurso para chamar a atenção deles, já que não é anterior à prece. Para Rudhardt, ele parece saudar os imortais: “o grito previne os perigos que a presença divina, aliás, solicitada, pode comportar”<sup>471</sup>. Contudo, o autor chama atenção para o fato de que não se pode atribuir uma ação precisa exercida sobre os deuses através do grito. O que merece atenção é o “clima emotivo da operação ritual, clima que o grito, ao mesmo tempo, exprime e contribui para criar”<sup>472</sup>.

O que aqui se faz é um crime já que o boi também para os gregos é um animal sagrado, e não só por isso, mas pela própria violência em tirar a vida de um ser. Segundo Burkert, o homem sente-se culpado: “no centro do sacrifício não reside nem oferenda aos deuses nem comunhão com eles, mas a morte de um ser vivo e o homem como assassino. [...] No ritual sacrificial, o homem provoca e faz a experiência da morte”<sup>473</sup>. Logo, esses ritos mostram, de acordo com Burkert, a repugnância dos homens ao matar e os sentimentos de culpa e de remorso<sup>474</sup>. Algo que seria atestado através da necessidade de identificar um sinal de consentimento por parte do animal. Nesse sentido, temos diversas teorias que

<sup>468</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.135.

<sup>469</sup> W.BURKERT. *Homo Necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, p.22.

<sup>470</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives des cultes dans la Grèce*, p.179.

<sup>471</sup> *idem, ibidem*, p.179-80.

<sup>472</sup> *idem, ibidem*, p.180.

<sup>473</sup> W.BURKERT. *Sauvages origines : mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, p.27.

<sup>474</sup> *idem, ibidem*.

afirmam a preocupação dos gregos em esconder a violência da morte. A teoria da não violência baseia-se na idéia de que o animal se dirige ao altar por vontade própria; que a faca permanece escondida embaixo dos grãos até o golpe final e, finalmente, que a vítima consente ser sacrificada<sup>475</sup>. Assim, testemunhamos na refeição sacrificial a ambigüidade de sentimentos: a alegria da festa e o horror da morte.

Se, por um lado, as imagens dos vasos silenciam-se no momento do golpe mortal, o que parece reforçar a tese da violência escondida, por outro, os textos, segundo Georgoudi, descrevem as cenas sacrificiais falando da faca sem nenhum incômodo, sem nenhuma vontade de ocultar a violência. Desde Homero, segundo a autora, não há testemunhos de nenhum sentimento de culpa<sup>476</sup>. Para Georgoudi, faltam indícios que atestem a culpa, a angústia ou o medo que os gregos teriam experimentado durante a morte sacrificial, essa idéia de que “a morte da vítima teria perturbado os espíritos antigos é uma idéia profundamente fixada nos espíritos dos modernos”<sup>477</sup>.

O que vemos é o crime se transformar em ação sagrada, pois se sacrifica em nome dos deuses, são eles os principais convidados para o banquete. E por que não dizer que acabam se tornando também os principais responsáveis pela matança? Só desta maneira, com a participação dos deuses, torna-se possível transformar o crime na ação religiosa mais importante para os gregos: o banquete festivo.

Durante esse momento de grande emoção, a morte vem despertar a consciência da vida, vem despertar para o sagrado de cada existência. Segundo Kerényi, a morte pertence essencialmente à festa: “ali onde se faz presente ao homem a divindade, se faz presente também esta diferença: a mortalidade em sua forma mais pura, como uma forma do não-ser em comparação com o ser dos deuses”<sup>478</sup>.

Vida, morte e sagrado estão em íntima relação. A morte do animal, ao mesmo tempo em que faz lembrar a mortalidade do próprio homem, deixa claro aquilo que é responsável por animar o corpo do ser vivo: “enquanto o animal está vivo, seu corpo se liga ainda a um mundo profano. Pela morte, o mais sagrado nele, a vida, desaparece no além; passado ‘do outro lado do véu’, ela pertence daí em diante totalmente ao domínio do

---

<sup>475</sup> S.GEORGOUDI. L’‘occultation de la violence’ dans le sacrifice grec : données anciennes, discours modernes in: S.GEORGOUDI, R.K.PIETTRE e F.SCHIMIDT (ed.). *La cuisine et l’autel - Les sacrifices en question dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, p.118.

<sup>476</sup> *idem, ibidem*, p.123-24.

<sup>477</sup> *idem, ibidem*, p.127 e 135.

<sup>478</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.214.

sagrado”<sup>479</sup>. O momento deixa transparecer o caráter paradoxal da existência, o profano, mas também o sagrado se revelando através da relação entre vida e morte.

O sacrifício animal que os gregos antigos realizavam, como dissemos anteriormente, seguia as regras daquele primeiro ato realizado no tempo primordial, quando homens e deuses viviam misturados uns aos outros, em contato direto. Desta forma, toda vez que um animal é sacrificado na Grécia segue-se o mesmo ritual feito por Prometeu.

Ao sacrificar um animal e dividi-lo em duas partes, Prometeu convida Zeus a escolher a porção que mais lhe agradasse. Ao contrário do que podemos pensar à primeira vista, a ação de Prometeu não era uma simples demonstração de gentileza ou uma tentativa de agradar o pai dos deuses e dos homens; tratava-se sim de um engodo, quase uma armadilha, pois Prometeu meditava dar aos homens a melhor parte da divisão. A artimanha do Titã estava na maneira como ele agrupou e apresentou a Zeus as partes da vítima: as carnes foram escondidas embaixo da pele do animal, o que dava a essa parte uma aparência repugnante; o resto, ou seja, os ossos, ganhou um aspecto aparentemente mais apetitoso ao serem recobertos pelo Titã por uma camada de gordura. Zeus, deixando-se ser enganado<sup>480</sup>, escolhe a porção que lhe parece mais apetitosa, e que, no entanto, só continha os ossos.

Prometeu pôde assim dar aos homens – como planejara – a porção comestível. Estes alegraram-se em receber o que seria a parte boa do animal. Contudo, a divisão das partes do animal sacrificado dá início ao confronto entre a *métis* de Prometeu e a *métis* soberana de Zeus<sup>481</sup>. O pretenso sucesso que Prometeu obteve com seu plano terá uma contrapartida: Zeus priva os homens do fogo evitando assim que as carnes possam ser cozidas.

Diante dessa privação, o Titã, na sua segunda tentativa de ajudar os mortais, rouba uma fagulha do fogo divino: “Prometeu, sob a brancura brilhante da gordura, escondera os ossos; no interior do nártex, sob o verde frescor de um ramo de erva-doce, ele escondeu o

---

<sup>479</sup> J.P.VERNANT. *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque in* : O.REVERDIN e B.GROUGE (ed.). *Le sacrifice dans l'Antiquité*, p.5.

<sup>480</sup> Como nos diz Vernant, dentro da perspectiva da *Teogonia*, tudo o que acontece no universo é vontade de Zeus. Com isso, o soberano do Olimpo não poderia ser enganado e sim se deixar enganar pois já meditava a perda da humanidade. Dentro desse contexto, a falta de Prometeu faria, de alguma maneira, parte dos desejos de Zeus. No mesmo sentido, Kerényi afirma que “aqui também encontramos a idéia de um falso engano, já que o *nous* de Zeus é soberano”.

<sup>481</sup> Lembramos que a *Métis* personificada, foi uma das primeiras esposas de Zeus e que acabou engolida pelo soberano: “escondida dentro de Zeus, estava Métis, [...] a que sabia mais do que todos os deuses e homens” (K.KERÉNYI. *Os deuses gregos*, p. 98).

fogo ardente”<sup>482</sup>. Esse fogo, que não é divino, mas que com ele se identifica, foi transformado através da *téchné* que Prometeu transmitiu aos homens. O mito é a melhor exemplificação do que é o espírito titânico e como a engenhosidade, inquietude e invenção fazem parte desse espírito contrapondo-se ao *nous* soberano dos deuses. Como afirma Kerényi, “o complemento necessário do espírito titânico é a miséria espiritual e geral: tolice, imprudência, estupidez. A cada invenção de Prometeu resulta uma nova miséria para a humanidade”<sup>483</sup>.

A parte boa da divisão sacrificial com a qual os homens se felicitam leva não só à privação do fogo, mas também estabelece as características da própria condição humana daí em diante, o modo de existência próprio dos homens de hoje. O que o Titã não sabia é que, ao separar as carnes, estava, ao mesmo tempo, separando homens e deuses. O sacrifício inaugurado por Prometeu colocou fim na idade de ouro na qual o homem não precisava trabalhar para se alimentar, pois da terra os alimentos brotavam espontaneamente, não conheciam dores, sofrimentos, doenças. Deuses e homens conviviam, misturados uns aos outros. Após a falta do Titã, deuses e homens não só foram separados como a diferença entre eles surgiu como uma característica intransponível.

O roubo do fogo apenas reafirma a inferioridade dos homens, tornada evidente através do estabelecimento de duas dietas alimentares diferentes, marcando, portanto, a distância em relação aos imortais. Vernant chama a atenção para o papel de mediador entre homens e deuses que o fogo irá desempenhar:

Sobre o triplo plano – bestial, humano, divino – onde ele se situa, o fogo pode assumir, no coração do sacrifício, um papel mediador: aceso sobre o altar, ele não se contenta, ao subir em direção aos deuses para lhes transmitir as fumaças plenas de odores, de traçar a via que une a terra e o céu; ele traz à obra de repetição iniciada por Prometeu seu pleno acabamento ao distinguir, pelo cozimento, o que é somente grelhado ou cozido e que é destinado aos homens, do que, inteiramente consumido, é, com a própria vida do animal, restituído ao além<sup>484</sup>.

Assim, o sacrifício define, de acordo com Detienne, a condição humana a partir das dietas alimentares diferentes. Os homens recebem a carne porque eles precisam comer para viver, os deuses recebem os odores, os perfumes, as substâncias incorruptíveis que formam

<sup>482</sup> J.P.VERNANT. À la table des hommes in : M.DETIENNE e J.P.VERNANT (ed.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p.99.

<sup>483</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.148.

<sup>484</sup> J.P.VERNANT. À la table des hommes in : M.DETIENNE e J.P.VERNANT (ed.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p.65.



o alimento superior reservado a eles<sup>485</sup>. Da mesma maneira, a diferença entre homens e animais também pode ser estabelecida através da alimentação e do fogo. Os animais estão condenados a comer o alimento não cozido<sup>486</sup>. O fogo desempenha dois papéis diferentes no ritual: o de transformar as carnes cruas em cozinhas, em alimento, em matéria corruptível; e o de transformar os ossos e a gordura em odores incorruptíveis para os imortais.

Esse fogo dos homens é apenas uma fagulha do fogo celeste, uma semente que precisa ser cuidada e alimentada para não desaparecer. O fogo de Prometeu é insaciável, devora “tudo que lhe chega à boca parecendo um animal selvagem”<sup>487</sup>.

Contudo, na perspectiva de Svenbro, o fogo não é destruição e sim o responsável por operar uma transformação no corpo morto do animal que lhe abre acesso ao sagrado: “é o fogo que torna a divisão com os destinatários divinos ou heróicos possível; sem ele, não haveria ‘transporte’, no além, da parte reservada aos destinatários, transporte que é completamente diferente de destruição ou aniquilamento e cuja fumaça é o signo”<sup>488</sup>. O fogo aparece assim, como responsável pela comunicação entre homens e deuses.

Para Kerényi, o mito de Prometeu é a história de um engano<sup>489</sup>, de um ato cometido contra os deuses, podendo ser comparado ao relato bíblico da queda do homem. O fogo roubado, quando utilizado nos rituais, chama os deuses a tomarem parte do que lhes cabe, como uma dívida eterna que os homens terão que “pagar” a cada vez que utilizarem o fogo para cozinhar as carnes de um animal sacrificado, por terem tirado dos deuses a exclusividade de um saber. Se, por um lado, deuses e homens se distanciam por suas dietas alimentares, por outro, eles dividirão, mesmo que de maneira diferente, o mesmo alimento e tomarão, juntos, parte do banquete. O que podemos afirmar, a partir do pensamento de Kerényi e entendendo o sacrifício como parte integrante e fundamental da festa, é que os deuses encontram-se nesse momento, mais uma vez, misturados aos homens. Presença que é confirmada por vários exemplos da iconografia grega.

Também como forma de comunicação com os imortais, o sacrifício comporta igualmente preces e libações. As preces, como nos diz Rudhardt, anunciam explicitamente os pensamentos e os sentimentos dos fiéis. Elas acompanham os sacrifícios, a consagração

<sup>485</sup> M.DETIENNE. *Dionysos mis à mort*, p.139.

<sup>486</sup> *idem, ibidem*, p.141.

<sup>487</sup> *idem, ibidem*, p.64.

<sup>488</sup> J.SVENBRO. *La thusia et le partage. Remarques sur la ‘destruction’ par le feu dans le sacrifice grec in : S.GEORGUDI, R.K.PIETTRE e F.SCHIMIDT (ed.). La cuisine et l’autel - Les sacrifices en question dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, p.220.

<sup>489</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.145.

de oferendas e as libações<sup>490</sup>. Em alguns ritos, a prece não tem função somente de complementar a ação sacrificial ou a oferta aos deuses, ela torna-se o próprio bem. Segundo Rudhardt, por vezes, se faz uma libação ou se oferta algo na intenção de rezar<sup>491</sup>.

A prece, ao menos como nos testemunham os textos de Homero, requer, assim como todo ato sacrificial, uma limpeza. Banhar-se ou lavar as mãos antes de rezar fazia parte do ritual. Assim como Penélope se banha e coloca roupas limpas antes de rezar a Atena, Telêmaco também lava as mãos na água de um rio para invocar a deusa<sup>492</sup>. A obra do poeta também nos mostra que a prece era acompanhada pelo gesto de levantar os braços em direção ao céu ou em direção à estátua do deus<sup>493</sup>.

Rudhardt aponta quatro tipos diferentes de preces: de solicitação, que compreende uma invocação e um pedido; a votiva que comporta a promessa de uma oferta que será feita aos deuses; consultiva através da qual o fiel lhe expõe uma dificuldade ou pede aprovação; e a prece de ação de graça<sup>494</sup>. Segundo o autor, essa última parece relativamente rara, pois para expressar gratidão, “o grego não se contenta em falar, ele canta. Sua prece toma a proporção de um hino”<sup>495</sup>.

Apesar da prece estabelecer uma relação com o mundo dos deuses, a solicitação da presença ou atenção dos deuses não é, segundo Rudhardt, o objetivo último da prece. Nesse sentido, como afirma o autor, a prece grega não é uma oração: “ela se inscreve na ação cujo sucesso ela deve contribuir. [...] O homem procura, através da consulta, um acordo com o conjunto dos poderes evocados; pela promessa, a permanência desse acordo, na medida em que ela dependa de sua vontade; pelo pedido enfim – que permanece presente na maioria das preces – o sucesso das ações, o sucesso que deve ele próprio sair desse acordo fundamental”<sup>496</sup>. A libação acompanha sempre a prece, como se fosse um gesto auxiliar, criando uma situação favorável para sua eficácia. Ela tem, no mundo de Homero, uma função apotropaica<sup>497</sup>, ou seja, visa evitar ou afastar algum mal.

---

<sup>490</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives du culte dans la Grèce*, p.187.

<sup>491</sup> *idem, ibidem*.

<sup>492</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto IV, v. 759-761; canto II, v. 260-261.

<sup>493</sup> *idem, Ilíada*, canto I, v.449; canto VIII, 347; canto XVIII, v.75; canto VI, v.301.

<sup>494</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives du culte dans la Grèce*, p.189.

<sup>495</sup> *idem, ibidem*, p.199.

<sup>496</sup> *idem, ibidem*, p.201-02.

<sup>497</sup> *idem, ibidem*, p.240-43.

Constituída por uma mistura de vinho e água ou, segundo o ritual, vinho, água e mel ou ainda vinho puro ou leite, as libações estão presentes em várias situações diferentes: na partida de um amigo, antes de enfrentar um perigo, celebram um encontro ou um acordo, um laço de hospitalidade. A presença da libação nessas situações se explica, como Rudhardt observa, pelo fato da divisão do líquido da libação entre todos<sup>498</sup>, lembrando a mesma solidariedade da refeição em comum<sup>499</sup>. Ela reforça os laços de união. O termo *spondé*, que designa em grego a libação, se reencontra, aliás, na palavra *spondai*: aliança<sup>500</sup>.

Igualmente associada à queima de incensos e de oferendas vegetais, a libação encontra-se também no sacrifício. Segundo Rudhardt<sup>501</sup>, no ritual homérico, uma libação de vinho e água é feita sobre os pedaços da vítima que queimam no altar: “o velho escudeiro Peleu queimava, no pátio, as coxas de gordura de um boi, em honra a Zeus fulminante. Ele tinha um vaso de ouro trabalhado, e entornava um vinho flamejante sobre as oferendas em chamas”<sup>502</sup>.

Portanto, prece e libação fazem parte do sacrifício contribuindo para o estabelecimento de uma relação com o sagrado.

Os termos reveladores da experiência do sagrado aparecem aqui vivenciados através da festa e de todos os elementos de culto que a compõem. A *religio* entendida a partir daquilo que propunha Cícero, só poderia se revelar através do culto, da prática, do zelo em manter presente aquilo que importa. Para Kerényi, a idéia básica do culto grego é homem e deus, presentes um para o outro no banquete festivo, de forma que saibam um do outro<sup>503</sup>. Esse estar-junto é, como vimos, na perspectiva do helenista, o característico da religião grega, é a convivência que se estabelece. Para Kerényi, “não se trata de uma união mística por meio da comida. Estamos frente à forma absoluta de reunião não mística com os deuses. Partindo de Homero e Hesíodo, podemos descrever esta forma absoluta: sentar-se

---

<sup>498</sup> as libações destinadas aos mortos, são totalmente consagradas, não havendo assim o consumo por parte daqueles que consagram. (cf. L.BRUIT-ZAIDMAN e P.S.PANTEL. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p.31).

<sup>499</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives du culte dans la Grèce*, p.245.

<sup>500</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e P.S.PANTEL. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, p.31.

<sup>501</sup> J.RUDHARDT. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutives du culte dans la Grèce*, p.244.

<sup>502</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XI, v.773 e ss.

<sup>503</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.138.

reunidos, alimentar-se e saber contemplando-se uns aos outros no estado primordial da existência”<sup>504</sup>.

No entanto, o comportamento do espectador pressupõe uma distância. Talvez aqui pudéssemos identificar o “totalmente outro”, o sagrado como o que se encontra completamente fora do humano. Poderíamos supor que ao se sacrificar aos deuses, os homens chamam aqueles que vivem de forma “absolutamente feliz” para transformar a tragédia humana em comédia, para mostrar a sua insignificância diante do Outro sagrado. Todavia, segundo Kerényi, o papel do espectador pressupõe também a vitória divina sobre a distância: o chegar<sup>505</sup>. Se, por um lado, o sacrifício estabelece a diferença, a distância entre homens e deuses, por outro, pressupõe também a aproximação, o convívio. Essa chegada realmente se dá, todo e qualquer culto grego, em especial o banquete festivo, é experimentado como o estabelecimento de uma relação direta entre homens e imortais.

Assim, o sacrifício que lembra a distância intransponível também aproxima. Em um mesmo mecanismo temos a distância e a proximidade. A própria ambivalência presente no sacrifício – já que quem sacrifica, sacrifica também ao sacrificador<sup>506</sup> – reforça o lugar ambíguo que os homens ocupam e que é próprio da constituição da condição humana: tão separada quanto próxima do divino. Os homens ocuparão esse lugar diferente e, ao mesmo tempo, igual.

Logo, ao estabelecer uma relação direta com os deuses, ao experimentar uma contemplação das figuras divinas e mesmo uma participação delas na festa, a experiência grega aproxima-se daquilo que os romanos nomearam como *religio-relegere*. Na festa, a instituição religiosa romana e a união fraternal grega juntam-se em uma única ação destinada a entrar em contato com o sagrado e a mantê-lo presente.

Mesmo conseguindo eliminar a distância, o homem não elimina totalmente a diferença. O homem religioso sentia o que era ser diferente dos deuses e sabia que era necessário sê-lo, ao mesmo tempo em que sabia que a identificação com o divino também era próprio das suas possibilidades. Essa paradoxalidade, que talvez não fosse tida como tal, é a própria tensão que anima a vida. É aquilo que podemos chamar de dimensão trágica, ela também está presente, como veremos a seguir, de forma determinante na religião grega.

---

<sup>504</sup> *idem, ibidem*, p.142.

<sup>505</sup> *idem, ibidem*, p.123.

<sup>506</sup> *idem*. O testemunho antropológico do mito in: GADAMER e VOGLER (org.). *A nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*, p.231.

## CAPÍTULO 4: A DIMENSÃO TRÁGICA DA RELIGIÃO GREGA

Agora já podemos afirmar que o culto grego se transforma em um momento especial, festivo, em que os deuses “aparecem” para os homens. Ao contrário do que poderíamos pensar, não se trata de uma simples visão ou de uma aparição isolada, e sim de um convívio, de uma reunião. Convívio que evidencia a diferença entre homens e deuses. Tratamos aqui dessa diferença que, segundo Kerényi, se faz ainda mais clara através do riso de Zeus. Entre os deuses esse riso vem apontar o momento em que os imortais tocam a fronteira com o finito através de uma ação titânica, já que o elemento titânico não é considerado próprio dos deuses. Entre os homens as características titânicas também são denunciadas pelo riso, só que nesse caso o titânico é o próprio do homem. Portanto, o riso vem marcar a diferença entre homens e deuses.

Contudo, será justamente através de suas características titânicas que o homem tentará alcançar o sagrado. Para tornar-se um homem-deus, o herói grego terá que mostrar-se forte, corajoso, destemido, terá que enfrentar a própria morte. Ao acolher a morte ao invés de sofrê-la, o herói consegue que seus grandes feitos sejam cantados pelo aedo. Trata-se do dispositivo da bela morte que lhe confere a imortalidade. Paradoxalmente, para tentar alcançar o divino o herói terá que morrer. A religião grega revela aqui seu aspecto trágico.

Essa dimensão trágica será explicitada através do culto de Dioniso, único homem-deus entre os deuses e único deus que passa pela morte para novamente chegar à vida. Segundo a perspectiva de Kerényi, Dioniso não revela sua essência através da embriaguez ou da loucura que pode provocar nas pessoas, mas pela sua relação com vida e morte. Dioniso é o deus da *zōé*, da vida indestrutível.

### 4.1. O estilo religioso grego: a dimensão trágica

A religião grega, como vimos, funda-se em uma relação direta entre homens e deuses, em um convívio. A partir de determinadas regras e ações que são seguidas nos cultos, homens e deuses dividem novamente o mesmo tempo e espaço. Esse restabelecimento de laços se dá sobretudo a partir da morte de um animal ritualmente sacrificado.

O banquete festivo que se segue ao sacrifício traz de volta a origem, momento em que, mais do que um convívio comum, evidenciava-se também uma origem comum de deuses e homens, conforme Hesíodo nos relata em *Os trabalhos e os dias*. Essa origem comum é a idéia básica não só para o culto grego, mas para toda a religião grega. Na época em que a raça de ouro habitava a terra, os homens não conheciam nem penas, nem misérias, nem a velhice; a humanidade convivia em festa com os deuses.

Porém, os homens não vivem mais na época de ouro. Prometeu rompeu os laços primordiais, os deuses foram habitar o Olimpo e os homens foram entregues às penas e misérias cantadas por Hesíodo.

Paradoxalmente, o que foi responsável pela separação – o sacrifício promovido por Prometeu – , passou a ser a forma de união. Para restabelecer a relação com os deuses, os gregos seguem o modelo de sacrifício realizado pelo Titã. Os deuses, por sua vez, ao tomarem parte no banquete festivo, que ocorre após o sacrifício feito em sua honra, não vêm atender a nenhum pedido; a presença dos imortais não tem uma função pragmática, é o simples estar-presente dos deuses. Simples, porém não sem importância, muito pelo contrário, era uma ação fundamental, que os gregos aguardavam, necessitavam para sua própria vida, fundamento para toda existência.

Homero sempre se refere ao banquete como o momento em que, sentados à mesa, todos os homens são iguais, independentemente de suas origens e posses. Poderíamos afirmar que os deuses, ao tomarem parte da refeição sacrificial, ao se verem sentados com os homens, contemplando e sendo contemplados, também estabelecem a identidade, a unidade com os homens. Ao dividirem a refeição sacrificial, homens e deuses se tornam iguais. Os homens passam a fazer parte, de certa maneira, da divindade.

Logo, o estar-junto com os deuses, convivendo, sabendo das figuras divinas, contemplando e sendo contemplado, revela-se como o característico do fenômeno religioso grego. Vimos que os deuses faziam-se presentes e, com isso, abriam a possibilidade para o conhecimento do divino e do mundo como um todo.

Kerényi afirma que o próprio Homero distingue conscientemente entre a experiência humana da presença dos deuses e o estar junto a eles propriamente dito. Para Homero, só os povos cuja existência oscila entre a divindade e a humanidade experimentam com plena *enargeia* este estar junto com os deuses nos cultos festivos<sup>507</sup>, ou seja,

---

<sup>507</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.140.

experimentam toda a claridade do que se evidencia ao olhar. Assim, os gregos teriam pleno acesso à brilhante presença dos deuses que se torna claramente visível a eles.

No entanto, esse estar-junto aos deuses, paradoxalmente, vem revelar também a diferença. Para marcar essa proximidade-distante, Kerényi chama a humanidade de desgraçada espécie irmã dos deuses, afirmando que a idéia grega da humanidade é trágica em sua essência: “trágica não a partir do ser titânico como poderíamos pensar, nós, homens modernos, mas a partir da relação fraternal com os deuses: relação esta entendida não como sentimento vago, como um pressentimento e estado de ânimo, por exemplo, mas como um ser do qual se é consciente”<sup>508</sup>.

A humanidade assume o mesmo lugar indefinido de Prometeu que, apesar de imortal e com os deuses se identificar, não pode ser considerado um deus. O espírito titânico é o extremo contrário do espírito divino, do *nous*. O *nous* divino transmite uma serenidade, uma tranqüilidade em que a realidade do mundo se mostra espontaneamente; o espírito titânico, ao contrário, é inquieto, busca sem cessar o que dele se esconde, e já que a realidade não se mostra tão facilmente quanto para o espírito divino, ele a cria.

Próxima e, ao mesmo tempo, distante dos deuses, também a humanidade assume a inquietude do espírito titânico. Para Kerényi, essa diferença se mostra ainda mais claramente a partir de um fenômeno que, para nós, pode parecer estranho, mas que, para os gregos, é um elemento característico do fenômeno religioso: o riso de Zeus. Se, por um lado, a relação que se estabelece entre homens e deuses pode ser revelada através da ação sacrificial, por outro, essa revelação alcança sua completude através do riso de Zeus.

De acordo com Arnould, desde Homero encontramos três categorias de riso: a mais freqüente é aquela em que o riso é repulsa, sendo capaz de excluir um indivíduo do grupo e de ferir sua honra; o riso pode ter a função também de abertura ao outro, de acolhimento; finalmente, o riso apresenta-se como uma reação involuntária diante de uma situação ridícula<sup>509</sup>.

O grego antigo possui três verbos para exprimir a ação de rir, a saber: *geláo*, *meidiáo* e *kakházo*. Cada verbo, na verdade, diz respeito a um tipo diferente de rir. O verbo *gelân* exprime uma manifestação total de alegria; *meidian* equivale ao verbo sorrir; já *kakházo* exprime o riso sonoro e barulhento, a gargalhada. Assim, temos: “um riso ligado ao

<sup>508</sup> *idem*, p.151.

<sup>509</sup> D.ARNOULD. Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique in: M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). *Le rire des Anciens*, p.13.

esplendor do rosto em uma ação integralmente acabada; um riso como uma ação inacabada e somente esboçada que confere ao rosto um ar parecido ao de estupor, e, enfim, um riso não mais perceptível pelo sentido da visão, mas antes caracterizado pelo seu aspecto barulhento”<sup>510</sup> e condenável socialmente já que seria uma forma de rir agressiva, vulgar, não fazendo parte da boa educação.

Collobert<sup>511</sup> afirma que o riso na sua forma substantivada, *ó gélos*, aparece oito vezes na obra de Homero. Na *Ilíada*, uma vez (canto I, 599) e diz respeito aos deuses. Na *Odisseia*, ele está presente não só em relação aos deuses (canto VIII, 326, 343, 344) quanto em relação aos pretendentes de Penélope (cantos XVIII, 100, 350 e XX, 346, 348). Nessas aparições temos sempre um riso coletivo.

Kerényi destaca três dessas passagens em que a ação da risada divina é clara. Algumas vezes esses exemplos foram tomados, segundo o helenista, não para demonstrar um espírito religioso, ao contrário, foram apontadas como passagens não-religiosas, como exemplos característicos do gênero burlesco<sup>512</sup>. Todavia, para o autor, essas passagens nada têm de grotesco ou caricato. Trata-se aqui de uma ação divina, de um fenômeno religioso.

Tomando os exemplos presentes na obra de Homero, Kerényi tenta demonstrar como se caracteriza a ação do riso divino. A primeira, logo no canto I da *Ilíada*, se dá depois que Zeus e Hera brigam. Zeus concede a Thétis, mãe de Aquiles, reparar o ultraje feito a seu filho por Agamêmnon, o que levará a numerosas perdas entre os aqueus. Portanto, como aponta Collobert, “os mortais são indiretamente responsáveis pela tensão que reina no Olimpo – tensão que não convém aos deuses bem-aventurados”<sup>513</sup>. Hefestos deixa essa responsabilidade clara quando toma a palavra: “seria um triste e intolerável combate, se vocês dois, pelos mortais, brigassem e entre os deuses trocassem gritos”<sup>514</sup>.

O deus ferreiro será o responsável por fazer com que a tensão entre os deuses se dilua. Como ressalta Collobert, a intervenção de Hefestos se dá em duas etapas: primeiro a palavra e depois a ação. O imortal inicialmente se dirige à sua mãe: “à minha mãe, eu aconselho – e ela já pensa sobre isso – a oferecer a Zeus, meu pai, agrados, para evitar que

<sup>510</sup> A.L.EIRE. À propos des mots pour exprimer l'idée de « rire » en grec ancien in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.16.

<sup>511</sup> C.COLLOBERT. Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.133.

<sup>512</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.149.

<sup>513</sup> C.COLLOBERT. Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.135.

<sup>514</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto I, v.574 e ss.



de novo meu pai brigue com você, perturbando nosso banquete. Pois se o Olímpiano fulminante quer nos precipitar de nossos lugares...Ele é de longe o mais forte”<sup>515</sup>. Portanto, a primeira consequência desse confronto é impedir a realização do banquete; Hefestos faz um apelo à razão em nome do prazer. O outro argumento presente na fala do deus lembra a força superior de Zeus. Ao mencionar que o imortal já tinha outrora lhe jogado do Olimpo, Hefestos consegue um sorriso de Hera que aceita a taça de néctar que seu filho lhe oferecia. Da palavra que desperta uma possibilidade de reconciliação através do sorriso de Hera, o imortal passa à ação, servindo todos os outros deuses com seu andar desajeitado e manco.

Hefestos, explorando sua própria condição física, provoca a risada dos deuses. Seu objetivo final era justamente aliviar a tensão que se produziu entre sua mãe Hera e Zeus e afastar o mal-estar criado entre os demais deuses. Como nos diz Arnould, a deformidade física provoca o riso, e a ela pode se juntar a inadequação às circunstâncias, a falta de propósito: “a realidade do personagem aparece então como incompatível com a situação em que está colocado, daí a decalagem cômica”<sup>516</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que o riso é despertado não só pela deformidade física de Hefestos, mas pela circunstância inesperada em que ele se coloca ao servir os outros imortais.

O momento de um quase conflito entre os dois deuses deixa transparecer o lado titânico dos imortais, já que todos os elementos de luta – tensão, discórdia e derramamento de sangue – são elementos titânicos. Nessa passagem, segundo Kerényi, chegamos ao titânico como uma forma primitiva do cômico. O defeito de Hefestos suscita o riso: “e quando em outra parte – por causa da comédia grega – vemos que o estado de escravidão, de mutilação, de loucura, são formas de existência que suscitam o riso, então sabemos também que o titânico lida com tudo isso, sim; que tudo isso forma o complemento necessário do titânico”<sup>517</sup>. E tudo isso é aniquilado com uma simples e poderosa risada.

A outra passagem em que o riso eclode entre os deuses também envolve Hefestos. No canto VIII da *Odisséia*, Ares e Afrodite são flagrados juntos, presos por uma invenção do deus coxo que, vendo-se enganado pela esposa, desejava expor o casal ao ridículo diante dos outros deuses. Aqui o titânico emerge em dois dos principais envolvidos: “o ser de Ares é o complemento da entidade de Hefestos, ambos se encontram em um só e mesmo plano de

<sup>515</sup> *idem, ibidem*, v.576 e ss.

<sup>516</sup> D.ARNOULD. Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique in: M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). *Le rire des Anciens*, p.13.

<sup>517</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.154.

existir”<sup>518</sup>. Hefestos produz uma armadilha, um artefato com suas habilidades prometéicas; Ares, por sua característica guerreira, é a própria encarnação do titânico. Como afirma Kerényi, na cena temos ainda os aspectos cômico e indecente – que seriam também propriedades do titânico – unidos não só no flagrante como nas palavras de Hefestos: “Zeus, nosso Pai, e os outros deuses, bem-aventurados e eternos, venham aqui ver uma coisa risível e monstruosa: porque eu sou manco, a filha de Zeus, Afrodite, me cobre de ridículo; ela ama Áres, o destruidor”<sup>519</sup>.

De acordo com Otto, a ação se volta toda contra Áres; Homero teria preservado Afrodite para entregar ao ridículo o deus violento: “se a alguma das figuras míticas cabia aplicar-se um chiste espirituoso, era o caso deste deus furioso e descomedido, em quem os autênticos olímpios não viam um seu semelhante. E quanto a Afrodite? Quando se reflete com cuidado na narrativa, de repente se descobre que nenhum destaque especial foi dado a sua figura”<sup>520</sup>. Para Otto, Homero, que foi acusado de ateu por colocar os deuses em tal situação, “percebeu o verdadeiro sentido da forma primordial do divino. Mesmo em uma narrativa tão novelesca e divertida, ele não esquece quem ela é: para o poeta é impensável que ela se engane com o que é sua verdadeira natureza; e no que deixa a pessoa de Afrodite quase velada, revela a obra de seu eterno poder”<sup>521</sup>. Portanto, seria inconcebível Afrodite ser pega na sua própria rede, pois ela representa todo o poder de sedução e, conseqüentemente, o que pode resultar de infame e ridículo<sup>522</sup>. Ela é a grande divindade da cena, por isso, teria sido tratada com discríção por Homero. Enquanto Áres, descomedido e violento, é, como Zeus afirma, “o mais odioso dos deuses que habitam o Olimpo, pois tem eterno amor a discórdias, guerras e batalhas”<sup>523</sup>.

Segundo Collobert, essa passagem é cômica também porque evidencia uma decalagem, uma distância com a realidade. Diante da cena que presenciam, os deuses admiram-se: “o mais lento pegou o mais rápido; eis que, hoje, Hefestos, com sua lentidão, pegou o mais rápido dos deuses do Olimpo, ele, o manco, graças aos seus artifícios”<sup>524</sup>. Portanto, é a superioridade do manco sobre o mais rápido que suscita o riso: “ela é excepcional porque é incomum, fora da

<sup>518</sup> *idem, ibidem*.

<sup>519</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto VIII, v. 305 e ss.

<sup>520</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.219.

<sup>521</sup> *idem, ibidem*, p.220.

<sup>522</sup> *idem, ibidem*.

<sup>523</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto V, v.890 e ss.

<sup>524</sup> *idem, Odisséia*, canto VIII, v. 329 e ss.

norma, mas também porque a prisão é magnífica. É essa dupla exceção que provoca o caráter inextinguível do riso. Pois trata-se de um acontecimento absolutamente singular, o qual só pode provocar um riso também singular, único. A dimensão extraordinária do acontecimento provoca um riso de um poder na medida dessa dimensão”<sup>525</sup>.

Nas duas passagens, é o riso inextinguível que toma conta dos deuses. *Ó gélos* é acompanhado pelo epíteto *asbestos*, ou seja, o inextinguível, o imenso, o que não se acalma ou apaga. Riso condenado por Platão por falta de medida, que provoca uma mudança violenta, que impede o auto-controle: “não se deve retratar homens remarcáveis dominados pelo riso, muito menos se são deuses”<sup>526</sup>. Também nas *Leis*, Platão condena o riso descontrolado: “nós nos defenderemos contra os excessos do louco riso assim como contra os choros sem moderação; todo homem determinará aos outros de dissimular todo transbordamento de alegria [...] e de se esforçar para guardar uma postura decente”<sup>527</sup>. O riso despertado por Hefestos seria então algo indevido aos deuses? Para Collobert, Homero teria concordado com Platão no que diz respeito aos homens, pois o riso inextinguível entre os mortais pode ser considerado um excesso, uma desmedida. Contudo, entre os deuses, o riso é inextinguível justamente porque está relacionado com os imortais, com o ilimitado e o extraordinário: “os deuses de Homero não são seres de desmedida. Eles têm uma outra medida. O que pode ser desmedido do ponto de vista humano não o é do ponto de vista divino. Se o inextinguível é a marca da desmedida para os homens, é porque significa ilimitado e extraordinário. E essas duas características cabem perfeitamente aos deuses”<sup>528</sup>. Portanto, o caráter inextinguível é o que constitui a singularidade do riso dos imortais.

A *Ilíada* nos testemunha várias passagens em que esse mesmo epíteto qualifica o fogo, entre elas, a chama do próprio Hefestos é assim dita: inextinguível. Tanto o riso quanto o fogo estão relacionados com o brilho, o esplendor. O deus artesão que trabalha com o fogo, sabe controlar a chama inextinguível como também domina a arte de produzir o riso inextinguível entre os deuses<sup>529</sup>. Pois o riso que o imortal provoca na *Ilíada* não é

<sup>525</sup> C.COLLOBERT. Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.138.

<sup>526</sup> PLATÃO. *República*, livro III, 388e - 389a.

<sup>527</sup> *idem*. *Leis*, 732C.

<sup>528</sup> C.COLLOBERT. Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.140.

<sup>529</sup> *idem*, *ibidem*, p.134.

involuntário como afirma Jouët-Pastré<sup>530</sup>. Hefestos tem uma intenção clara, ele deseja trazer de volta o clima de festa em que vivem os deuses, sua “intenção é transformar uma emoção negativa em uma emoção positiva; temor e indignação em um caso, irritação e sofrimento em outro, são transformados em prazer e alegria. O riso parece então a marca ou o signo da emoção transformada”<sup>531</sup>.

No caso da *Odisséia*, apesar do sentimento presente ser diferente daquele da *Ilíada*, podemos dizer que também se passa uma transformação de sentimentos. Hefestos está furioso e deseja se vingar. O momento do riso é o momento da vingança cumprida. Não só esta é reconhecida por todos como também a própria arte do deus.

Para Kerényi, a partir dessas duas passagens homéricas e de uma terceira em que o poeta afirma que Zeus, em seu coração, ri ao ver os deuses lutando entre si<sup>532</sup>, o riso do imortal deixa transparecer seu fundamento e sentido: “seu fundamento na situação titânica da luta, mas seu sentido em que por meio desse riso a luta dos deuses não se torna titânica, mas – com as palavras de Schelling sobre a essência dos deuses – ‘absolutamente feliz’”<sup>533</sup>. O riso entre os imortais faria com que suas possíveis disputas ganhassem uma leveza. O foco de importância sai da tensão e da discórdia para se dissolver na felicidade com a qual os deuses vivem, destruindo a seriedade titânica. Como nos diz Arrighetti, “o ridículo e o riso testemunham sua [dos deuses] vida feliz em contraste evidente com a vida dos homens feita de penas e de duro trabalho”<sup>534</sup>.

Se, por um lado, em Homero, o riso se difunde entre os imortais, Arrighetti chama atenção para o fato de que, em Hesíodo, sua presença é quase insignificante. Para o autor, isso se explica porque os deuses de Hesíodo, assim como os homens, são descritos sempre como personagens de ações difíceis, lutas, sucessão de poder, trabalhos: “Hesíodo não propõe nunca os momentos de atmosfera serena que Homero deixa às vezes se propagar no mundo dos deuses e naquele dos homens e que prepara para um calmo prazer de alegria ou de diversão presente na origem do riso”<sup>535</sup>.

<sup>530</sup> E.JOUËT-PASTRÉ. Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité in : M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). *Le rire des Anciens*, p.278.

<sup>531</sup> C.COLLOBERT. Héphaïstos, l’artisan du rire inextinguible des dieux in : M-L. DESCLOS (dir). *Le rire des Grecs*, p.138.

<sup>532</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XXI, v.389 e ss.

<sup>533</sup> K. KERÉNYI. *La religion antique*, p.156.

<sup>534</sup> G.ARRIGHETTI. Le rire chez Hésiode in : M-L. DESCLOS (dir.). *Le rire des Grecs*, p.145.

<sup>535</sup> *idem, ibidem*, p.144.

Contudo, o que vemos segundo a análise de Kerényi, não é uma atmosfera serena. O riso não é símbolo de um cotidiano tranquilo, ao contrário, o riso vem justamente em momentos de tensão, de enfrentamento. No caso da *Ilíada*, o conflito entre Zeus e Hera, que acaba por envolver todos os deuses, já que Zeus reafirma seu poder em muito superior aos demais; o clima de tensão e de desarmonia é geral. Na *Odisséia*, trata-se do adultério cometido por Afrodite. Hefestos é tomado por uma fúria incontrolável e por um grande desejo de vingança.

Jouët-Pastré, ao tratar do riso em Platão, afirma que ele pode ser um instrumento a serviço do pensamento, não sendo uma forma suprema de pensamento, mas sendo pensamento, ele faz parte do pensamento sério<sup>536</sup>. Podemos tentar uma analogia com o riso dos deuses. A risada divina seria uma forma de pensamento? O que ela dá a pensar? A capacidade de rir de si próprio faz parte do sentimento religioso?

Baseando-se na filosofia da arte de Schelling, Kerényi afirma que o riso dos deuses delimita suas figuras, seus limites e, em última instância, delimita a própria eternidade: “por isso se tornam também ridículos os deuses homéricos quando alcançam os limites de seu campo de domínio e de poder. O riso marcaria o ponto de contato entre o finito e o infinito”<sup>537</sup>.

Como vimos, a ação do riso entre os deuses faz com que o titânico se dilua, pois o elemento titânico está muito mais próximo dos homens do que dos deuses. Assim deixando-se tomar pela fúria titânica, os deuses tocam os limites de sua própria existência divina, tocam o finito. Mas os deuses comportam-se como finitos, chegam aos limites de sua própria existência? O riso vem mostrar o quão ridícula e cômica é essa situação, sobretudo aquele riso de Zeus, no canto XXI da *Ilíada*, ao ver os deuses brigando entre si em nome dos mortais que se enfrentam na Guerra de Tróia. Diante de toda majestade, esplendor e saber próprios dos deuses, a astúcia, a invenção e as artimanhas titânicas transformam-se em algo patético, sem significância.

Entre os deuses, então, o riso vem deixar clara a forma absolutamente feliz que vivem os imortais. Mas, e entre os homens? O que o riso divino provoca?

Para Kerényi, o que é característico desse fenômeno se torna mais claro ao compará-lo com um outro tipo de manifestação divina. Ao pensar a risada que vem dos

<sup>536</sup> E.JOUËT-PASTRÉ. Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité in : M.TREDÉ e P.HOFFMANN(eds.). *Le rire des Anciens*, p.279.

<sup>537</sup> K.KERÉNYI. *La religion antique*, p.153.

deuses, o helenista traça uma analogia com a ira divina trabalhada por Rudolf Otto<sup>538</sup>. A ação colérica do deus, pensada por Otto, desperta o sentimento de finitude, de insignificância frente ao divino, sendo a ira um elemento próprio do numinoso. Com isso, segundo Kerényi, Otto resolve o problema que ocupou os teólogos desde a Antigüidade em explicar um deus irado: o sentimento de insignificância da criatura corresponde a uma idéia divina aniquiladora<sup>539</sup>. Em Otto, o sentimento de ser criatura, de ser somente terra e cinza. Na Grécia, terra e cinza convertem-se em cinza e fogo – matéria, segundo algumas narrativas antigas, da qual foi feito o primeiro homem: “o fogo é a ira de Deus da qual a criatura toma consciência através do sentimento de seu próprio aniquilamento”<sup>540</sup>. No lugar da ira divina, o riso. O sentimento de ser somente cinza e fogo parece ainda mais aniquilador diante do riso divino.

Para Kerényi, o riso deixa transparecer a contraditória existência humana,

onde se recria na própria ruína e onde se ama a própria desgraça. Também devemos levar em consideração o tipo de aniquilamento que se esconde neste riso. Pensar no riso assassino-mortal, ‘abismático’ ou criador de divindades orientais destruiria o estilo deste riso. Também é mortal este riso, mas nada morre por ele, nada se modifica com ele no contraditório ser humano, cujos representantes são Prometeu e Epimeteu com idêntico direito. O que é que se aniquila definitivamente com este riso? *A importância de toda aquela miséria titânica*. Diante de Zeus, o espectador que ri, a eterna espécie humana representa sua eterna comédia humana<sup>541</sup>.

Se, entre os deuses, o riso demonstra o quão cômico são os imortais agindo segundo instintos titânicos; entre os homens, as artimanhas titânicas representam suas próprias características, não lhes sendo possível se mostrarem de outra forma sem deixarem de ser homens. Serão justamente essas características titânicas presentes nos mortais que transformarão sua existência em algo ridículo, insignificante.

Porém, para Kerényi, ao se tornar trágica, justamente em relação à risada divina, a existência humana se torna importante em sua insignificância<sup>542</sup>. Insignificância que não demanda maiores explicações, a humanidade é insignificante do ponto de vista dos deuses, mas será exatamente essa insignificância da desgraçada espécie irmã dos deuses que fará com que a humanidade ganhe importância. Os imortais dirigem seus risos contra eles próprios, porém não contra os homens: “Zeus deixou que os deuses brigassem, mas se

<sup>538</sup> R.OTTO. *O sagrado*, p.22 e ss.

<sup>539</sup> K.KERÉNYI. *La religion antigua*, p.150.

<sup>540</sup> *idem, ibidem*, p.149-50.

<sup>541</sup> *idem, ibidem*, p.150.

<sup>542</sup> *idem, ibidem*, p.156.

compadecia pelos homens. A seriedade das disputas e das tensões, as lutas e os derramamentos de sangue da desgraçada espécie irmã dos deuses alcança, em comparação com a leveza da ‘felicidade absoluta’, uma enorme importância em si, chega à tragédia que exige para si espectadores divinos”<sup>543</sup>.

Todavia, o herói grego, valendo-se justamente de suas características titânicas, tenta tocar o infinito. A saga heróica faz com que os deuses se lamentem do destino dos seus corajosos pupilos. Não sendo portador do *nous* divino e tendo somente as habilidades prometéicas, ao homem resta tentar tocar o infinito com essas habilidades. Será justamente enfrentando a luta, a discórdia, o derramamento de sangue, enfim, enfrentando a morte, que os heróis tentam alcançar o divino. Paradoxo que só vem reafirmar a tragicidade da existência humana. Na verdade, o riso reforça o que já era trágico desde sua origem. A separação entre homens e deuses, iniciada a partir do sacrifício de Prometeu, é mais do que uma perda dolorosa, é trágica em sua essência. Pois é a partir dela que, para usar um termo de Otto, o sentimento de ser criatura se instala na humanidade.

O riso do “pai dos homens e dos deuses” vem demonstrar essa contraditória existência humana, uma vez que os homens se encontram tão próximos dos deuses sem, no entanto, poderem alcançar completamente a magnitude divina.

#### 4.2. A bela morte heróica

Segundo Bruit-Zaidman e Pantel, as “pesquisas recentes preferem colocar os cultos heróicos em um contexto histórico e insistem sobre o laço entre a aparição desses cultos e as transformações da cidade grega no século VIII a.C. Entre 750 e 700, os túmulos da época micênica (séculos XV - XII) tornam-se lugares de cultos”<sup>544</sup>. Assim, a aparição do culto heróico reflete o renascimento de uma herança. O que faz Nagy afirmar que a origem do culto dos heróis está no culto dos ancestrais<sup>545</sup>.

Portanto, por trás do culto heróico fala uma herança, um conhecimento. Uma história ancestral presente na sociedade? Segundo Kerényi, “os heróis se mostram, uns mais que outros, entrelaçados com a história, com os acontecimentos, não de um tempo primevo que está fora do tempo, mas do tempo histórico, e que lhe toca as fronteiras tão intimamente

---

<sup>543</sup> *idem, ibidem*, p.156.

<sup>544</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e P. S. PANTEL. *La religion grecque*, p.143.

<sup>545</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.150.

como se já fossem história propriamente dita e não mitologia”<sup>546</sup>. Os heróis determinam uma história, história ancestral de glórias, estabelecem uma identidade para a comunidade em que viveram ao mesmo tempo em que fixam também os valores a serem admirados e seguidos, valores, sem dúvida, divinos.

Essa história dos heróis mortais e de ações imortais foi tratada não só por Homero, como falaremos adiante, mas também por Hesíodo. A quarta geração do mito hesiódico das raças é destinada a eles.

A princípio, as raças parecem seguir uma decadência progressiva expressa pelo valor dos metais: ouro, prata, bronze e ferro. No entanto, a quarta raça, como nos diz Vernant, a de heróis, intercalada entre a de bronze e a de ferro, quebra a relação entre raças e metais, em que cada uma apresentava seu correspondente metálico e, ao mesmo tempo, interrompe o movimento, que parece ser contínuo, de decadência, simbolizado pela escala metálica<sup>547</sup>. Como nos diz Hesíodo, a raça de heróis é superior à de bronze que a precedeu: “Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa, a raça divina de homens heróis”<sup>548</sup>.

Para Vernant, a sucessão das raças deve ser entendida dentro do contexto de um ciclo renovável: “no quadro deste ciclo, a sucessão das raças, mesmo afora o caso dos heróis, não parece seguir de modo algum uma ordem de decadência contínua. A terceira raça não é ‘pior’ do que a segunda e Hesíodo não diz isso. O texto caracteriza os homens de prata pela sua louca desmedida e impiedade e os de bronze pelas suas obras de desmedida. Em quê há progresso na decadência?”<sup>549</sup> Portanto, para o pensador francês, a seqüência das raças seguirá uma outra ordem que não a da decadência contínua. As raças estabelecem-se pela luta que travam entre conceitos fundamentais para a sociedade grega, a justiça, *dike* e a desmedida, *hybris*.

Nesse sentido, assim como a raça de prata se opõe à de ouro pela desmedida de seus homens, a de bronze, uma raça de guerreiros tal como a de heróis, se opõe a esta última pela mesma tensão entre *dike* e *hybris*. Enquanto a ação dos heróis é marcada pela *dike*, os guerreiros da idade de bronze são comandados pela sua *hybris*.

Apesar de concordar com o fato de que as cinco raças são transpassadas pela luta entre *dike* e *hybris*, Nagy as interpreta como raças de heróis. As de ouro e de prata formam,

<sup>546</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.17.

<sup>547</sup> J.P.VERNANT. *Mito e pensamento entre os gregos*, p.12.

<sup>548</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v.158-59.

<sup>549</sup> J.P.VERNANT. *Mito e pensamento entre os gregos*, p.15.



para o autor, a imagem completa da condição do herói no culto, sendo que os homens, após a morte tornam-se *daimones*, enquanto as raças de bronze e de heróis seriam a imagem do herói na epopéia, ou seja, uma imagem mais relacionada às suas ações heróicas. A oposição e, de certa maneira, complementaridade, entre as duas primeiras e as duas raças seguintes permanecem: assim como a primeira geração, de ouro, é a face positiva da geração de prata, a raça de bronze é a face negativa da geração de heróis<sup>550</sup>. Positividade e negatividade marcadas pela mesma tensão que alcançará seu paroxismo na idade de ferro. Nas palavras de Nagy, a última idade é a “quintessência dos quatro tipos opostos da condição humana, I contra II, III contra IV. O mundo do aqui-e-agora incorpora todas as oposições do passado e do futuro”<sup>551</sup>.

Ao contrapor a raça de bronze à dos heróis, a primeira seria marcada pela desmedida, pelo excesso da guerra, pela violência gratuita, seria o lado sombrio dos heróis de Homero. Nagy nos lembra que Aquiles tem seus momentos de loucura sanguinária, de selvageria, ele é o campeão da *bie*, da força brutal. *Bie* é a marca da geração dos homens de bronze<sup>552</sup>. Poderíamos afirmar que são as características de Áres que marcam as ações desmedidas dos guerreiros. Quando Heitor, cheio de confiança, depois de ter matado Pátroclo, veste a armadura de Aquiles que estava com seu amigo morto, é Áres que vem simbolizar toda a cegueira sanguinária que toma conta de Heitor: “a armadura se adapta ao corpo de Heitor, Áres penetra-o, terrível, assassino; seus membros enchem-se de valentia e força”<sup>553</sup>. Como nos lembra Otto, os aqueus eram chamados de servidores de Áres. Contudo, o deus guerreiro não parece estar em sintonia com os outros deuses do Olimpo justamente por suas características sanguinárias. Zeus expressa claramente a desaprovação de seus atos<sup>554</sup>.

Na raça dos heróis, ao contrário, domina o aspecto luminoso, aquele que será cantado pelos poetas. Aqui não serão mais as características guerreiras de Áres que marcarão as atitudes dos heróis. Para Otto, apesar da *Ilíada* mostrar o quanto a sociedade grega se deleitava com a peleja e o heroísmo, “neste poema se exprime um espírito que tem o mais nobre desprezo para com o cego desencadear-se agigantado da força bruta”<sup>555</sup>.

<sup>550</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.194.

<sup>551</sup> *idem, ibidem*, p.193.

<sup>552</sup> *idem, ibidem*, p.196.

<sup>553</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XVII, v.211 e ss.

<sup>554</sup> *idem, ibidem*, canto V, v.890 e ss.

<sup>555</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.223.

Portanto, apesar de valente e forte, guerreiro destemido e cheio de fervor, será a *dike* que marcará a ação do verdadeiro herói. Nesse sentido, o herói pode ter momentos de desmedida que são, em realidade, enviados pelos próprios deuses, como nos testemunha o primeiro canto da *Ilíada* quando Agamêmnon desonra Aquiles. No entanto, essa cegueira deve ser momentânea para que dominem as ações justas. Por isso, podemos afirmar que a divindade que dominará a idade dos heróis será Atena. Ela está “mais inclinada ao apelo da disposição heróica que ao de preces humildes. De sua própria boca ouvimos que é a coragem do valoroso que a atrai, não a boa vontade ou a dedicação a sua pessoa”<sup>556</sup>. A deusa é responsável por fazer com que Aquiles, durante a briga com Agamêmnon, domine sua fúria sanguinária no momento em que estava prestes a cometer um ato desmedido e indigno da sua condição heróica. Aquiles, depois de ser ultrajado por Agamêmnon, pensa em atingí-lo com a espada. No momento de sua ponderação, Atena chega por trás do herói e lhe diz: “eu vim para acalmar sua fúria e ver se você quer me obedecer”<sup>557</sup>. Diante da presença e das palavras divinas, Aquiles guarda sua espada e contém-se, ninguém mais viu a deusa, somente o herói. Para Otto, venceu a razão: “ela [Atena] não é apenas a conselheira, é a própria decisão que opta pelo razoável em lugar do puramente emocional. [...] O que ocorre com a chegada da deusa é a vitória da razão”<sup>558</sup>. Poderíamos completar dizendo que o que ocorre com a presença de Atena é o apaziguar de sentimentos que são comandados por Áres e que constituem também o ser heróico.

Desta maneira, entendemos melhor a interpretação do mito hesiódico das raças proposta por Nagy. Ninguém melhor do que o herói para simbolizar a eterna tensão entre *dike* e *hybris*. Mas, afinal, o que representa o herói para a sociedade grega antiga?

Vejamos primeiro, continuando na pista etimológica fortemente presente na obra de Kerényi, o que o termo nos diz. A etimologia da palavra, segundo Burkert, é obscura, aparecendo na língua grega em dois sentidos diferentes. Na epopéia antiga, designa pura e simplesmente os heróis, cuja fama é cantada pelo poeta, “praticamente, todas as figuras homéricas são ‘heróis’, sobretudo os aqueus no seu conjunto. Na utilização lingüística posterior, o ‘herói’ é um falecido que exerce a partir do seu túmulo um poder para bem ou para mal e que exige uma veneração adequada”<sup>559</sup>. A dificuldade em relação ao termo, não

<sup>556</sup> *idem, ibidem*, p.214.

<sup>557</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto I, v.206-07.

<sup>558</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.41.

<sup>559</sup> W. BUKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.395-96.

se encontra somente no que diz respeito à sua etimologia. De acordo com Kerényi, a palavra herói é uma tradução que não satisfaz completamente o que o grego *heros* comporta. Portanto, diante da complexidade e da riqueza que a palavra *heros* exprime, o helenista propõe o termo homem-deus para traduzi-la: “independentemente do seu significado cristão, com base nos dados gregos; o seu sentido não é a redenção, senão uma alta concepção do homem, que busca em vão o seu semelhante em toda a história da religião”<sup>560</sup>.

Através do termo homem-deus vislumbramos toda a proximidade entre mortais e imortais. Para Vidal-Naquet, “poucos gregos têm, nessa época, com seus deuses a mesma familiaridade que os heróis de Homero têm com os seus”<sup>561</sup>. Um exemplo claro dessa proximidade encontra-se na *Odisséia*<sup>562</sup>. Quando Ulisses retorna à Ítaca, é a deusa Atena que o recebe e mostra-lhe sua terra natal. A imortal também será a responsável por tramar o plano para que o herói se vingue dos pretendentes, que ocupam e desonram seu palácio, e se manterá, como sempre, ao seu lado.

Tal como os deuses, os heróis são amados e respeitados por toda a eternidade. A eles também são prestados cultos e sacrifícios. Os jogos fúnebres constituem uma parte desse culto. Segundo Nagy, os *agones* se relacionam geralmente com o culto dos heróis: “mesmo os grandes jogos pan-helênicos foram concebidos na origem como jogos fúnebres em honra aos heróis”<sup>563</sup>. Encontramos na *Ilíada* um belo exemplo de *agon* em honra ao herói. No canto XXIII, Aquiles promove os jogos fúnebres em homenagem a Pátroclo.

Normalmente, o herói está relacionado com um local, com a identidade de uma comunidade. O centro de seu culto é o túmulo ou o suposto local de seus restos mortais. Em altares mais baixos do que o altar comum, o sangue das vítimas, assim como as libações, fluem para o fosso sacrificial<sup>564</sup>. Diferentemente do sacrifício aos deuses, a vítima é inteiramente queimada; não se trata de um chamado aos Olímpianos e nem de um ato que antecede o banquete festivo, apesar de se configurar por uma espécie de refeição aos mortos, tal como afirma Burkert: “os mortos bebem os líquidos ‘derramados’ e o sangue – são convidados para a refeição, para ‘saciar-se com o sangue’. Do mesmo modo como as libações se infiltram na terra, os mortos também devem enviar ‘o bem’ para a superfície”<sup>565</sup>.

<sup>560</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.26.

<sup>561</sup> P.VIDAL-NAQUET. *Le monde d’Homère*, p.87.

<sup>562</sup> HOMERO. *Odisséia*, canto XIII, v. 221 e ss.

<sup>563</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.152.

<sup>564</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.19.

<sup>565</sup> W.BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.380.

Trata-se da invocação da *psyché* do herói que vaga pelo Hades. Esse chamado tem objetivo semelhante ao do sacrifício aos deuses, o que se espera dos heróis é o mesmo que se espera dos deuses: “seu campo de intervenção é vasto e diversificado, eles fornecem oráculos, curam, protegem, punem. Eles não são intermediários entre o mundo dos deuses e aquele dos homens, mas potências divinas e têm freqüentemente um pessoal cultual, santuários floridos e, claro, uma mitologia”<sup>566</sup>. Nesse mesmo sentido, para Burkert, o culto dos mortos e o culto dos deuses têm muito em comum. Para ambos existem locais de veneração fixos, sacrifícios, fogo, libações e preces: “o bem e o mal, a ira e a graça irradiam tanto de um como do outro, e em ambos os domínios encontramos a cura de doentes, a revelação mântica, a epifania”<sup>567</sup>.

Assim, o herói pode ser totalmente humano mas é, de uma certa maneira, tocado pelo divino, transformando-se em um semi-deus:

sua caracterização cem por cento humana é plenamente possível, mas sobre ele recai uma glória que, do ponto de vista da história das religiões, para a qual o divino é o dado que serve de ponto de partida, podemos denominar a glória do divino, sendo a palavra ‘glória’, ‘radiância’ ou ‘esplendor’ usada metaforicamente, mas de modo tão justificado como quando falamos na ‘glória’ de uma obra de arte e esta é compreendida por quantos possuem – o que é comum ao gênero humano, mas distribuído em várias proporções – o poder de percebê-la<sup>568</sup>.

Segundo Detienne, o guerreiro parece obcecado por dois valores essenciais *kudos* e *kléos*, dois aspectos da glória. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor, é um tipo de graça divina; enquanto *kléos* é a glória tal como ela é transmitida de geração a geração. Se *kudos* vem dos deuses, *kléos* sobe até os deuses<sup>569</sup>. Assim, *kudos* e *kléos* se complementam para garantir a glória imortal do herói: “em nenhum momento, o guerreiro pode se imaginar como agente, origem de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses e o feito heróico, uma vez ocorrido, só toma forma através da palavra de elogio”<sup>570</sup>. Assim, os deuses são responsáveis pelos atos de valentia dos heróis, são eles que colocam ardor em seu peito e, até mesmo, guiam suas lanças. Como nos diz Otto,

esses homens amantes da glória atribuem aos deuses não só a boa sorte de que precisam, mas também a força e as qualidades de que se orgulham. Parece-lhes dádiva da divindade o instante de exaltação em que uma prodigiosa vivacidade

<sup>566</sup> L.BRUIT-ZAIDMAN e P. S. PANTEL. *La religion grecque*, p.142.

<sup>567</sup> W.BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.388.

<sup>568</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.18.

<sup>569</sup> M.DETIENNE. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.20.

<sup>570</sup> *idem, ibidem*.

dá asas a todos os movimentos; dádiva dos deuses vem a ser também toda a capacidade de portar-se de modo viril e sensato, e até mesmo a sensação de ânimo elevado graças à qual podem manifestar sua natureza nobre. Assim, pois, até isso que, para nós, é expressão da têmpera da pessoa, procede imediatamente das mãos dos deuses. Segundo a cosmovisão grega antiga, sempre que essa têmpera tem de ser posta à prova pela ação, nos deuses é que há de ter sua garantia, e não num ser interior bem consolidado. Portanto, toda ação depende da força cósmica do acontecer, de que os deuses são as imagens eternas<sup>571</sup>.

Contudo, a ação dos deuses é insuficiente para garantir a glória eterna do herói; “a poesia homérica pressupõe que é o poder mnemônico sagrado das Musas a chave da glória (*kleos*) da epopéia”<sup>572</sup>. Logo, depois que o herói realiza um grande feito graças à concessão de *kudos* por parte dos deuses, esse feito, para ser eternizado, necessita que o poeta garanta o *kléos* através de sua palavra de elogio: “enquanto a *timé*, a honra, é conferida pelo culto, o prestígio nascido do *kléos* é conferido pela glória inesgotável da epopéia”<sup>573</sup>. Nesse sentido, a poesia épica apresenta-se como um complemento necessário para que a honra heróica seja cantada e imortalizada. O canto torna o herói ainda mais presente em sua comunidade e, ao mesmo tempo, o projeta para as gerações futuras e para outras comunidades. O canto de louvor aos seus heróis acaba por se constituir em uma memória coletiva, em elementos da cultura comum dos gregos<sup>574</sup>. Assim, os poetas serão responsáveis pela fixação, na memória de um grupo, desses atos divinos realizados por mortais igualmente divinos, os heróis.

Apresenta-se aqui uma outra função do poeta, que vem se juntar à celebração dos imortais: cantar os feitos daqueles que marcaram suas vidas e sua morte com bravura e valentia. Para Detienne,

esse duplo registro da palavra cantada pode se esclarecer se o colocamos em relação com uma característica fundamental da organização da sociedade micênica. Onde o sistema palaciano era dominado por um personagem real, carregado de funções religiosas, econômicas e políticas, mas ao lado do rei todo poderoso, havia um chefe que comandava os homens especializados em armas. Nesse estado centralizado, o grupo de guerreiros formava uma casta privilegiada com um estatuto particular<sup>575</sup>.

Portanto, esse segundo registro da palavra, apontado por Detienne, é destinado ao elogio dos atos guerreiros. A perspectiva do pensador francês baseia-se na organização socio-política da sociedade e, de certa maneira, diminui, quiçá elimina a função religiosa.

<sup>571</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.172.

<sup>572</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.129.

<sup>573</sup> *idem, ibidem*, p.154.

<sup>574</sup> J.P.VERNANT. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.83.

<sup>575</sup> M.DETIENNE. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.16.

Em uma sociedade, como vimos, em que o olhar do outro é fundamental, em que o *aidos* impele o indivíduo a se comportar levando sempre em consideração que está sendo observado pelo outro – seja ele mortal ou imortal –, o importante é ser reconhecido, admirado. E essa importância encontra-se marcadamente presente na educação do jovem, no estímulo não apenas de suas habilidades atléticas, mas também guerreiras. A passagem da infância para a idade adulta frequentemente é marcada por ritos relacionados com o enfrentamento do mundo selvagem experimentado através da captura de um animal: “é na medida em que o jovem soube afrontar o mundo selvagem que ele é digno de ser integrado na sociedade de adultos civilizados. [...] Frequentemente nos textos gregos, uma certa forma de caça (ou de guerra) marca a passagem à idade adulta”<sup>576</sup>. Em uma sociedade, como vimos, agonística como a grega, que, segundo Detienne, valoriza a excelência do guerreiro, não há domínio mais reservado ao elogio e à infâmia que aquele das armas<sup>577</sup>. A educação do jovem grego, voltada para desenvolver a força, a bravura e a valentia, tem como objetivo final fazer com que o jovem, através da honra e da virtude, alcance uma grande glória, digna de um herói.

Contudo, os feitos heróicos não são regidos, como nos diz Vernant, por uma ordem utilitária nem por uma necessidade de prestígio social, é antes de ordem metafísica: “a façanha heróica estabelece-se na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte – ainda que estes sejam ‘inevitáveis’ –, vontade de ultrapassá-los. Ultrapassa-se a morte acolhendo-a ao invés de sofrê-la”<sup>578</sup>. Esse foi o meio que os gregos conceberam para atravessar o caos, o horror absoluto, que a morte representa.

A chamada bela morte heróica constitui-se no dispositivo capaz de conceder a “imortalidade” e a glória tão desejadas. Dentro da perspectiva religiosa, as glórias e os atos cantados pelos poetas garantem aos heróis uma vida após a morte, transformando aquilo que é o limite intransponível de todos os mortais em algo de uma grandeza incomparável. É o mais próximo que um mortal pode chegar da imortalidade divina. Para se tornar um “imortal”, à medida humana, o herói é obrigado a realizar um último sacrifício: o de sua própria vida em plena juventude e vigor, faz parte do destino do herói morrer jovem. A Aquiles, desde seu nascimento, são colocados dois destinos possíveis: a vida longa, mas a

<sup>576</sup> P. VIDAL-NAQUET. *Le monde d’Homère*, p.103.

<sup>577</sup> M. DETIENNE. *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p.19.

<sup>578</sup> J.P. VERNANT. *L’individu, la mort et l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, p.52.

ausência da glória, ou a glória imortal do guerreiro, porém a vida breve<sup>579</sup>. Na *Ilíada*, o próprio herói deixa bem claro o destino que se aproxima: “se eu permaneço aqui, combatendo, em torno da cidade dos troianos, eu não retornarei, mas minha glória será imortal; se eu retorno à minha casa, sobre a terra de minha pátria, eu não terei a nobre glória, mas minha vida será longa”<sup>580</sup>. Vida breve e morte gloriosa fazem parte do destino que o herói terá de cumprir para adquirir sua “divindade”. Por isso, Heitor, da mesma maneira que Aquiles, mesmo sabendo que será vencido pelo herói grego, permanece sozinho fora dos muros de Tróia esperando-o: “não pereçamos sem coragem, nem sem glória, mas após algum grande feito que passe à posteridade”<sup>581</sup>.

Essa passagem da *Ilíada*, que narra o enfretamento entre Heitor e Aquiles, suscitou inúmeras interpretações por conta da ação da deusa Atena. A dúvida entre retornar à cidade ou enfrentar Aquiles atormenta Heitor. Voltar à Tróia significa não honrar sua condição de herói da cidade. Dessa maneira, a vergonha e a desonra tomariam conta de seu coração. Contudo, o herói troiano já se encontrava fugindo de Aquiles quando Atena colocou em seu peito a coragem para enfrentá-lo; a deusa fez Heitor acreditar que ela estava ao seu lado e que juntos derrotariam Aquiles. No entanto, no momento crucial, Heitor se vê enganado por Atena que, na verdade, estava do lado de Aquiles.

Segundo Nagy, são os atributos e desejos do herói troiano que fazem com que Atena esteja em oposição a ele. No que diz respeito aos seus atributos, de Heitor é dito que se iguala a Zeus em astúcia. Assim, o herói estabelece uma grande afinidade com Atena que é considerada a própria encarnação da astúcia, da *métis*. Um outro atributo de Heitor lhe confere o título de protetor da cidade e de seu povo, um atributo normalmente empregado para a deusa<sup>582</sup>. O “filho de Zeus”, assim é também qualificado por um de seus epítetos, deseja desfrutar de uma honra igual aquela atribuída a Apolo e a Atena: “o antagonismo do herói com a divindade pode achar expressão épica na aspiração de receber a mesma honra (*timé*) que sua contrapartida no mundo divino, e a narrativa se atém a isso. Mais diretamente, a intriga épica representa o antagonismo ritual em um sistema onde é o deus que provoca a morte do herói”<sup>583</sup>.

<sup>579</sup> *idem, ibidem*, p.43.

<sup>580</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto IX, v.412 e ss.

<sup>581</sup> *idem, ibidem*, canto XXII, v. 305 e ss.

<sup>582</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.182-83.

<sup>583</sup> *idem, ibidem*, p.187.

Contudo, Otto pensa a ação de Atena nessa passagem da *Iliada* de maneira completamente diferente<sup>584</sup>. Pois são as falsas palavras da deusa que acabam por garantir a glória imortal a Heitor. O futuro do herói de Tróia já estava traçado, Zeus havia pesado na balança os destinos dos dois guerreiros e, mesmo lamentando o resultado, ele e Apolo, que estiveram ao lado de Heitor, se retiram da luta e deixam o destino se cumprir. Assim sendo, a única escolha que ainda cabia a Heitor era uma morte em fuga que desonraria sua vida de guerreiro ou uma morte com luta transformada em bela morte que lhe concederia uma glória imortal. A deusa, que, conforme afirmamos aqui, marca a raça de heróis ao garantir que a honra, a *dike* e a virtude sejam as principais características desses homens; a deusa que está, também como já dissemos, mais inclinada ao apelo da disposição heróica do que às preces humildes, não poderia deixar o maior herói de Tróia morrer sem glória, por mais que ela estivesse ao lado de Aquiles.

No momento da morte, o corpo do herói reflete todo o esplendor dos deuses: *pánta kalá*, dizem os gregos, tudo é belo. Como nos afirma Vernant, “tudo é luz no corpo do guerreiro que é morto em plena juventude. A glória brilhará como o corpo divino, isso é a bela morte”<sup>585</sup>. E seu corpo efêmero, destinado a decrepitude, parece tão forte e bonito. Quando Heitor é morto por Aquiles, os outros aqueus se aproximam para contemplar “o tamanho e a beleza admirável de Heitor”<sup>586</sup>. O corpo aparece para os gregos, segundo Vernant, como elemento fundamental da individualização, da singularidade. Ao se questionar como o grego estabeleceu uma identidade em uma sociedade que atribui, como vimos, enorme importância ao olhar do outro, o pensador francês responde que, para o grego, sem corpo a singularidade é impensável<sup>587</sup>. A beleza do corpo é exposta nos jogos, onde torna-se espelho dos valores divinos: “esplendor dos deuses. É o que transparece em todas as *dunameis*, os poderes, que o corpo manifesta enquanto irradiação de juventude, de vigor, de beleza, ele é como deve ser: ‘semelhante a um deus, igual aos Imortais’”<sup>588</sup>.

Ao acolher a morte heroicamente ao invés de sofrê-la, os gregos acabam construindo uma idéia de morte idealizada, onde valores como a coragem e a beleza devem necessariamente estar presentes: “os gregos construíram a idealidade da morte ou, para ser

<sup>584</sup> W.F.OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.198.

<sup>585</sup> J.P.VERNANT. “Lundis de l’histoire” na France Culture. Emissão de 26 de junho de 1989.

<sup>586</sup> HOMERO. *Iliada*. canto XXII, v.369-70.

<sup>587</sup> J.P.VERNANT. “Lundis de l’histoire” na Radio France Culture. Emissão de 26 de junho de 1989.

<sup>588</sup> *idem*. *L’individu, la mort et l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, p.19-20.



mais exato, eles tentaram socializar, civilizar a morte – isto é, neutralizá-la – fazendo dela a idealidade da vida”<sup>589</sup>.

Contudo, fazer da morte uma bela morte não significa que ela seja desejada no lugar da vida: “edificar uma idealidade da morte não consiste em ignorar ou a negar sua horrenda realidade, ao contrário, a idealidade somente se constrói na medida em que o real é claramente definido como contrário a essa idealidade”<sup>590</sup>. Foi porque os gregos queriam escapar da morte repugnante, horripilante, do retorno ao caos, que conceberam um dispositivo para ultrapassá-la. Aqui encontra-se a função da bela morte heróica. É justamente por querer manter a sua individualidade que o herói escolhe uma vida breve mas uma memória cheia de glórias. Nas palavras de Vernant, “escapa-se da morte pela morte”<sup>591</sup>. Pois, se é próprio da natureza humana, um dia, simplesmente deixar de existir, que esse dia seja o primeiro de uma existência eterna na memória coletiva de um povo. E isso só é possível trocando a juventude, a beleza, a virilidade pela presença imortal, pelo constante lembrar. Morrer, depois que se perdeu a juventude, significa que se escolheu uma vida tranquila ao lado da família no lugar de mostrar-se bravo, corajoso, “homem-deus”. Para estes só resta o esquecimento. Como nos diz o próprio Vernant, se Aquiles escolheu morrer no auge de sua vida,

não é porque ele coloca a morte acima da vida. Ao contrário, ele não pode aceitar desaparecer, como qualquer um, na obscuridade do esquecimento, não pode aceitar dissolver-se na massa indistinta dos ‘sem-nome’. Ele quer residir para sempre no mundo dos vivos, sobreviver no meio deles, neles, e permanecer aí como ele mesmo, diferente de qualquer outro, pela memória indestrutível de seu nome e de seu renome<sup>592</sup>.

Todavia, para que a bela morte seja garantida, para que a glória seja imortal escapando do disforme, da não-diferenciação, da perda de identidade, características próprias daqueles que atravessam as fronteiras do Reino do Hades, é necessário também que o herói receba sua “parte do fogo”. Poderíamos dizer que trata-se de uma espécie de sacrifício após a morte que garante sua permanência para sempre na memória de seu povo. O fogo funerário faz desaparecer tudo que é mortal, perecível, para fazer surgir o incorruptível, o imortal. Como afirma Bachelard, “pelo seu sacrifício no coração da chama, o efêmero nos dá uma lição de eternidade. A morte total e sem rastro é a garantia de que nós

---

<sup>589</sup> *idem, ibidem*, p.84.

<sup>590</sup> *idem, ibidem*, p.85.

<sup>591</sup> *idem, ibidem*, p.83.

<sup>592</sup> *idem, ibidem*, p.89.

partimos inteiros para o além. Tudo perder para tudo ganhar”<sup>593</sup>. Devorando tudo que é carne no cadáver, o fogo acaba com tudo que é efêmero para deixar somente os “ossos brancos”, como diz Vernant, a parte incorruptível do cadáver. Homero nos descreve essa transformação e immortalização com o funeral de Pátroclo<sup>594</sup>. Depois que o corpo desaparece restam duas coisas: a estela, o memorial funerário erigido sobre seu túmulo que gravará, na memória das gerações seguintes, seu nome e seus feitos; e o canto de elogio através do qual o herói é arrancado do anonimato da morte para estar sempre presente entre os vivos através de sua glória inesgotável<sup>595</sup>.

O fogo opera assim uma mudança de estado: de mortal, fraco, destrutível, o herói ganha a eternidade, a glória, a imortalidade do que fez e foi.

Para tanto, é preciso que o fogo, e somente ele, seja responsável pela destruição do cadáver. Por isso, após a morte de um herói, os demais guerreiros que lutavam a seu lado apressam-se para tomar conta do corpo antes que o inimigo o faça. Os guerreiros que estavam a seu lado querem garantir àquele herói divino sua parte no fogo, seu funeral com todas as honras que devem ser concedidas a um herói. Porém, seus inimigos também querem aquele corpo, como vemos no canto XVII em que Aqueus e Troianos lutam pelo corpo de Pátroclo. Os troianos querem tirar-lhe não só as armas como também aquele aspecto jovem, bonito. Querem “sujar” sua beleza, querem deixar que sua carne seja devorada pelos animais. O que se faz com o cadáver do inimigo visa sujar e ultrajar o corpo: “trata-se de destruir nele todos os valores que ele encarnava, todas as qualidades vitais, estéticas, sociais, religiosas que ele era portador, de maneira a aviltá-lo, desonrá-lo, enviando-lhe, privado da figura e do esplendor, ao mundo obscuro do informe”<sup>596</sup>. Ou seja, uma vez tirada a vida, querem também privá-lo da morte, pois aqueles que não recebem sua parte no fogo não conseguem atravessar as fronteiras do Hades, sua alma fica vagando sem rumo e direção. Na *Iliada*, Pátroclo aparece para Aquiles justamente para lhe cobrar suas honras póstumas e seu funeral: “eu erro em vão no alto da morada do Hades, às largas

<sup>593</sup> G.BACHELARD. *La psychanalyse du feu*, p.41.

<sup>594</sup> HOMERO, *Iliada*, canto XXIII, v.252 e ss. W.F.Otto identifica as honras póstumas prestadas a Pátroclo como um exemplo da manutenção da época pré-homérica. Pois, segundo o pensador alemão, esse tipo de funeral, ao queimar, juntamente com o cadáver de Pátroclo, bois, cavalos, cães e jovens, é “incompatível com a concepção homérica segundo a qual o espírito do morto é apenas uma sombra exânime, carente de consciência” (cf. *Os Deuses da Grécia*, p.124).

<sup>595</sup> J.P.VERNANT. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.26-7.

<sup>596</sup> *idem, ibidem*, p.24.

portas. Dai-me a mão; eu suplico, pois eu não voltarei mais do Hades quando você me fizer obter o fogo”<sup>597</sup>.

É claro que essa visão faz parte de toda uma compreensão da morte geralmente diferente da nossa e que, como nos esclarece Vernant, não é tida nem como a interrupção nem como o enfraquecimento da vida. A morte seria o horizonte sem o qual a existência não teria nem sentido nem valor. O ideal heróico se insere nos fundamentos da existência grega, onde a relação com o outro é de extrema importância, já que o homem é sempre sujeito e objeto de uma visão. Os heróis permanecem, continuam sendo “vistos”. Como afirma Vernant, quanto mais longe se estende a reputação, mais presente, enraizado, o herói estará. Nesse sentido, a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a ausência do nome<sup>598</sup>.

Partindo do princípio de que a morte não é o fim para o herói, ao contrário, é o início de uma imortalidade, é a continuação da existência em forma de reconhecimento e reverência, poderíamos supor que a bela morte traria um descanso merecido e feliz ao herói. Todavia, indo de encontro à idéia da bela morte, o Hades torna-se o lugar da indiferenciação sombria, do nada. Como nos diz Burkert, “as sombras não têm nem força nem consciência. O terror fantasmagórico, a descrição da putrefação, o ruído dos restos dos mortos não estão presentes, mas também não têm lugar nem a consolação nem a esperança. [...] Na solidão sombria tudo se torna indiferente”<sup>599</sup>.

Quando Ulisses, ao encontrar-se com a sombra de Aquiles, afirma que ele reina entre os mortos, o herói grego responde que preferiria ser um servo no cultivo da terra do que reinar sobre aqueles que não são mais nada.

Para Vernant, no entanto, essa passagem não coloca em xeque o dispositivo grego da bela morte. Ao contrário, Aquiles não pode ouvir do Hades os cantos em seu louvor e é só por esse pequeno espaço de tempo, por conta do sacrifício feito por Ulisses, que Aquiles recobre a memória do que foi. Os cantos relatam aos vivos a saga de um herói cujas glórias permanecem eternamente presentes:

é essa impossibilidade de pensar a morte do ponto de vista dos mortos que, ao mesmo tempo, constitui seu horror, sua estranheza radical, sua completa alteridade, e permite aos vivos de ultrapassá-la instituindo, na sua existência social, uma constante rememoração de certos tipos de mortos. Na sua função de memória coletiva, a epopéia não é feita para os mortos; quando ela fala deles ou da morte, é sempre aos vivos que ela se dirige. Da morte em si, dos mortos, não

<sup>597</sup> HOMERO. *Ilíada*, canto XXIII, v.73 e ss.

<sup>598</sup> J.P. VERNANT. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p. 53.

<sup>599</sup> W. BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.384.

há nada a dizer. Eles estão do outro lado do limite que ninguém pode passar sem desaparecer, que nenhuma palavra pode alcançar sem perder todo o sentido: mundo da noite onde reina o inaudível, ao mesmo tempo silêncio e algazarra<sup>600</sup>.

Apesar de Vernant tentar justificar a passagem da *Odisséia*, nos parece que ainda assim se mantém um paradoxo no dispositivo da bela morte. Ora, por que escolher a bela morte se Aquiles lamenta-se do seu destino no Hades? Mesmo sabendo que ele só retoma a consciência de quem é, ou foi, por conta da libação que fez Ulisses, ainda assim, por mais excepcionais e efêmeros que sejam esses momentos, Aquiles mostra um arrependimento por ter optado pelo destino heróico. Parece-nos que Vernant tenta explicar a lamentação de Aquiles afirmando que a memória coletiva não é feita para os mortos e sim para os vivos. Desta maneira, os vivos sabem que a glória de Aquiles será cantada por toda eternidade<sup>601</sup>. Porém, sabem também que do Hades não é possível escutar essas glórias e nem ao menos ter conhecimento se, realmente, estão sendo cantadas. O que vemos com essa passagem é que Aquiles, ao experimentar e descobrir a morte, arrepende-se, prefere a vida mesmo como um escravo. Talvez essas questões façam parte da própria forma “desconcertante”<sup>602</sup> como os gregos pensavam a morte. A morte repugnante e o dispositivo da bela morte são, segundo Vernant, duas faces contrárias que se complementam<sup>603</sup>.

Contudo, segundo Burkert, em Homero, “existem motivos contraditórios que encerram o germen de uma transformação radical da crença no além”<sup>604</sup>. Poderíamos pensar aqui em uma espécie de compensação ao herói depois da morte nos Campos Elíseos ou na Ilha dos Bem-aventurados. Nesse mesmo sentido, Nagy afirma que o Hades é um aspecto transitório da morte, depois, em lugares como os Campos Elíseos, corpo e *psyché* serão reunidos novamente<sup>605</sup>. Todavia, se o Hades é somente lugar de passagem, essa não parece ser a caracterização que temos

na obra de Homero. Se uma transformação se opera na crença do além, a instituição da bela morte ainda não parece fazer parte dessa transformação. O único aspecto que pode servir de consolo ao herói ao ser atingido pela morte no auge de sua juventude e esplendor é a crença em uma glória imortal.

<sup>600</sup> J.P.VERNANT. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.86.

<sup>601</sup> Poderíamos então dizer que, segundo Vernant, Homero só poderia criar tal situação, já que não é possível que se saiba algo da morte sem por ela passar. Contudo, o poeta não é o inspirado pelas Musas, aquele que vê o que se passa nas profundezas do ser?

<sup>602</sup> J.P.VERNANT. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.81.

<sup>603</sup> *idem, ibidem*.

<sup>604</sup> W.BURKERT. *A religião grega na época clássica e arcaica*, p.385.

<sup>605</sup> G.NAGY. *Le meilleur des Achéens*, p.250.

Então, insistimos: se, depois da morte, não se sabe com certeza se a glória foi atingida, por que desejar o destino do herói? É o trágico que novamente se apresenta aqui.

Nessa relação distante e, ao mesmo tempo, próxima que se estabelece entre homens e deuses, são os heróis os mais próximos dos imortais. Para tentar tocar o infinito, o herói deve acolher a morte; no entanto, o herói não desfruta essa imortalidade. Para nós, a passagem homérica coloca em cena uma dúvida em relação à bela morte. Talvez os gregos antigos não identificassem aqui um paradoxo, mas o próprio jogo da vida que faz com que o herói quase alcance os deuses. Afinal, como nos diz Kerényi, “faz parte do ser homem a possibilidade de perder, por um fio, o ser Deus”<sup>606</sup>. Essa possibilidade trágica é o que nos constitui.

### 4.3. Dioniso: o deus trágico

Kerényi, em *Os Heróis Gregos*, relaciona os heróis e suas sagas com o único “‘homem-deus’ entre os deuses”: Dioniso. Segundo a tradição órfica, Dioniso é fruto do amor entre Zeus e Perséfone<sup>607</sup>. Uma das versões da história nos relata que Deméter escondeu a filha Perséfone em uma caverna onde duas serpentes a guardavam. Zeus aproximou-se dela também em forma de serpente e gerou aquele que seria o quinto soberano do mundo. Depois do nascimento da criança divina, Hera, tomada por ciúmes, teria instigado os Titãs a matar a criança. Os Titãs atacaram Dioniso, cortando-o em pedaços para depois cozinhá-lo em um caldeirão. Ao saber do acontecido, Zeus fulminou os Titãs<sup>608</sup>.

No entanto, um membro do deus foi salvo da fúria dos Titãs. Atena escondeu o coração de Dioniso em uma cesta, até que Zeus o apanhasse. A partir desse membro tornou-se possível fazer com que Dioniso nascesse novamente. Conta-se que Sêmele engoliu o coração de Dioniso ou o próprio Zeus teria preparado uma poção do coração e dado a Sêmele para beber, gerando sua gravidez. Novamente, quando Hera descobre a gravidez da jovem, tenta impedir o nascimento do rebento. Disfarçada como ama, a deusa instiga

<sup>606</sup> K.KERÉNYI. O testemunho antropológico do mito in: GADAMER e VOGLER (org.). *Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*, p.226.

<sup>607</sup> De acordo com Kerényi, a sedução de Perséfone pelo pai constitui a versão mais antiga da história do nascimento de Dioniso. Essa versão perdurou até chegar aos poemas órficos. (K.KERÉNYI. *Dioniso - imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.96)

<sup>608</sup> Das cinzas dos Titãs teriam, segundo os seguidores de Orfeu, surgido os homens. Kerényi chama a atenção para o fato de que esses ensinamentos são posteriores à história dos sofrimentos do deus-infante. (K.KERÉNYI. *Os Deuses Gregos*, p.196)

Sêmele a pedir a Zeus que aparecesse a ela da mesma forma que aparecia para Hera. Quando o imortal surgiu na forma de um humano, Sêmele pediu que lhe concedesse um desejo, Zeus concordou e Sêmele revelou sua vontade. O “pai dos deuses e dos homens” ainda tentou fazer com que a jovem mudasse de idéia, pois os humanos sucumbiam ao ver diretamente um deus. Sem conseguir fazer com que Sêmele desistisse e tendo prometido conceder-lhe um pedido, o imortal aparece com seus raios e trovões, fulminando-a. Para salvar o filho, Zeus retira Dioniso do ventre de Sêmele e o coloca em sua própria coxa para finalizar a concepção: “assim Dioniso foi erguido por Zeus acima das chamas mortais. É a história do nascimento no fogo, do nascimento de um deus que vem da morte e é tocado por ela”<sup>609</sup>. Após seu nascimento, Zeus entregou-o a Hermes que o levou a uma caverna onde amas tomaram conta da criança divina.

O próprio nascimento do deus nos indica algumas de suas características fundamentais. Para Otto, nesse momento, Dioniso revela o caráter enigmático e contraditório de seu ser, pois o “duas vezes nascido”, antes de sua entrada no mundo, já transgrediu tudo o que é humano<sup>610</sup>. Dioniso é o único deus do panteão grego que nasce e “morre”, para novamente renascer. É a relação de Dioniso com o reino dos mortos e com a morte que faz Kerényi estabelecer uma ligação direta entre o deus e os heróis: “nada dizia respeito a Dioniso tão intimamente quanto o destino do herói que passou, através do sofrimento e da morte, para o culto”<sup>611</sup>. Os heróis estão sempre em contato direto com a morte, até o dia em que acabam por sucumbir a ela. Embora não nascessem na morte como Dioniso, nasciam para a morte; como vimos, vida breve marcava a trajetória do herói e garantia sua celebração. O deus experimentou aquilo que para os heróis é o fim de suas vidas terrenas mas, ao mesmo tempo, representa a chave para sua imortalidade. Dioniso também passou pela morte para se tornar imortal:

no mito grego é de regra que a união de deuses e de mulheres mortais gere normalmente um varão, dotado de qualidades extraordinárias, de *areté* e *timé*, mas partícipe da natureza humana, donde um mero ser mortal. Salvo por Zeus e completada a gestação na coxa divina, Dioniso será uma emanção direta do pai, donde um imortal<sup>612</sup>.

Ter vindo ao mundo através do pai não faz com que o deus se caracterize essencialmente por aspectos viris, valentes e guerreiros tal como ocorre com Atenas, que

<sup>609</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.25.

<sup>610</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.71-2.

<sup>611</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.27.

<sup>612</sup> J.BRANDÃO. *Mitologia grega*, p. 121-22.

também é emanção direta e única de Zeus. Ao contrário, Dioniso é considerado o deus da essência feminina. Como nos diz Segal, Dioniso é um deus masculino, mas tem como características a doçura, a sensualidade e a emotividade que os gregos associam geralmente às mulheres<sup>613</sup>. O deus que é representado nos vasos gregos como homem barbudo ou criança também aparece como jovem afeminado. Além disso, o círculo de fiéis que segue Dioniso é formado, essencialmente, por mulheres, “enquanto todas as outras divindades são acompanhadas de seres do mesmo sexo”<sup>614</sup>. Como nos diz Otto, o mundo dionisíaco é antes de tudo um mundo feminino. São elas que o louvam, abandonando seus lares, seus papéis de mães e esposas, para honrar o deus nas montanhas.

As mulheres não precisam abrir mão do que são para ter acesso ao universo dionisíaco. No entanto, o encontro de Dioniso com os homens é de outra ordem: ou eles fazem resistência ao deus e são eliminados ou aderem ao êxtase provocado por Dioniso e são transformados pelo deus. Para participar da experiência dionisíaca, os homens têm que se despojar daquilo que são e representam na sociedade; devem, como nos diz Vernant, se distanciar das normas e condutas usuais, devem se entregar à alegria do banquete, ao vinho, à excitação da dança, à algazarra:

fazer a experiência do outro, tornar-se outro, para o sexo masculino é, após beber, em um cortejo de festa com música e dança, através de um gestual desordenado em que os excessos lembram os comportamentos aberrantes dos sátiros, ocultar as fronteiras que separam os homens e as mulheres, o grego do bárbaro, os humanos dos sátiros e do deus, cair de repente em um domínio da existência onde não somente certas proibições são suspensas mas onde as categorias, normalmente exclusivas, se encontram por um momento confundidas<sup>615</sup>.

Essa relação diferenciada entre homens e mulheres é atestada pela iconografia dos vasos. As figuras masculinas que acompanham as mônades são sempre os sátiros, que apresentam orelhas e cauda de cavalo. Ao se aproximar do deus, uma transformação se impõe aos homens que parece passar pela animalização<sup>616</sup>.

Desde sua vinda ao mundo, Dioniso parece estabelecer uma diferença em relação às demais divindades do Olimpo. Sob todos os aspectos que dizem respeito ao seu culto e às suas características, Dioniso é o deus “mais estrangeiro” de todos os deuses do panteão grego. Ele é o deus das ambigüidades, dos paradoxos. Vimos, a partir de seu nascimento,

<sup>613</sup> C.SEGAL. *La musique du sphinx*, p.245.

<sup>614</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.150 e 184.

<sup>615</sup> J.P.VERNANT. *Figures, idoles, masques*, p.214-15.

<sup>616</sup> M.-C.VILLANEUVA-PUIG. *Images de la vie quotidienne en Grèce dans l'antiquité*, p.136-37.

dois desses paradoxos: morte e vida, homem e mulher existindo no seio de um mesmo ser. As ambigüidades não param aí, os testemunhos que nos chegaram da Antigüidade nos revelam ainda outras características do deus.

Desde a decifração da Linear B<sup>617</sup>, tornou-se possível afirmar que Dioniso está presente na Grécia já a partir do século XIV a.C.<sup>618</sup>. O que nos relatam então os dois maiores poetas da Antigüidade sobre o deus da contradição?

Apesar de Homero corroborar também com o mito de que Sêmele é mãe de Dioniso – “Sêmele gerou Dioniso, alegria dos mortais”<sup>619</sup> – as quatro rápidas passagens<sup>620</sup> que encontramos na *Iliada* e na *Odisséia* pouco nos revelam sobre a história do deus. E em Hesíodo encontramos sobretudo referência a Dioniso como o deus do vinho.

A quase ausência do deus nos textos dos dois maiores poetas da Antigüidade nos faz questionar por que Homero e Hesíodo praticamente se calaram diante de uma divindade cuja ação é tão marcante e controversa? Antes da descoberta da linear B, a justificativa baseava-se no fato de Dioniso ser um deus estrangeiro e de entrada tardia no panteão grego; depois da decifração dessa escrita, os helenistas foram levados a desenvolver uma série de especulações a respeito.

Segundo a perspectiva desenvolvida por Wathelet, a ausência do deus na obra de Hesíodo seria quase óbvia. O poeta da *dike*, da ordem e do respeito, não poderia dar espaço a um deus que coloca em questão os valores recebidos. Assim, se Dioniso está ausente é porque “ele representa um aspecto da divindade que não corresponde à imagem que os poetas querem dar aos deuses e, conseqüentemente, ele incomoda”<sup>621</sup>. Do mesmo modo, a escassez de referências em Homero estaria relacionada com o mau exemplo que Dioniso poderia fornecer aos cidadãos. Para Wathelet, a sociedade dos ideais aristocráticos se encontrava em crise com os jovens tendo dificuldades para se adaptar às velhas estruturas. Algo que estaria evidente nos poemas de Homero, pois, segundo Wathelet, Aquiles, o principal herói da *Iliada*, é um jovem mal adaptado ao sistema enquanto Ulisses, o herói da *Odisséia*, explora novas terras. Diante de tal panorama, não seria, segundo o autor, nem

<sup>617</sup> A linear B foi a escrita utilizada pelos gregos entre os séculos XV a XII a.C. As primeiras decifrações dessa escrita ocorreram em 1953.

<sup>618</sup> Walter F. Otto já defendia a presença de Dioniso em Creta antes mesmo da decifração da Linear B. O autor foi duramente criticado por suas meras especulações, sem provas que, no entanto, vieram a se comprovar com a descoberta de um fragmento, em 1958, com o nome de Dioniso escrito em Linear B (cf. O.SERRA. À luz dos deuses: o olhar transfigurado de Walter Friedrich Otto in: W.OTTO. *Os Deuses da Grécia*).

<sup>619</sup> HOMERO, *Iliada*, canto XIV, v.325.

<sup>620</sup> *Iliada*, canto VI, v. 130 e ss e canto XIV, v. 325; *Odisséia*, canto XI, v. 321-25 e canto XXIV, v. 71-75.

<sup>621</sup> P.WATHELET. Dionysos chez Homère ou la folie divine in: *Revue Kernos*, p.75.



oportuno nem recomendável fazer apologia de um deus que abala todas as instituições: “é por isso, sem dúvida, a razão da discricção dos aedos em relação a Dioniso. Eles conhecem o deus, e seu auditório também o conhece já que se contenta com alusões pouco explícitas, mas os aedos preferem não lhe dar muito espaço, pois ele poderia ser um mau exemplo”<sup>622</sup>.

Otto e Kerényi parecem concordar com Wathelet no sentido de também considerarem que as “alusões pouco explícitas” significam que tanto o poeta quanto o seu auditório conhecem muito bem o deus. Contudo, a pouca referência com o objetivo de evitar um possível mau exemplo para a sociedade é uma explicação completamente fora da perspectiva dos dois autores. O que poderia ser ausência deixa transparecer a imediata e próxima presença do deus nessa sociedade. É porque Dioniso está bem próximo aos homens que não se faz necessário falar dele. Para Otto, Homero não só conhece o deus como menciona tudo que é característico de seu culto e mito, deixando evidente a familiaridade da epopéia homérica com a religião de Dioniso<sup>623</sup>.

É no próprio Homero que Kerényi encontra uma das mais importantes características do deus. O poeta o chama de “o delirante Dioniso” (*mainómenos Diónysos*), referindo-se ao efeito que o deus produz nas mulheres, designando um estado passageiro de alienação, a embriaguez que, junto com seu caráter divino, Platão imputa ao vinho<sup>624</sup>. Para Kerényi, Platão seria o melhor intérprete de Homero nessa passagem: “as mulheres não careciam de vinho quando Dioniso as embriagava; mas a embriaguez dionisíaca parecia comparável à bebedeira”<sup>625</sup>. Kerényi resgata a interpretação de Platão para contrapô-la à interpretação que Otto faz em *Dioniso: mito e culto*. Para Otto, Dioniso é “um deus que é louco. Um deus de cuja natureza faz parte o ser demente”<sup>626</sup>! Com isso, Kerényi afirma que Otto “sustentou que o divino ser de Dioniso, sua natureza básica, é a loucura – uma loucura inerente ao próprio mundo: não o desvario duradouro, ou passageiro, que acomete o homem como moléstia, não uma doença, não um estado degenerativo, mas antes algo que acompanha ‘a saúde mais perfeita’”<sup>627</sup>.

Portanto, Otto vê Dioniso como o deus do êxtase, do terror, da selvageria, enfim, do delírio. Nas palavras de Otto: “aquele que concebe alguma coisa de vivo deve mergulhar

<sup>622</sup> *idem, ibidem*, p.81.

<sup>623</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.63.

<sup>624</sup> K.KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.115.

<sup>625</sup> *idem, ibidem*.

<sup>626</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.144.

<sup>627</sup> K.KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.115-16.

nas profundezas primitivas onde moram as forças da vida. E ao erguer-se à superfície, tem nos olhos um brilho de loucura, porque, nessas profundezas, a morte se acha com o rosto encostado ao da vida jubilosa”<sup>628</sup>.

Assim, Otto estabelece uma relação estreita entre morte e vida em que uma parece não fazer sentido sem a presença da outra. Pois, segundo o autor, em todo lugar onde há os signos da vida, a morte também está próxima: “mais viva torna-se essa vida, mais próxima a proximidade da morte, até o supremo momento, o momento encantado onde algo de novo é criado, onde a morte e a vida se encontram numa alegria demente. O turbilhão e o frisson da vida devem sua profundidade à embriaguez da morte. Cada vez que a vida se engendra de novo, a parede que a separa da morte se desmorona momentaneamente”<sup>629</sup>. Logo, o delírio que Dioniso provoca nas mênades é símbolo da máxima potência da vida, a alegria infinita toma conta de tudo. Mas também o terror infinito está presente, pois a vida assim exposta e experimentada é acompanhada pela morte. Por isso, a aparição de Dioniso é, ao mesmo tempo, doce e selvagem, explosão de alegria e de terror, nos revelando toda a contradição de seu ser.

Com isso, para Kerényi, Otto tenta “explicar um estado em que os poderes vitais do homem são exacerbados ao máximo, em que consciência e inconsciente se fundem em um único transbordamento. Num tal estado, acredita ele, os homens contemplam uma visão de Dioniso, ou, pelo menos, do ‘dionisíaco’ – um termo que Otto prefere ao nome do deus”<sup>630</sup>.

A concepção do dionisíaco formulada por Otto foi influenciada, de acordo com Kerényi, por Nietzsche. O filósofo alemão teria sido o primeiro pensador a introduzir o termo dionisíaco na história do pensamento.

Contudo, Kerényi afirma que a contribuição de Nietzsche foi ambígua, pois ao se desviar da trilha aberta por K.O.Müller e Bachofen – trilha que, segundo o helenista, “poderia conduzir a uma verdadeira compreensão da religião dionisíaca”<sup>631</sup> – sua interpretação sobre o dionisíaco baseou-se não só na tradição, mas também na sua própria imaginação. Desde Nietzsche, segundo Vernant, aquilo que chamamos dionisismo não é um dado de fato, mas o produto da história moderna das religiões que, para construir essa categoria, utilizou uma ferramenta conceitual e um quadro de referência cujos fundamentos

---

<sup>628</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.145.

<sup>629</sup> *idem, ibidem*.

<sup>630</sup> K.KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.117.

<sup>631</sup> *idem, ibidem*, p.118.

e implicações dizem respeito mais ao seu próprio sistema religioso e horizonte espiritual que aqueles dos gregos<sup>632</sup>.

Segundo Machado, para Nietzsche, a experiência dionisíaca constitui-se pela “possibilidade de escapar da divisão, da multiplicidade individual e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade”<sup>633</sup>, ou seja, a embriaguez dionisíaca é responsável por esse esfacelamento do eu que leva a uma confusão entre homem, animal e natureza, que leva à unidade:

agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. [...] O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez<sup>634</sup>.

Neste sentido, a tragédia grega – que inicialmente tinha uma função estritamente religiosa, integrando o culto e as festividades a Dioniso – reproduziria e imitaria esse fenômeno da embriaguez dionisíaca, tendo sempre como pano de fundo os sofrimentos de Dioniso<sup>635</sup>. O trágico, o sofrimento do herói, seria sempre a representação do sofrimento do próprio deus.

Por outro lado, para Aristóteles, a tragédia é a imitação de uma ação importante que, ao despertar piedade (*eleos*) e temor (*phobos*), purifica essas emoções. Imitação essa não dos homens, mas das ações, pois são elas as responsáveis pela felicidade ou infelicidade do homem<sup>636</sup>. Como uma forma de imitação, a tragédia será responsável também por fazer com que se experimente prazer. Prazer tornado possível pela catarse, pelo experimentar da piedade e do temor. O que parece indicar, segundo Machado, que em momento algum estamos falando de sofrimento e sim de prazer; e, talvez, da própria substituição do sofrimento pelo prazer<sup>637</sup>.

Contudo, a análise sobre a tragédia feita por Aristóteles diz respeito sobretudo à maneira formal de se escrever uma tragédia, com seus elementos, características e

<sup>632</sup> J.P.VERNANT. *Figures, idoles, masques*, p.217-18.

<sup>633</sup> R.MACHADO. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, p.213.

<sup>634</sup> F.NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, p.31.

<sup>635</sup> R.MACHADO. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, p.228.

<sup>636</sup> ARISTÓTELES. *Arte poética*, capítulo VI.

<sup>637</sup> R.MACHADO. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, p.29.

sentimentos que devem ser despertados para que a narrativa atinja seu público. O que significa que o filósofo grego “não vê a tragédia como expressão de um tipo de visão do mundo ou de sabedoria que a modernidade chamará de trágica”<sup>638</sup>. O pensamento filosófico moderno sobre a tragédia a coloca na categoria do ontológico, pois, nas palavras de Machado, a “tragédia diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe”<sup>639</sup>.

Assim sendo, o trágico, como uma visão de mundo, não tem por objetivo a catarse, a purificação do temor e da piedade e sim visa, “para além do espanto e da compaixão, *sermos nós próprios* o eterno prazer do devir, – esse prazer que inclui em si também o *prazer do aniquilamento*”<sup>640</sup>. Experiência que não substitui o sofrimento pelo prazer, o prazer emerge do sofrimento nos levando à unidade, à totalidade com o mundo. Portanto, para Nietzsche, a individuação seria o caminho errado, mas é pelo sofrimento gerado pela má escolha desse caminho que nos integramos com o uno primordial, sentimos a potência e o prazer da vida também – e, por que não dizer, sobretudo – através da experiência do aniquilamento: “a consolação metafísica possibilitada por toda verdadeira tragédia é o pensamento segundo o qual a vida, no fundo das coisas e apesar do caráter mutante dos fenômenos, é toda de prazer em sua potência indestrutível”<sup>641</sup>.

Todavia, a análise de Dodds parece relacionar as funções da tragédia, apontadas por Aristóteles, com uma visão de mundo. Para o autor, o ritual dionisíaco tem, no início, uma função catártica, purgando os indivíduos das pulsões irracionais contagiosas que uma vez contidas dão lugar a manifestações de histeria coletiva. Assim, o culto as suaviza ao oferecer uma saída ritual<sup>642</sup>. Nesse mesmo sentido, Trabulsi<sup>643</sup> vê a religião dionisíaca como a religião dos excluídos, mas não como espaço único criado pelos excluídos para participarem e se rebelarem. Ao contrário, o dionisismo teria uma função pragmática para a sociedade, também seria uma válvula de escape, não representando um componente irracional, mas racional, controlado, uma desordem que vem reforçar a ordem, uma espécie de espaço permitido aos excluídos e não conquistado por eles.

---

<sup>638</sup> *idem, ibidem*, p.42.

<sup>639</sup> *idem, ibidem*, p.44.

<sup>640</sup> F.NIETZSCHE. *O crepúsculo dos ídolos*, p.137.

<sup>641</sup> R.MACHADO. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, p.238.

<sup>642</sup> E.R.DODDS. *Les grecs et l'irrationnel*, p.82-3.

<sup>643</sup> J.A.D.TRABULSI. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, p.232 e ss.

Já Vernant relaciona o surgimento da tragédia com um movimento de mudanças comportando tanto aspectos sociais quanto transformações que estavam ocorrendo com os próprios indivíduos. Novos modos de pensamento marcam a chegada do direito no âmbito da cidade, o que faz com que a tragédia seja não só uma forma de arte, mas uma instituição social que a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários<sup>644</sup>. Como nos diz Segal, na tragédia nós somos forçados a nos perguntar não somente pelo que é justo ou injusto, mas pelo o que é a justiça<sup>645</sup>. Nesse sentido, ela questiona a realidade, a problematiza, onde tanto o mundo do mito quanto o da cidade são contestados nos seus valores mais fundamentais. Fazendo parte desse mesmo movimento, a tragédia marca também, segundo Vernant, uma etapa da formação do homem interior, de uma consciência despedaçada, com sentimentos contraditórios que o dividem, que faz questionar os valores heróicos e as representações religiosas antigas<sup>646</sup>: “a tragédia é a cidade que se faz teatro, que se coloca em cena diante do conjunto dos cidadãos [...] não como realidades estáveis que se poderia cercar, definir e julgar, mas como problemas, questões sem resposta, enigmas cujo duplo sentido permanece incessantemente a ser decifrado”<sup>647</sup>. Vernant parece assim concordar com o aspecto social da tragédia, aspecto presente no próprio culto a Dioniso quando o autor afirma que a experiência de tornar-se outro possibilitada pelo êxtase dionisíaco se encerra no âmbito da cidade, com seu acordo e autoridade<sup>648</sup> ou ainda quando afirma que através de um transe controlado e um culto oficializado a sociedade aceita a sua outra face – aquela que Penteu rejeita: misteriosa, feminina, irracional –, fazendo do outro uma das dimensões da vida coletiva e da existência cotidiana de cada um<sup>649</sup>.

Nesse mesmo sentido, também apostando em uma função social, Segal afirma que “a tragédia é o meio através do qual o poeta pode se dirigir ao conjunto da cidade e representar sob uma forma dramática as principais preocupações da cidade e daqueles que a compõem”<sup>650</sup>; assim as contradições humanas, as preocupações com a vida, com os deveres, o trabalho, a cidade, com o outro são postas em cena pelo poeta e são debatidas pela

---

<sup>644</sup> J.P.VERNANT. Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, p.24.

<sup>645</sup> C.SEGAL. *La musique du sphinx*, p.274.

<sup>646</sup> J.P.VERNANT. Le moment historique de la tragédie en Grèce in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, p.13 e ss.

<sup>647</sup> *idem*. Le dieu de la fiction tragique in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, p.22.

<sup>648</sup> J.P.VERNANT. *Figures, idoles, masques*, p.224.

<sup>649</sup> *idem, ibidem*, p.239.

<sup>650</sup> C.SEGAL. *La musique du sphinx*, p.13.

sociedade. Logo, na perspectiva de Segal, a tragédia permite aos valores e às pulsões reprimidas emergirem e se transformarem em questão para a sociedade<sup>651</sup>.

Sem estabelecer nenhuma relação tão pragmática, Kerényi<sup>652</sup> pensa o culto a Dioniso e a tragédia do ponto de vista religioso, entendendo-se, como vimos no capítulo II, que o religioso extrapola os limites a que hoje ele parece estar restrito, ou seja, sem distinguir a religião do conhecimento, do político, do social, do econômico.

Ao relacionar Dioniso com a tragédia, Kerényi recorre à origem etimológica do termo: *tragodía* diz respeito ao “canto a propósito do bode”, ou seja, “do animal, vítima do sacrifício, condenado à morte como representante do deus e como seu inimigo”<sup>653</sup>. Nesse mesmo sentido, Burkert, ao pensar na antiga etimologia de *tragodía*, afirma que o termo diz respeito ao canto acompanhando o sacrifício do bode ou cujo prêmio era um bode, as duas possibilidades dizem respeito à mesma coisa, pois o bode ganho como prêmio era sacrificado a Dioniso<sup>654</sup>. A teoria que, segundo o pensador alemão, prevalece hoje em dia interpreta a tragédia como canto de bode, ou seja, canto de dançarinos fantasiados de bode. Para Burkert, essa hipótese não é verificável já que não existe nenhuma prova atestando a existência de coros de “bodes dançarinos”. Por outro lado, segundo o autor, ninguém pode contestar que os sacrifícios de bodes têm um papel particular no culto de Dioniso<sup>655</sup>.

Já Vernant considera inverificável essa hipótese que relaciona a tragédia ao sacrifício de um bode a Dioniso, supostamente realizado na *thymélé* (altar no centro da *orchestra*), e que retoma a teoria do bode expiatório. Esse *tragos*, segundo o pensador francês, não pode ser encontrado nos testemunhos que temos: “nem no teatro nem nas Grandes Dionísias se sacrifica mais bodes que cabras. E quando, em outros contextos, Dioniso tem um epíteto cultural que evoca um caprino, é o termo *aix* que é empregado, jamais *tragos*<sup>656</sup>.

Contudo, para comprovar o papel de destaque do bode junto a Dioniso, Burkert – mesmo reconhecendo que os testemunhos do sacrifício do animal em honra ao deus são pobres – evoca as pinturas dos vasos do século VI a.C. que mostram bodes em companhia

<sup>651</sup> *idem, ibidem*, p.249.

<sup>652</sup> Ao que nos parece, Trabuksi não vê muita diferença entre Otto, Nietzsche e Kerényi ao nomeá-los como apóstolos do dionisismo. (J.A.D.TRABULSI. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, p.13-14)

<sup>653</sup> K. KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.268.

<sup>654</sup> W.BURKERT. *Sauvages origines: mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, p.12-13 e 17.

<sup>655</sup> *idem, ibidem*, p.16 e 22.

<sup>656</sup> J.P.VERNANT. Le dieu de la fiction tragique in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, p.20-21.

de Dioniso ou dos sátiros<sup>657</sup>. A hipótese com que Burkert trabalha e que explicaria a tragédia é a de que, na origem, os *tragodoí* eram um grupo de homens mascarados que realizava o sacrifício do bode na primavera; eles entravam em cena vestidos, se lamentando e cantando, e acabavam comendo o bode<sup>658</sup>. Portanto, um sacrifício completamente diferente daquela cerimônia descrita no capítulo anterior. Para o pensador alemão, o sacrifício do bode pôde se dar a experimentações e a enriquecimentos já que era muito menos comum que a cerimônia sacrificial oficial que tinha o boi como elemento central e seguia regras bem definidas. Assim, porque não comportava o caráter oficial, o jogo de máscaras pôde se desenvolver: “a *thymélé* permitia o que não teria sido possível sobre o altar normal”<sup>659</sup>. Nesse sentido, para Burkert, a *tragodía* representa a trágica condição humana. Já que, segundo o autor, a existência humana em presença da morte é o núcleo da *tragodía*<sup>660</sup>.

Se levarmos em consideração a preocupação com o respeito à vida durante o sacrifício de um animal – tal como o próprio Burkert coloca, conforme vimos no capítulo anterior –, o sacrifício do bode torna-se culpa do próprio bode, por ter corroído os pés de vinha<sup>661</sup>. Nesse mesmo sentido Kerényi interpreta o sacrifício do bode:

o significado do sacrifício do bode no campo, nesse mês, é-nos conhecido. Em março, as videiras são ainda hastes nuas de folhas. Vai então ser-lhes dado a beber o sangue de seu inimigo, o bode, um parente de Dioniso, quase consubstancial com elas. A punição antecipada vai ferir um criminoso que nada sabe de seu pecado, que de fato ainda não o cometeu. Numa cerimônia prescrita, ele torna-se a vítima de uma peça cruel que a vida prega a suas criaturas, participando assim do destino que será conhecido como ‘trágico’ – de *trágos*, o bode<sup>662</sup>.

Segundo Kerényi, a *tragodía* era constituída por outros dois elementos: um mito e uma tentativa de explicá-lo: “o mito rezava que a imolação do animal em prol do deus dava prazer ao deus, e que o próprio deus sofria essa morte. O outro elemento era uma racionalização do rito de sacrifício; segundo esta, a imolação do bode era um castigo pelo seu pecado”<sup>663</sup>. Todavia, o helenista afirma que essa tentativa de explicação colocava uma dificuldade, pois o castigo era imposto a um ser que não sabe sobre o seu pecado:

<sup>657</sup> W.BURKERT. *Sauvages origines : mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, p.22 e 35.

<sup>658</sup> *idem, ibidem*, p.36.

<sup>659</sup> *idem, ibidem*, p.37.

<sup>660</sup> *idem, ibidem*, p.37 e 43.

<sup>661</sup> *idem, ibidem*, p.30.

<sup>662</sup> K.KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.275.

<sup>663</sup> *idem, ibidem*.

A única possibilidade de fazê-lo estaria em assumir uma visão antropomórfica do pecador – e isto parece que era mais fácil no caso do bode (com quem os pastores viviam em termos próximos da amizade) do que no caso do touro (que era antes um animal teomórfico de um período primevo). [...] O herói dionisíaco, que era, ao mesmo tempo, o perseguidor do deus – Dioniso e Anti-Dioniso em uma só pessoa – fez sua aparição em uma fase literária. Precedeu-a uma fase de improvisos<sup>664</sup>.

Portanto, a tragédia traria em si a metáfora da vida e morte de Dioniso uma vez que os heróis trágicos, freqüentemente, sofrem e morrem por suas ações indevidas<sup>665</sup>.

Apesar de não acreditar que na origem da tragédia era realizado o sacrifício do bode em honra a Dioniso, Vernant não nega a relação direta entre o deus e o teatro: “a invenção do teatro, do gênero literário que coloca em cena o fictício como se fosse real, só poderia intervir no âmbito do culto a Dioniso, deus das ilusões, da confusão e da mistura incessante entre a realidade e as aparências, a verdade e a ficção”<sup>666</sup>. Quando o pensador francês se pergunta qual a relação do deus com a tragédia, a resposta vem em duas etapas. Primeiramente, Vernant deixa explícita a dimensão religiosa do teatro. Religião da qual fazem parte também os planos social e político. Portanto, “toda manifestação coletiva importante, no quadro da cidade e da família, do público e do privado, comporta um aspecto de festa religiosa”<sup>667</sup>. O segundo questionamento de Vernant recai sobre o deus. Por que Dioniso e não uma outra divindade? A resposta relaciona o próprio jogo mimético do teatro com a ação do deus. O jogo entre o real e o imaginário, a presença e a ausência, a transformação do mesmo em outro, enfim, toda ação dos atores, nos lembra que “se uma das características maiores de Dioniso consiste em misturar incessantemente as fronteiras do ilusório e do real, a fazer surgir bruscamente o além aqui, a nos desprender e nos perder de nós-mesmos, é bem o rosto do deus que nos sorri, enigmático e ambíguo, nesse jogo da ilusão teatral que a tragédia, pela primeira vez, instaura sobre a cena grega”<sup>668</sup>.

Esse rosto enigmático comporta duas faces. Nesse sentido, a máscara é um atributo perfeito para o deus da ambigüidade. Segundo Otto, a máscara nos diz que a aparição de Dioniso está ligada ao enigma eterno da dualidade e do paradoxo<sup>669</sup>. Ao contrário do que

<sup>664</sup> *idem, ibidem*, p.275-76.

<sup>665</sup> *idem, ibidem*, p.168.

<sup>666</sup> J.P.VERNANT. Figures de masque en Grèce ancienne in: J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, p.42.

<sup>667</sup> *idem*. Le dieu de la fiction tragique in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, p.22-3.

<sup>668</sup> *idem, ibidem*, p.24.

<sup>669</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.98.



poderíamos pensar à primeira vista, a máscara, no caso de Dioniso, não é uma forma de se esconder, “a máscara é inteiramente encontro, somente encontro, pura frontalidade”<sup>670</sup>. A máscara, na verdade, representa outra característica do deus: o face-a-face. Dioniso é conhecido como o deus que olha, “é o deus que o homem só pode entrar em contato através de um face-a-face: impossível olhá-lo sem, no ato, cair sob a fascinação de seu olhar, que nos arranca de nós mesmos”<sup>671</sup>.

No vaso François<sup>672</sup>, enquanto todos os deuses caminham, de perfil, sendo contemplados, Dioniso vira sua cabeça e nos contempla; seu olhar fixo nos atravessa. Também nas taças destinadas ao consumo do vinho é a face do deus que se mostra, mesmo que seu corpo esteja de perfil, sua cabeça está voltada para olhar aquele que o olha; “seus olhos não podem ser evitados, não se pode escapar do encontro do olhar”<sup>673</sup>.

Dioniso exige ser visto<sup>674</sup>. Em uma sociedade, como dissemos, em que ver e ser visto têm uma função fundamental, este jogo do olhar não poderia estar ausente do culto a Dioniso. A visão se apresenta aqui novamente como ato de conhecimento de um deus. Esse olhar que nos arranca de nós mesmos se faz ainda mais poderoso durante a epifania do deus, que toma a forma de um face-a-face: “na troca cruzada de olhares, na indissociável reciprocidade do ‘ver’ e do ‘ser visto’, o fiel e seu deus, sua distância abolida, se unem. No transe, o homem assume o papel de deus assim como o deus assume o papel do homem; de um ao outro, as fronteiras momentaneamente se ocultam, confundidas pela intensidade de uma presença divina”<sup>675</sup>. A visão de Dioniso é causadora do delírio, do estado de transe, da *mania*. Delírio que revela, como vimos, o próprio enigma do deus, a exuberância da vida ao se encontrar com a morte. A loucura dionisíaca assume o papel de conhecimento, pois se existe uma entrega aos instintos – o que parece se distanciar do conhecimento – existe também, segundo Colli, dança, música, jogo, alucinação, estado contemplativo, transfiguração artística: “o êxtase [...] é instrumento de uma liberação cognitiva: uma vez sua individualidade quebrada, aquele que é possuído por Dioniso ‘vê’ o que os não-

---

<sup>670</sup> *idem, ibidem*.

<sup>671</sup> J.P.VERNANT. *Figures de masque en Grèce ancienne in : J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, p.39.

<sup>672</sup> trata-se de um vaso grego fabricado por volta de 570 a.C., com 57 cm de altura e 66 cm de diâmetro. Essa cerâmica é considerada um dos monumentos mais importantes da arte grega arcaica sobretudo por seu estilo miniaturista, são 159 personagens conservados, acompanhados de 130 inscrições.

<sup>673</sup> W.F.OTTO. *Dionysos: le mythe et le culte*, p.97.

<sup>674</sup> J.P.VERNANT. *Figures, masques, idoles*, p.226.

<sup>675</sup> *idem, ibidem*, p.227-28.

iniciados não vêm”<sup>676</sup>. Contudo, essa sabedoria não é transmitida ao outro pelo deus, não é algo que se traduza em palavras, é algo da ordem do contemplado, do experimentado. Ao que parece, a visão do deus, a reciprocidade do olhar e a *mania* que essa contemplação implica são as chaves para o conhecimento.

No entanto, para ser reveladora de tal sabedoria, a visão tem que ser recíproca. Dioniso exige a troca de olhares. Como vemos nas *Bacantes*, o voyeurismo de Penteu causará sua perda<sup>677</sup>. Ao desejar ver escondido o comportamento das mulheres, que abandonavam seus lares e afazeres para sair dançando e cantando em honra ao deus, Penteu rejeita o face-a-face, a troca de olhares. Rejeita, mais uma vez, Dioniso.

Instigado pelo próprio deus, que tramava sua perda, a ver sem ser visto, Penteu não só presenciou como também foi vítima da prática de omofagia. Prática que representa a quebra de fronteiras típica do culto a Dioniso; ato de selvageria que faz com que mulheres e animais se confundam.

Dioniso mexe com o que em nós causa arrepios, repugnância, horror. E que, à primeira vista, seria o extremo contrário ao que poderíamos aceitar como culto em honra a um deus. No entanto, a omofagia nos remete à própria saga do deus, feito em pedaços e devorado pelos Titãs.

A estreita ligação entre a vítima sacrificial e o deus pode ainda trazer outra explicação para a violência da omofagia presente no culto das bacantes:

a prática parece fundar-se, de fato, sobre um elemento de lógica selvagem totalmente simples. Os efeitos homeopáticos de um regime carnívoro são conhecidos no mundo todo. Se você quer ter um coração de leão, coma um leão; se você quer ser sutil, coma uma serpente; aqueles que comem galinhas e lebres tornam-se covardes, aqueles que comem porcos têm pequenos olhos de porco. Seguindo tal lógica, se você quer ser como um deus, é preciso comer um deus (ou ao menos algo que seja *theion*). E é preciso comê-lo rapidamente e cru, antes que o sangue lhe escape. É somente assim que você pode juntar a vida do deus à sua, pois ‘o sangue é a vida’<sup>678</sup>.

Segundo Kerényi, na tragédia, o culto em honra aos heróis e o culto em honra ao deus estarão diretamente relacionados: “uma grande e solene ação pertencente ao culto de Dioniso, cheia dos sofrimentos dos heróis”<sup>679</sup>. Nesse sentido, poderíamos arriscar uma analogia entre o elemento trágico da humanidade e o culto ao deus. O *trágos* representa

<sup>676</sup> G.COLLI. *La sagesse grecque*, p.18.

<sup>677</sup> P.WATHELET. Dionysos chez Homère ou la folie divine in: *Revue Kernos*, p.77.

<sup>678</sup> E.R.DODDS. *Les grecs et l'irrationnel*, p.264.

<sup>679</sup> K.KERÉNYI. *Os heróis gregos*, p.25.

também o próprio homem, castigado por um crime que não cometeu. Por ter Prometeu como defensor, ao homem coube sofrer todos os possíveis males relacionados com a temporalidade, com a mortalidade, ao mesmo tempo em que, como uma espécie de compensação por não participar do *nous* divino, o homem herdou as habilidades titânicas. Por isso a morte do *trágos* dá prazer ao deus – pois representa aquele que o enganou, que o sacrificou – mas Dioniso também se compadece pela morte daquele que participa sem opção do destino trágico, e ganha importância pela sua insignificância. Aqui apresentamos mais uma paradoxalidade: o sacrifício do bode pode representar um auto-sacrifício do homem ao deus, ao mesmo tempo em que o animal representa também o próprio deus que será dividido entre os homens. Talvez o culto de Dioniso venha nos mostrar mais claramente a estreita e paradoxal relação que se estabelece entre homens e deuses sobretudo no sacrifício e banquete festivos.

Para a conclusão das omofagias, antropofagias e hierofagias, nada como uma boa gargalhada; o trágico transforma-se no cômico:

com freqüência, dava-se à sua pele [do bode] um outro uso dionisíaco: fazia-se dela um odre de couro. Antes de o encherem de vinho, inflavam-no soprando, e os homens pulavam sobre esse couro, que ainda untavam com óleo, de modo a torná-lo escorregadio. O competidor que conseguisse ficar-lhe mais tempo em cima era o ganhador. Desse modo, calcava-se o inimigo, tripudiando sobre ele em meio ao riso geral: uma alegre conclusão para o sacrifício do bode<sup>680</sup>.

O que era trágico apresenta-se agora como o cômico. Em contrapartida ao trágico, o deus do vinho apresenta sua outra face: “desde tempos imemoriais, *kômos* ou *komázein* faziam referência aos bandos agitados de homens que circulavam a cantar e a dançar em honra do deus do vinho – mas não segundo um ritual austero, nem, muito menos, sombrio”<sup>681</sup>. O ritual que aqui se celebra é bem diferente do que se faz na tragédia: “não na tensão ditirâmbica, mas livre e irrestrito, numa verdadeira diástole”<sup>682</sup>.

Dioniso é também o deus cômico. Segundo Kerényi, o domínio do deus compreende a comédia e, “junto com ela, a contraparte do orgulho fálico: a gargalhada que este pode provocar”<sup>683</sup>. Vemos representado, em algumas imagens de vasos gregos e de forma exagerada, o falo divino. Dioniso é também o deus da virilidade.

<sup>680</sup> *idem*. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.278.

<sup>681</sup> *idem*, *ibidem*, p. 286.

<sup>682</sup> *idem*, *ibidem*.

<sup>683</sup> *idem*, *ibidem*, p.248.

Trata-se da quebra de limites por parte dos homens que dançavam e recitavam versos, expressando todo o seu orgulho fálico. Também aqui os homens são envolvidos pela embriaguez dionisíaca, em um movimento que, tal como na tragédia, rompe as fronteiras entre o humano e o animal. O riso dos deuses aqui é substituído pelo riso dos homens. Esse riso é dirigido contra os próprios homens em uma espécie de quebra de limites que faz com que o homem experimente a vida de forma “absolutamente feliz”.

Na perspectiva de Kerényi, experimentar a vida de forma “absolutamente feliz” pode ser o “mistério” revelado por Dioniso. Nesse sentido, a tragédia não pode se restringir a colocar em cena a saga do deus. Kerényi discorda da suposição de Nietzsche de que a tragédia grega tratava exclusivamente dos sofrimentos de Dioniso. Para o helenista, tal interpretação “reflete também uma incompreensão da forma trágica, forma que implicava o caráter fundamentalmente contraditório de *zoé*, a base de sua dialética”<sup>684</sup>. Aí está a essência do deus para Kerényi. Dioniso é o deus da *zoé* e não o deus da embriaguez, da paixão orgiástica.

Qualificando as descrições de Nietzsche de feéricas, Kerényi afirma que sua “profissão de fé” está na embriaguez:

em todos os estudos modernos que retratam o dionisíaco, um exagerado lance explosivo continuou a prevalecer. É esta a dúbia contribuição de Nietzsche; ela se reflete não somente em Otto, mas também em eruditos ‘sóbrios’, que identificam o núcleo da religião dionisíaca na experiência orgiástica, ou melhor, na paixão orgiástica das mulheres, para a qual cunhou-se o novo termo ‘menadismo’<sup>685</sup>.

Ao realizar sua análise sobre Dioniso, Kerényi destaca dois conceitos gregos sobre a vida: *zoé* e *bíos*, dois termos que são traduzidos como vida (*Leben*). *Zoé* é a essência da vida enquanto *bíos* diz respeito a uma vida específica com contornos e limites estabelecidos. Mesmo sendo *bíos* a vida limitada, a vida que deixa de existir, não será essa experiência de vida que estará em oposição à morte. É característica do *bíos* deixar de ser. *Thánatos*, que poderíamos traduzir como morte, não está em oposição à *bíos*, pois faz parte da vida com limitações, a limitação maior, ou seja, o seu fim. Portanto, a morte não está em oposição à *bíos*, e sim faz parte dela. *Thánatos* estará em oposição à *zoé*, a vida sem limitações não pode conhecer a morte, apesar do fim do *bíos*: “o que ressoa clara e seguramente em *zoé* é

---

<sup>684</sup> *idem, ibidem*, p.278-79.

<sup>685</sup> *idem, ibidem*, p.122.

‘não-morte’. Trata-se de algo que nem mesmo deixa aproximar-se a morte”<sup>686</sup>. Ou seja, é a vida infinita, que não admite a experiência da aniquilação. Segundo Kerényi, nós a experimentamos quer queiramos ou não, pois é “a nossa experiência mais simples, íntima e auto-evidente”<sup>687</sup> que difere de todas as outras experiências da vida finita.

Heidegger, em seu texto *Alétheia*, resgata um fragmento de Heráclito para falar da vida. O fragmento 30 nos diz: “O que sempre vive”. A palavra utilizada pelo pensador pré-socrático é *aeízoön*. Heidegger chama a atenção para o fato do que viver significa em sentido grego: “*Za-* significa o puro fazer-emergir no seio dos e para os modos do aparecer, do olhar-para-nós, da irrupção, do advento. O verbo *zen* nomeia a emergência para o luminoso, Homero diz: *zen kai horān pháos eelíoio*, ‘viver e isto quer dizer: contemplar a luz do sol’”<sup>688</sup>.

Assim é Dioniso para Kerényi, o deus que emerge, o deus da vida indestrutível<sup>689</sup> em que a vida surge da morte e a morte surge da vida, numa infinita repetição:

A dialética<sup>690</sup> natural, primordial, pode ser explicada pela suposição de que em todo ser vivo há duas tendências inatas: uma tendência a construir e uma tendência a destruir; de um lado, uma pulsão de vida, e de outro, uma pulsão de morte. Assim, a morte e a destruição da vida seriam uma parte da própria vida. [...] *Zoé* é o pressuposto da pulsão de morte; a morte existe apenas em relação com *zoé*. É um produto da vida, de acordo com uma dialética que não é um processo de pensamento, mas da própria vida, da *zoé* presente em cada *bíos* individual<sup>691</sup>.

Neste sentido, o que nós temos de trágico é justamente aquilo que, ao mesmo tempo, também nos aproxima do divino. Nosso *bíos* individual faz parte também da *zoé* indestrutível.

<sup>686</sup> *idem, ibidem*, p.xx.

<sup>687</sup> *idem, ibidem*, p.xxi.

<sup>688</sup> M. HEIDEGGER. *Alétheia*, p.132.

<sup>689</sup> Trabulsi discorda solenemente da tentativa de aproximar a *zoé* das características próprias de Dioniso: “mais grave é o caso de Kerényi que, influenciado pela obra de Jung, dedicou a maior parte de sua vida intelectual a estabelecer ‘arquetipos’ a partir do mundo antigo. Dioniso foi, para ele, ‘o arquetipo da vida indestrutível’. É a velha história de buscar na Antigüidade modelos para a nossa própria vida, que, no final das contas, como toda vida humana, seria sempre mais ou menos a mesma”. (J.A.D.TRABULSI. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, p.14)

<sup>690</sup> Kerényi está se referindo aqui à dialética hegeliana: “Hegel não pensou em termos de ‘pulsões’, mas assinalou a base da dialética primordial quando disse: ‘é da natureza do finito ter em sua essência as sementes da extinção; a hora de seu nascimento é a hora de sua morte’”(K.KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.177-78).

<sup>691</sup> K. KERÉNYI. *Dioniso - a imagem arquetípica da vida indestrutível*, p.177-78.

Os testemunhos que temos da Antigüidade, sobretudo aqueles vindos de Homero e de Hesíodo, nos relatam, como vimos anteriormente, uma relação com os deuses bem próxima. Relação que se estreita ainda mais nos cultos e banquetes festivos.

Mais uma vez esse estar-junto aos deuses vem reforçar a diferença. O herói grego deixa bem claro essa diferença através da tragicidade que configura a existência humana. Tão próximo dos deuses já que pode chegar a ser um semi-deus ou ser adorado como deus e, ao mesmo tempo, tão distante por ter algo que aos deuses é desconhecido. Apesar de fazer a experiência da *zoé*, o homem também experimenta a vida como *bíos*, experiência que os deuses não têm – se levarmos em consideração somente a tradição homérica – nem mesmo como espectadores de um *bíos* que chega a seu limite final.

Embora não seja considerado o “mais grego dos deuses”, podemos afirmar que em Dioniso se revela a essência da religião grega. A plenitude e a luminosidade também estão presentes aqui, já que o deus do vinho nos integra ao divino. Dioniso representa a afirmação do ser no máximo da sua plenitude. O que poderia representar a total perda de parâmetros, o caos, é, na verdade, o que nos leva à unidade. Seu mito e seu culto nos lembram a todo momento que a não separação entre homens, deuses e natureza é a forma de se aproximar do divino e de com ele se identificar. Esse encontro com a unidade faz com que o homem participe da natureza divina sem abandonar o humano, integrando o cosmos, a unidade; mais do que uma parte, ele é o todo. Essa paradoxalidade, que não era tida como tal, é a própria tensão que anima a vida. É se inserir no mistério da vida e com ele se identificar.

A diferença entre *zoé* e *bíos*, que sabemos necessária, é assim mesmo algo contra o qual lutamos e esperamos, quem sabe, um dia superar: “essa diferença entre vida como *bíos* e vida como *zoé* pode encontrar uma expressão religiosa ou uma expressão filosófica. Os homens até mesmo esperam que religião e filosofia eliminem essa discrepância entre, de um lado, a experiência de *bíos* e, do outro, a recusa de *zoé* de admitir sua própria destruição”<sup>692</sup>. Talvez o culto de Dioniso fosse uma forma de acreditar nessa superação ou, até mesmo, quem sabe, de vivê-la durante aqueles momentos em que, guiados pelo deus, os gregos dançavam e cantavam.

---

<sup>692</sup> *idem, ibidem*, p.xxii.

## CONCLUSÃO

Esta tese teve como objetivo pensar a experiência grega do sagrado e, sob a perspectiva de Karl Kerényi, verificar a possibilidade de identificar nessa experiência uma religião. O helenista parte de uma certeza: a experiência grega do sagrado é religião. Nós partimos de um questionamento: a experiência grega do sagrado é religião?

Logo de início, ao tentar pensar essa experiência a partir de um de seus testemunhos, o mito, nos deparamos com a dificuldade de tratar de uma cultura oral que já deixou de existir. A dinâmica do mito se dava pela sua transmissão através da tradição oral, o que incluía ao menos dois elementos fundamentais para essa dinâmica: todas as possíveis modificações nas narrativas ocorridas através do tempo e a relação entre o aedo e seu auditório. A fixação do mito pela escrita impõe uma modificação nesse movimento, torna-o estático.

Contudo, a fixação dessa cultura pela escrita foi responsável pela possibilidade de propormos, por exemplo, uma tese como essa. Portanto, ao tratarmos da experiência grega, partimos dos testemunhos escritos que sobreviveram aos tempos, acreditando, tal como Kerényi, no fato de que essa tradição escrita mantém, dentro de suas possibilidades, o vigor do que foi o mito transmitido oralmente. Atualmente, como forma de recuperar parte desse movimento, o conteúdo escrito é confrontado com os testemunhos iconográficos, epigráficos, com a arquitetura dos templos, com as representações dos deuses através das esculturas, com os objetos encontrados pelos arqueólogos.

Podemos indicar ainda como dificuldade encontrada a compreensão a respeito do conceito de mito. Para relacioná-lo com a religião, foi necessário nos afastarmos do mito criticado, do mito transformado em ficção, em horror, para buscarmos uma outra compreensão possível, que levaria ao entendimento do mito como uma fala verdadeira. Nesse percurso, nos vimos obrigadas a pensar se o termo que utilizamos – mito – é capaz de traduzir aquilo que o termo grego *mythos* significava para os gregos.

Ainda nos deparamos com outra dificuldade conceitual. O termo religião parece ter sido obrigado a sofrer um deslocamento histórico para ser aplicado à Grécia antiga. Para que

esse deslocamento não fosse entendido como uma imposição moderna a uma experiência que está distante do fenômeno denominado religioso, foi necessário pensarmos no quê o conceito religião poderia nos dizer de diferente em relação àquilo que, mais intuitivamente ou por estarmos inseridos em uma determinada tradição, sabemos sobre ele. Essa análise nos encaminhou para uma outra origem etimológica. A compreensão da *religio* a partir de *relegere* nos abriu a possibilidade de continuarmos seguindo a trilha aberta por Kerényi, de continuarmos considerando a possibilidade de a experiência grega ser pensada como uma religião.

Para Kerényi, um dos fatores que permite nomear a experiência grega como religião é a presença de um elemento comum entre essa experiência e a *religio-relegere* romana. É a partir da festa, através da qual a religião revela-se como uma prática, um fazer respeitoso em relação aos deuses – o que já estava implicado na etimologia de *relegere* – que se torna possível relacionar as duas vivências do sagrado.

Ao trabalharmos com o cotidiano grego, com a forma como os gregos estabeleceram uma relação com seus deuses, revelou-se a importância do contemplar nessa relação. A experiência teórica, a importância da visão, a sociedade pensada a partir dos sentimentos de honra e de vergonha são características que aparecem em vários autores. Talvez essas características pudessem ficar confinadas no âmbito da ação na sociedade, no sentido de impor uma determinada conduta aos homens. Contudo, como vimos, para a sociedade grega antiga não faz sentido dividirmos o cotidiano e as ações dos homens. Os âmbitos social, ético, religioso, filosófico encontram-se mesclados. Portanto, podemos dizer que esses elementos tantas vezes presentes em diversos autores e sobre os quais Kerényi foca sua análise, determinam a experiência do sagrado entre os gregos.

Portanto, por tudo aquilo que está implicado na *religio* entendida a partir de *relegere* e por todo fazer grego em relação aos deuses, pela sua crença se revelar e se estabelecer a partir dessa prática, por tudo aquilo que a análise da experiência grega do sagrado nos mostrou, podemos chamá-la, sem receio de sermos acusadas de impor algo estranho à sociedade grega, de religião.

Essa experiência grega, ou melhor, essa religião, ainda nos revela o quanto o trágico caracteriza a relação com os deuses. Através da sua prática religiosa, os homens contemplavam os deuses e podiam viver bem próximos ao sagrado, contudo, essa proximidade também realça a diferença entre homens e deuses. Talvez pudessemos afirmar



que essa tensão entre o próximo e o distante dos deuses fazia com que os homens sempre buscassem alcançar o divino e com ele se identificar, mesmo sabendo que não poderiam transformar-se em deuses. Contudo, talvez naqueles momentos festivos, sob o tirso de Dioniso, a distância pudesse ser transformada em proximidade.

Sob essa perspectiva parece-nos que a religião grega nos diz algo diferente do que estamos acostumados a ouvir. Ao que parece, ela nos fala da multiplicidade. Multiplicidade não só de narrativas tradicionais que a todo o momento se multiplica por ela mesma em variantes, tal como a própria dinâmica da tradição oral estabelece, mas também, e sobretudo, no jogo de ser um sem excluir a possibilidade de poder ser outro completamente diverso e comumente sendo os dois ao mesmo tempo. Pois aqui não há ainda a necessidade imperiosa do pensamento racional de a todo o tempo estabelecer identidades e diferenças como forma de não se perder na multiplicidade - entendida como o âmbito da possibilidade da perda do eu singular.

Através da experiência grega do sagrado, o homem, ao entregar-se à multiplicidade, vai paradoxalmente ao encontro da unidade, participa da natureza divina sem abandonar o humano. Neste caso, o mergulho na multiplicidade transforma-se na afirmação do ser no máximo da sua plenitude. A não separação entre homens, deuses e natureza é a forma de se aproximar do divino e de com ele se identificar, tal como deixa transparecer a análise que Kerényi faz do culto a Dioniso. Talvez essa capacidade de conviver com as diferenças seja uma característica do politeísmo, como propõe Burkert, que conferiria ao homem uma capacidade para aceitar uma realidade variada sem precisar evitar as contradições, sem ser obrigado a negar uma parte do mundo<sup>693</sup>. A possibilidade do homem de confundir-se com a natureza, os deuses, os animais sem deixar de ser ele mesmo, segundo Otto, nos mostra “o quanto é equívoco atribuir ao pensamento humano dos primórdios conceitos que chamamos de ‘simples’, quando na verdade o primitivo é, em geral, o menos simples”<sup>694</sup>. Pois não trata-se aqui de uma tentativa de reduzir o todo a uma única situação, mas de torná-lo transparente justamente por se apresentar de formas múltiplas.

Essa possibilidade de mergulhar na multiplicidade sem se perder nela, não significa absolutamente que a capacidade de estabelecer distinções esteja ausente da sociedade

---

<sup>693</sup> W. BURKERT. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p.475-6.

<sup>694</sup> W. OTTO. *Os deuses da Grécia*, p.24.

mítica. Ao contrário, os homens dessa sociedade talvez soubessem que eram diferentes dos deuses, ao mesmo tempo em que poderiam sentir que a identificação com o divino também era possível. Multiplicidade que reflete-se nos próprios seres divinos aos quais eram atribuídas características diversas, cada deus tendo uma pluralidade de aspectos e domínios, como nos atestam seus diferentes epítetos. Por isso a confluência, a fusão dos particulares com o todo é uma busca constante e não algo pré-determinado. Algo que se dá através da experiência teórica que proporciona um saber dos deuses, transformando o visto no sabido, descobrindo o que se dissimula nas profundezas do ser. A existência parece pautada pelo conhecimento, sendo o agir determinado pelo conhecimento daquilo que foi visto-sabido. Dessa forma, o homem poderia ter acesso à existência plena, ao saber de Zeus.

Poder-se-ia afirmar que esta visão de Kerényi é romantizada, enobrecedora do grego, influenciada pela maneira segundo a qual a Grécia foi pensada pelo Romantismo, sobretudo o alemão. Contudo, podemos nos perguntar também se não é possível identificar algumas das características da religião grega no pensamento posterior. À primeira vista, pode parecer um paradoxo tentar apontar aspectos de uma “crença primitiva” em um mundo espiritualmente tão maduro, como o da filosofia. Todavia, a exemplo do que faz Otto, podemos nos perguntar se esse paradoxo não está nos preconceitos dos próprios críticos do pensamento mítico<sup>695</sup>.

Neste trabalho identificamos vários conceitos, maneiras de agir diante do mundo que são característicos do pensamento mítico, mas que estão presentes também no pensamento filosófico. Pode ser – e nos parece o mais provável de acordo com o material que sobreviveu aos tempos – que os gregos não tenham formulado questões existenciais, dúvidas a respeito de seu próprio mundo, especulações a respeito do sagrado, dos deuses. Contudo, não podemos afirmar que tais questões e preocupações não estivessem presentes no pensamento mítico só porque não as identificamos claramente formuladas tal como as encontramos no pensamento filosófico. A preocupação com as causas primeiras, com a verdade, com o saber – tão cara à filosofia – já se faz presente na religião grega.

O mito bem poderia ser para o grego antigo, como propõe Kerényi, o equivalente daquilo que foi a água para Tales de Mileto ou o *ápeiron* para Anaximandro. A busca pelas causas primeiras que norteou a reflexão dos primeiros pensadores já estaria presente naquilo que o mito conta. Portanto, a mesma forma de inquirir o mundo e a existência que guiou a

---

<sup>695</sup> W.F.OTTO. *Os Deuses da Grécia*, p.2.

reflexão dos primeiros pensadores estaria também presente nas narrativas míticas. Uma forma de interpelação que não formula a pergunta, mas que tenta dar conta de uma resposta. Assim, nos parece que – obviamente seria necessário entrar a fundo na análise para confirmar ou não essa intuição –, na reflexão dos chamados pensadores pré-socráticos os deuses também se davam a ver.

Outra questão importante que nos faz aproximar o pensamento mítico do filosófico, refere-se à verdade. Como vimos, já em Hesíodo<sup>696</sup>, as Musas sabem dizer palavras enganosas e, ao mesmo tempo, revelar a verdade. Portanto, a *alethéia* não é problema exclusivo da filosofia e nem tampouco surge com essa.

Entre os gregos, temos a verdade relacionada à memória. A verdade para o mito era a palavra da tradição memorizada. A preocupação estava em não esquecer aquilo que era digno de ser lembrado. Seu contrário não era a mentira, a ficção, mas sim o esquecimento. Os gregos antigos buscavam a verdade no sentido em que se esforçavam para lembrar daquilo que era digno de permanecer presente.

Se, por um lado, a questão da verdade não é mérito exclusivo da filosofia, por outro, não temos como negar que o critério de verdade para a religião grega é diferente daquele com o qual nos acostumamos, a saber, a verdade como adequação. Todavia, será que esse entendimento da verdade como adequação estava presente no pensamento dos primeiros filósofos? Vimos que a maior crítica feita aos mitos por Xenófanes, mas também por Platão, relacionava-se com a moral. Resumidamente, podemos dizer que, no caso de Platão, trata-se da questão do bem e do belo. Assim, o filósofo não condenará os *mythoi* pela ausência da verdade, mas pela ausência de utilidade para a cidade. As narrativas úteis mantêm-se na memória já que contribuem para a formação e educação dos jovens e fornecem exemplos morais a serem seguidos. Talvez por conta do próprio critério de verdade dos mitos, sua condenação não venha pela inadequação à realidade, mas por outros critérios, sobretudo, os morais e utilitários.

No caso especificamente de Platão, a tradição é ainda mais claramente evidenciada: para explicar suas teorias, o filósofo recorre aos *mythoi*. Seus *mythoi* são do tipo que devem ser retidos pois contribuem para a cidade e para a formação do cidadão. Como vimos através do pensamento de Calame, a serviço da demonstração filosófica, o *mythos* torna-se

---

<sup>696</sup> HESÍODO. *Teogonia*, v.29 e ss.

*logos*<sup>697</sup>. Contudo, talvez essa forma de transmutação do *mythos* em *logos* seja a visão da moderna filosofia. Talvez para Platão o *mythos* não tenha que se transformar em *logos* para fazer parte de seu discurso. Pode ser que aqui ele ainda seja *logos*. Se levarmos em consideração a perspectiva de Otto, o discurso do *mythos* vale absolutamente, palavra que ensina ou constata algo, que trata do real.

Podemos continuar apontando outras questões: o que dizer também das figuras eternas que são contempladas?

Quando Kerényi refere-se ao saber contemplativo do homem festivo, afirma que os gregos o percebiam de maneira muito simples: sob seu aspecto subjetivo como *eidenai*, sob seu aspecto objetivo como *eidos* ou *idea*, “figura”. A ação e o objeto encontram-se na mesma raiz do verbo ver: *eidenai* e *eidos*. Trata-se de ver, contemplar as figuras divinas. A religião dos gregos, fundada em um saber contemplativo, nos encaminha ao saber de Zeus e também, como vimos, ao saber do filósofo<sup>698</sup>.

Essas figuras divinas não nos remeteriam também às figuras eternas das quais o mundo é apenas cópia? Platão não teria transformado as figuras divinas dos deuses em figuras eternas? Para a religião grega antiga, as figuras divinas eram o início de tudo e o saber maior. Para Platão, as figuras eternas servirão também de modelos para nosso mundo que se apresenta, de certa forma, empobrecido, justamente por ser somente cópia de uma realidade superior e inalcançável.

Encontramos também o contemplar, a relação entre o ver e o saber presente na obra de Platão como, por exemplo, no *Timeu*, quando o filósofo fala da finalidade da visão<sup>699</sup>. A contemplação como instrumento próprio para a sabedoria está presente também no pensamento de Aristóteles. Como nos diz Kerényi, o fenômeno do saber não é um estágio primitivo da história do pensamento, mas algo especificamente grego, válido também para Aristóteles. Na *Metafísica*, o contemplar aparece como a melhor base para o saber<sup>700</sup>.

Como vimos, através da própria palavra *philosophos*, Pitágoras designa aquele que é vindo para contemplar as mais belas coisas na festa. Logo, as experiências festivas e as

---

<sup>697</sup> *supra*, p.13.

<sup>698</sup> *supra*, p.80.

<sup>699</sup> PLATÃO. *Timeu*, 47.

<sup>700</sup> *supra*, p.76-7.

filosóficas têm parentesco, ambas dizem respeito à coisa digna de se ver<sup>701</sup>. A contemplação aparece assim como a atitude própria do filósofo.

No entanto, nos acostumamos a ver o mito sendo oposto ou excluído do âmbito da filosofia. Na melhor das hipóteses, ele é considerado como um parente bem distante. O que nos parece é que a filosofia não deixou espaço para ele. A tese do milagre grego, defendida por alguns pensadores, reforça essa exclusão. A filosofia aparece como o começo absoluto do pensamento ocidental: o despontar do pensamento filosófico deveu-se a uma súbita e original mudança nos espíritos dos primeiros pensadores e causou uma ruptura radical entre o pensamento mitológico e o filosófico.

É verdade que, atualmente, a herança mítica presente no pensamento filosófico é muito mais levada em consideração entre os pensadores. Porém, não estamos falando só de narrativas, estamos falando do modo religioso através do qual os gregos experimentaram a vida. E é esse modo que a filosofia, de certa forma, absorveu.

A filosofia pode ter feito sim o mito se calar, mas, ao mesmo tempo, apossou-se de algumas de suas falas. Ela continua tentando ver as mais belas coisas, as coisas dignas de serem sabidas e pensadas. Talvez Dioniso tenha emprestado à religião grega uma de suas máscaras para que ela continuasse a falar, só que agora de dentro dessa outra forma de experimentar o mundo.

---

<sup>701</sup> *supra*, p.96.

## BIBLIOGRAFIA:

- ARISTÓTELES. Poética *in: Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- ARNOULD, Dominique. Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique *in: M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). Le rire des Anciens*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p.13-20.
- ARRIGHETTI, Graziano. Le rire chez Hésiode *in : DESCLOS, Marie-Laurence (dir.). Le rire des Grecs*. Grenoble: Ed. Jérôme Million, 2000, p.143-153.
- AUBRIOT, Danièle. Autour de quelques fêtes épiques et lyriques *in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*. Bélgica : Brepols publishers, 2003, p.53-80.
- BACHELARD, Gaston. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris : Les Éditions Minuit, 1969.
- BONNEFOY, Yves (dir.). *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. 2 vols. Paris : Flammarion, 1981.
- BORGEAUD, Philippe. *Exercices de mythologie*. Genève, Éditions Labor et Fides, 2004.
- BOTTÉRO, Jean. *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*. Paris : Hachette, 1998.
- BOUILLARD, Henri. La formation du concept de religion en Occident *in: CH. KANNENGIESSER e Y. MARCHASSON. Humanisme et foi chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1976, p.451-461.
- BOUVIER, David. Le héros grec au pays des dictionnaires *in : Revue Europe*. Ago-Set. 2004, p.254-266.
- \_\_\_\_\_. Le mythe comme objet historique ou philosophique *in : BOUVIER, David e CALAME, Claude. Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne : Études des Lettres, 1993, p.145-153.
- BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. Vol I. Petrópolis: Ed, Vozes, 1988.
- BRAVO, Benedetto. Dieu et les dieux chez F.Creuzer et F.G.Welcker *in : SCHMIDT, Francis (ed.). L'impensable polythéisme - études d'historiographie religieuse*. Paris : éditions des archives contemporaines, 1988, p.375-423.
- BRUIT-ZAIDMAN, Louise. *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce Ancienne*. Paris, Ed. La Découverte, 2001
- \_\_\_\_\_. e PANTEL, Pauline Schmitt. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*. 3<sup>a</sup> edição. Paris : Armand Collin, 2002.
- BRULÉ, Pierre. Chantent les dieux et les hommes *in : BRULÉ, Pierre e VENDRIÈS, Christophe. Chanter les dieux - musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2001, p.7-16.
- BURKERT, Walter. *Homo necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris : Les Belles Lettres, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sauvages origines : mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

- \_\_\_\_\_. Structure et classification des jeux in : *Revue Diogène - Une anthologie de la vie intellectuelle au XX<sup>ème</sup> siècle*. Paris : PUF, 2005, p.54-70.
- CALAME, Claude. Créations symboliques in : CALAME, Claude. *Thésée et l'imaginaire athénien*. Lausanne : Éditions Payot, 1990, p.15-68.
- \_\_\_\_\_. Du *muthos* des anciens grecs au mythe des anthropologues. *Revue Europe*, ago-set 2004, p.9-37.
- \_\_\_\_\_. La tragédie attique : le masque pour mettre en scène le récit héroïque in : CALAME, Claude. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris : Éditions Belin, 2000, p.139-163.
- \_\_\_\_\_. Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? *Revista Kernos*, no. 4, Cidade : Editora, 1991, p.179-204.
- \_\_\_\_\_. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*. Paris : Hachette, 2000.
- CASABONA, Jean. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec : des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence : Ed. Ophrys, 1966.
- CASTELLI, Eurico. *Mythe et foi*. Paris: Ed. Montaigne, 1996.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Ed. Klincksieck, 1968.
- CHRISTOL, Alain. Lecture comique de mythes oubliés in : M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). *Le rire des Anciens*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p.21-31.
- CÍCERO. *Sulla natura degli dei*. Milano: Oscar Mondadori Editore, 2004.
- COLLI, Giorgio. *La sagesse grecque*. Combas : Ed.de l'Éclat, 1990.
- COLLOBERT, Catherine. Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux in : DESCLOS, Marie-Laurence (dir.). *Le rire des Grecs*. Grenoble: Ed. Jérôme Million, 2000, p.133-141.
- COLOMBANI, María Cecilia. Cuando el horror se convierte en fiesta. Dioniso, el mago de la ilusiones. in: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). *Memória e festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.246-252.
- DECKER, Wolfgang. Le sport préolympique : la Crète, Mycènes et Homère in : W.DECKER e J.-P.THUILLIER (ed.). *Le sport dans l'antiquité*. Paris : Picard, 2004, p.64-141.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (org.). *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DETIENNE, Marcel. Au commencement était le corps des dieux in : OTTO, W. *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Paris: Payot, 1981, p7-19.
- \_\_\_\_\_. *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.
- \_\_\_\_\_. Verbete Dionysos in: *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopoedia Universalis et Albin Michel, 2000, p.435.
- \_\_\_\_\_. Verbete Dionysos – L'étranger dans la cité. BONNEFOY, Y(dir.). *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. 2 vols. Paris : Flammarion, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editora, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard: 1998.
- \_\_\_\_\_. *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : François Maspero, 1973.
- \_\_\_\_\_. e VERNANT, J-P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Éditions Gallimard, 1979.
- DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier,1965.
- DUBUISSON, Daniel. *L'Occident et la religion : mythe, science et idéologie*. Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

- DUMÉZIL, G. *La religion romaine archaïque*. 2a ed. Paris: Payot, 1974.  
 \_\_\_\_\_ . *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris : Flammarion, 1992.
- DUNAND, Françoise. Fêtes et réveil religieux dans les cités grecques à l'époque hellénistique in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*. Bélgica : Brepols publishers, 2003, p.101-131.
- EIRE, Antonio Lopes. À propos des mots pour exprimer l'idée de « rire » en grec ancien in : in: DESCLOS, Marie-Laurence (dir.). *Le rire des Grecs – Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Ed. Jérôme Million, 2000, p.13-43.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.  
 \_\_\_\_\_ . *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996,  
 \_\_\_\_\_ . *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.  
 \_\_\_\_\_ . *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercury, 1992.  
 \_\_\_\_\_ . *Mythes, rêves et mystères*. Paris : Gallimard, 1957.  
 \_\_\_\_\_ . *Tratado de história das religiões*. Porto: Edições ASA, 1997.
- FUNKE, H. La société agonale in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*. Bruxelles : Palais des Beaux-Arts, 1992, p.35-41.
- GADAMER, Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985,
- GALIMBERT, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GEORGOUDI, Stela, PIETTRE, Renne Koch e SCHIMIDT, François (ed.). *La cuisine et l'autel - Les sacrifices en question dans les sociétés de la méditerranée ancienne*. Bélgica, Brepols, 2005.
- GERNET, Louis. Dionysos et la religion dionysiaque : éléments hérités et traits originaux in : GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris : Flammarion, 1982.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, Ed. UNESP, 1990.
- GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. 15<sup>a</sup> edição. Paris : PUF, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. Alétheia in: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.  
 \_\_\_\_\_ . Logos in: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1991.  
 \_\_\_\_\_ . *Teogonia – A origem dos deuses*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Iliade*. Paris : Flammarion, 2000.  
 \_\_\_\_\_ . *L'Odyssée*. Paris : Flammarion, 1965.  
 \_\_\_\_\_ . *Hinos Homéricos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- HUIZINGA, J. *Homo Ludens - essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard, 1951.
- INGLEBERT, H. *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- JAEGER, Werner. *Paidea. La formation de l'homme grec*. Paris : Gallimard, 1964.
- JOUANNA, Jacques. Le sourire des Tragiques grecs in : M.TREDÉ e P.HOFFMANN(eds.). *Le rire des Anciens*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p.161-176.
- JOUËT-PASTRÉ, E. Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité in : M.TREDÉ e P.HOFFMANN (eds.). *Le rire des Anciens* . Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998, p.273-279.
- JUNG, C.G. e KERÉNYI, K. *Introduction à l'essence de la Mythologie*. Paris, Payot, 1953.  
 \_\_\_\_\_ e RADIN, Paul. *Le fripon divin - Un mythe indien*. Genève : Georg éditeurs, 1958.



- KERÉNYI, Karl. *Apollo: the wind, the spirit and the God: four studies*. Dallas: Spring Publications, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Dioniso. Imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La religion Antigua*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- \_\_\_\_\_. Le langage de la théologie et la théologie de la langue in: CASTELLI, E.(org.). *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1969, p.23-32.
- \_\_\_\_\_. *Le médecin divin. Promenades mythologiques aux sanctuaires d'Asclépios*. Bâle : Ciba, 1948.
- \_\_\_\_\_. Le mythe de la foi in: CASTELLI, Eurico. *Mythe et foi*. Paris: Ed. Montaigne, 1996, p.105-116.
- \_\_\_\_\_. Mythe et technique in : *Revue Diogène - Une anthropologie de la vie intellectuelle au XXe siècle*. Paris : PUF, 2005, p.111-130.
- \_\_\_\_\_. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Os heróis gregos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- \_\_\_\_\_. O testemunho antropológico do mito in: GADAMER e VOGLER (org.). *Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de SP, 1977, p.218-234.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que c'est la théologie de l'histoire chez les Grecs ? in : CASTELLI, E. (org.). *La théologie de l'histoire*. Paris : Aubier, Ed. Montaigne, 1971, p.197-204.
- LESSA, Fabio de Souza. O esporte como memória e festa na Hélade in: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). *Memória e festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.327-334.
- LISSARRAGUE, François. *Vases grecs - les athéniens et leurs images*. Paris : Hazan, 1999.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MAGRIS, Aldo. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*. Milão: U. Mursia editore. 1975.
- MÉAUTIS, George. *Aspects ignorés de la religion grecque*. Paris : E. de Boccard éditeur, 1925.
- MOTTE, André. Fêtes chez les hommes, fêtes chez les dieux: signification religieuse de la fête dans la Grèce antique in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*. Belgique : Brepols publishers, 2003, p.113-131.
- NAGY, Gregory. *Le meilleur des Achéens*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- NESCHKE, Ada. Mythe et histoire d'après Aristote in: BOUVIER, David e CALAME, Claude (ed.). *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*. Lausanne, Études des Lettres, 1998, p.105-117.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- OTTO, Rudolph. *Le sacré*. Paris : Payot, 1969.
- OTTO, Walter F. *Dionisos, le mythe et le culte*. Paris : Gallimard, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'Esprit de la religion grecque ancienne - Theophania*. Paris : Berg International Éditeurs, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Essais sur le mythe*. Mauvezin : T.E.R., 1987.
- \_\_\_\_\_. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PANTEL, Pauline Schimitt. Rites de commensalité et sociétés archaïques in : PANTEL, Pauline Schimitt. *La cité au banquet*. Rome : Ecole Française de Rome, 1992, p.53-77.

- PELLIZER, Ezio. Formes du rire en Grèce antique in: DESCLOS, Marie-Laurence (dir.). *Le rire des Grecs – Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Ed. Jérôme Million, 2000, p.45-55.
- PÉPIN, J. *Mythe et allégorie*. Paris : Études Augustiniennes, 1976.
- PIETTRE, René Koch. La religion mise à nu par ses agnostiques mêmes in : *Bulletin du SASR*, n.6, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*. Tese de doutorado, EPHE - Sciences Religieuses, 1996.
- \_\_\_\_\_. Les sciences de la religion aujourd'hui in : *Bulletin du SASR*, n.7, 2006.
- \_\_\_\_\_. Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne in: S.GEORGOUDI, R.K.PIETTRE e F.SCHIMIDT (ed.). *La cuisine et l'autel - Les sacrifices en question dans les société de la méditerranée ancienne*. Belgique : Brepols, 2005.
- PIOLOT, Laurent. Le recrutement des musiciens pour les fêtes à l'époque hellénistique : le cas messénien in : BRULÉ, Pierre e VENDRIÈS, Christophe. *Chanter les dieux - musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2001, p.279-305.
- PLATÃO. *República*. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Timeu*. São Paulo: Ed. Hemus, 1981.
- PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Ed. Paulus, 1987.
- RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- RIVIÈRE, Claude. Approches comparatives du sacrifice in : F.BOESPFLUG e F.DUNAND (ed.). *Le comparatisme en histoire des religions*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, p.279-293.
- RUDHARDT, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes const. du culte dans la Grèce Classique*. Paris : Picard, 1992.
- SAÏD, Suzanne. *Approches de la mythologie grecque*. Paris : Ed. Nathan, 1993.
- SCHEID, John. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Ed. Flammarion, Aubier, 2005.
- \_\_\_\_\_. L'impossible polythéisme - Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine in : SCHMIDT, Francis (ed.). *L'impensable polythéisme - études d'historiographie religieuse*. Paris : éditions des archives contemporaines, 1988, p.425-457.
- SEGAL, Charles. *La musique du sphinx*. Paris: Ed. Découverte, 1987.
- SPINETO, Natale. Théories de la fête dans l'histoire des religions in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*. Belgique : Brepols publishers, 2003, p.279-300.
- SVENBRO, J. *La parole et le marbre : aux origines de la poétique grecque*. Suécia : Lund, 1976.
- \_\_\_\_\_. La thusia et le partage. Remarques sur la 'destruction' par le feu dans le sacrifice grec in : S.GEORGOUDI, R.K.PIETTRE e F.SCHIMIDT (ed.). *La cuisine et l'autel - Les sacrifices en question dans les société de la méditerranée ancienne*. Belgique : Brepols, 2005.
- TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.
- THEML, Neyde (org.). *Linguagens e formas de poder na antigüidade*. Rio de Janeiro: Faperj, Mauad, 2002.

- TOBIA, Ana María Gonzaléz. El canto coral ‘fundador’ de una poética que vincula fiesta y memoria in: F.S.LESSA e R.M.BUSTAMANTE (org.). *Memória e festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.165-172.
- TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- TURCAN, Robert. La fête dans les rituels initiatiques in: A.MOTTE e C-M. TERNES (ed.). *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et Rome antiques*. Bélgica : Brepols publishers, 2003, p.7-21.
- VAN LOOY, H. Les festivals in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*. Bruxelles : Palais des Beaux-Arts, 1992, p.79-97.
- VAN LOOY, H. Les couronnes valent plus que les prix in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*. Bruxelles : Palais des Beaux-Arts, 1992, p.125-129.
- VANHOVE, D. Le gymnase in: D.VANHOVE (ed.). *Le sport dans la Grèce antique - du jeu à la compétition*. Bruxelles : Palais des Beaux-Arts, 1992, p.57-77.
- VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Lisboa: Teorema, 1987.
- \_\_\_\_\_. La figure des dieux III: Dionysos in: VERNANT, J.P. *Figures, idoles, masques*. Paris : Julliard, 1990, p.208-247.
- \_\_\_\_\_. Le dieu de la fiction tragique in: J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*. Paris: La Découverte, 2001, p.17-24.
- \_\_\_\_\_. Frontières du mythe in: GEORGOUDI, S. e VERNANT, J.P. *Mythes grecs au figuré*. Paris : Ed. Gallimard, 1996, p.25-42.
- \_\_\_\_\_. *L'individu, la mort et l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. Le moment historique de la tragédie en Grèce in: J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*. Paris: La Découverte, 2001, p.11-18.
- \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, EDUSP, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- \_\_\_\_\_. Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque in: J.P.VERNANT e P.VIDAL-NAQUET. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*. Paris: La Découverte, 2001, p.19-40.
- \_\_\_\_\_. Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thusia* grecque in: O.REVERDIN e B.GROUGE (ed.). *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Genève: Fondation Hardt, 1981, p.1-39.
- \_\_\_\_\_. (org.). *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. Paris : Éd. Albin Michel, 2007.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homère*. Perrin, 2000.
- VILLANEUVA-PUIG, Marie-Christine. *Images de la vie quotidienne en Grèce dans l'antiquité*. Paris : Hachette, 1992.
- WATHELET, P. Dionysos chez Homère ou la folie divine in: *Revista Kernos*. Número 4, 1991, p.61-82.