



2019.1 . Ano xxxvi . Número 37

# CALÍOPE

## Presença Clássica

*separata 7*

2019.1 . Ano xxxvi . Número 37

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*separata 7*

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
REITOR Roberto Leher

Centro de Letras e Artes  
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

Faculdade de Letras  
DIRETORA Sonia Cristina Reis

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira  
VICE-COORDENADORA Arlete José Mota

Departamento de Letras Clássicas  
CHEFE Fábio Frohwein de Salles Moniz  
SUBCHEFE Eduardo Murtinho Braga Boechat

Organizadores  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Rainer Guggenberger

Conselho Editorial  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basílio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira Tania Martins Santos

Conselho Consultivo  
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UnB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHESS)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martín Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Editoraçao  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisao de texto  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisao técnica  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduaçao em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ  
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundao 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ  
[www.lettras.ufrj.br/pgclassicas](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@letras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@letras.ufrj.br)

# A viagem celestial e a busca pela fonte da memória nas iniciações órficas

Daniel Vecchio Alves

## RESUMO

O problema que se apresenta neste artigo é: o mito órfico, nas formas que a civilização grega lhes deu, deve também ser vinculado ao domínio do saber ou somente ao domínio do delírio ou do devaneio, imagem instaurada pela figura de Dionísio? Numa tentativa de resposta, realizaremos a interpretação de que o conjunto poético das lendas órficas constitui uma enciclopédia de conhecimentos de que o grego dispõe em relação às experiências físicas e espirituais de deslocamento, ou seja, tais lendas são também relatos ou documentos de ordem sociocultural. Nesse sentido, não atribuiremos às fontes órficas apenas um caráter evasivo, pois elas são, antes de tudo, um verdadeiro tesouro para a formação da cultura grega. Para nos atentarmos a esse fato, observaremos que o mito, no geral, possui competência para registrar o mundo e o pensamento do ser humano de um modo válido e autêntico, e isso pode ser constatado ao adotarmos a seguinte mudança: substituir a leitura primitivista da religião órfica feita pelos primeiros antropólogos, sociólogos e historiadores, que reduziu o mito ao campo do devaneio e do delírio, por uma hermenêutica que revela, sob a trama da narração dos mitos órficos, um ensinamento análogo ao processo de construção da memória e do imaginário.

## PALAVRAS-CHAVE

Orfeu; mito; memória; viagem; conhecimento.

SUBMISSÃO 11.4.2018 | APROVAÇÃO 26.12.2018 | PUBLICAÇÃO 8.01.2020

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i37.16840>

É

MITO E VERDADE: O DEBATE SOBRE A MITOPOÉTICA

recorrente na Cultura Clássica a representação de imagens similares às antigas viagens órficas, que narram ou descrevem viagens oceânicas e celestiais, como aquelas dirigidas ao Hades, contribuindo esse ancestral culto misterioso para a consolidação da tradição pedagógica em aprender com os temas da deslocação física e espiritual. É o que podemos constatar com as representações míticas da viagem de Hércules aos mundos infernais, ou com a viagem meteórica e desgovernada de Faetonte, transcrita e traduzida ao latim por Ovídio.

Essa noção de atingir a *Paidéia* por meio de uma viagem celestial não é, porém, uma exclusividade grega, longe disso: “*Tal era el caso de la Innana sumeria, del Marduk babilónico, del Osiris egipcio, del Adonis sirio, del Attis frigio, etc*”.<sup>1</sup> Como na cultura oriental, no Ocidente, mais precisamente entre os greco-latinos, também encontramos um farto material registrado, perpassando por personagens como Teseu, Hércules, Orfeu, Odisseu, Jasão e Eneias, só por citarmos alguns dos mais famosos. No caso desses personagens mencionados, a subida ao mundo olímpico ou a descida ao mundo das sombras são cenários recorrentes, recorrência essa motivada por razões várias (religiosas e pedagógicas): seja para encontrar o caminho da salvação ou o regresso, seja para apenas lograr uma *catarsis* do mundo.

Entre resgates, vinganças, ambições e fugas, tomamos nota das ações desses e outros heróis, consolidando na tradição tanto oriental quanto ocidental, o que conhecemos por movimentos de catábase e anábase, que significam, respectivamente, descida e subida da alma, metáfora do próprio morrer e nascer da natureza: “[...], *las ideas de katábasis (descensus ad inferos) y Anábasis (ascensus ab inferis) aparecen inmersas, desde la más remota antigüedad, en casi todas las civilizaciones del mundo*”.<sup>2</sup>

Na tradição órfica,<sup>3</sup> a alguns espíritos é possível ascender ao templo, ascensão essa marcada pela busca da luz celestial, metáfora da convenção religiosa do sujeito que, diante do cosmos,

atingiu a luz do racionalismo olímpico representado por Zeus. Nesse cenário, a imagem de subida ao templo se torna a possibilidade de o ser humano atingir um estágio de esclarecimento mais profundo da natureza e mesmo da interioridade psíquica do seu inconsciente, como se percebe no trecho do hino órfico a seguir:

Fuja de tua visão, uma vez que a todos ela é superior, /  
Quando agitas o doce sono de suas pálpebras, / E todo mortal se contenta, todo réptil e as demais criaturas /  
Quadrúpedes, aladas e as marítimas de grande número; / Pois provês aos mortais uma existência de todo frutuosa. / Então, ditosa, pura, estimula uma sacra luz aos iniciados.<sup>4</sup>

Nos cultos e ritos místéricos como o orfismo, nos são reveladas as essências do iluminado, imagens provenientes da mentalidade religiosa grega, mas que eram tomadas por eles como que recebidas pelo sentido da visão. Desse modo, foi que os gregos se tornaram essencialmente

homens visuais (*Augenmenschen*). Eles [pensavam que] apreendiam o mundo primeiramente através dos olhos e, então, eles naturalmente prestavam atenção ao ver e à visão. Por isso valorizavam tanto a luz e a claridade do fogo.<sup>5</sup>

Mesmo diante do conflito entre o olhar e um momento anterior ao olhar, nos parece que os ritos místéricos do orfismo atingiram um primeiro exercício racional de educação, que seria constituído pela experiência de iniciação ao conhecimento de si e ao conhecimento do mundo, ou seja, uma experiência de iluminação que o faz transcender os limites da visão sensorial.

Essa experiência representava a busca dos significados por trás de nossos sentidos, por trás das formas obscuras abrigadas nas sombras, como quem percebe que, por trás dos ritos e dos mitos, há coisas que podem ser reveladas, jogo de luzes e sombras que poderia reconstituir parte dos segredos do mundo. Todo o trajeto, nesse viés órfico, seria completado pela descida ao submundo para

se colocarem à prova os pensamentos refletidos dentro e fora da escuridão. Isso nos poderia

levar ao entendimento de que apenas a subida ou apenas a descida seria a alegoria da sabedoria ou da cegueira. No entanto, mesmo diante da busca grega pela anábase, a verdade, nesse contexto, necessitaria também da catábase. E o contrário também deve ser levado em conta.<sup>6</sup>

Entre a luz e a escuridão, a alma desperta suas inteligibilidades. Essa constituição da iniciação órfica, fundamentada numa dupla experiência de viagem, escuridão/luz e submundo/templo, é uma das mais antigas sistematizações dialéticas do pensamento antigo. Em favor dessa constatação, já afirmava Jaeger que foi com o suporte da poesia e da filosofia que floresceu o que há de mais superior nas religiões gregas, e não se trata somente de um mero culto aos deuses como nos acostumamos a interpretar os primórdios da história helênica e de qualquer outra história:

É indubitável que a religião dionisíaca e órfica dos gregos, [...] são aos gregos as únicas formas de uma antiga devoção popular que denotam certos indícios importantes e uma experiência interior individual, com a atitude individualista da vida e a forma de propaganda a ela correspondente.<sup>7</sup>

Em consideração ao que até aqui foi exposto, o problema que se apresenta é o seguinte: o mito órfico, nas formas que a civilização grega lhes deu, deve também ser vinculado ao domínio do saber ou somente ao domínio do delírio, regido pela figura de Dionísio? Numa tentativa de resposta, realizaremos a interpretação de que o conjunto poético das lendas órficas constitui uma enciclopédia de conhecimentos de que o grego dispõe em relação às experiências físicas e espirituais de deslocamento, ou seja, tais lendas são também relatos ou documentos de ordem sociocultural. Nesse sentido, não atribuiremos às fontes órficas apenas um valor literário simplório, pois elas são, antes de tudo, um verdadeiro tesouro para a formação da cultura grega.

Para nos atentarmos a esse fato, observaremos que o mito, no geral, possui competência para registrar o mundo e o pensamento do ser humano, e isso pode ser constatado ao adotarmos a seguinte mudança: substituir a leitura primitivista da religião órfica feita pelos primeiros antropólogos, sociólogos e historiadores, que reduziu o mito ao campo do devaneio e do delírio, por uma hermenêutica que revela, sob a trama da narração dos mitos órficos, um ensinamento análogo ao processo de construção e expansão da memória e do imaginário.

No entanto, nem sempre os mitos e os ritos foram tomados para além de sua marca estética e inventiva, ou seja, como uma tentativa de tradução dos valores culturais e cognitivos de um grupo. Augusto Comte, por exemplo, dividia, na sua teoria positivista, a história da humanidade em três estágios: “[O] teológico ou ficcional, o metafísico ou abstrato e o positivo ou real”, declarando ser provisório o primeiro estágio, transitório o segundo e definitivo o terceiro.<sup>8</sup> Tal linha evolutiva do pensamento e da cultura encerra os humanos dos tempos míticos num patamar que os deixa muito aquém de uma inteligência ou um saber rigorosos.

Com isso, afetados pela teoria de Comte, muitos helenistas depreciaram a cultura mítica ao rebaixá-la diante do saber científico. Desde a obra de E.B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), e a obra de J.G. Frazer, *O ramo de ouro* (1890), muito se tem discutido sobre a invenção e a imaginação entre os povos primitivos e sua relação ou oposição com a ciência. Tanto Tylor como Frazer são os precursores das teorias evolucionistas em etnologia, em que as crenças ditas “primitivas” e as práticas mágico-religiosas são postuladas como “pseudociências errôneas e supersticiosas”: “[...] *the religions of savage tribes may be rude and primitive compared with the great Asiatic systems, do they lie too low for interest and even for respect*”.<sup>9</sup>

Frazer, por sua vez, seguiu a mesma linha de Tylor, desenvolvendo a ideia de que o rito e a magia, constituintes do mito, eram ciências falsas:

[...] esse antigo instrumento da superstição [a magia e o rito por imagens], tão daninho em mãos mal-intencionadas e malévolas, era também colocado a serviço da religião, onde recebia a gloriosa função de confundir e derrotar os demônios.<sup>10</sup>

Uma de suas teses fundamentais é a concepção da magia, da religião e da ciência como uma sequência evolutiva em marcha. Frazer pretende nos mostrar, com isso, uma progressão constante de formas rudes, sangrentas e perversas de conduta, a formas cada vez mais purificadas e espiritualizadas de crença.

Colhe-se, por isso mesmo, em toda a obra certo evolucionismo exagerado que incomoda os estudiosos atuais, talvez não tão incômoda para a intelectualidade europeia de seu tempo. Sua época é marcada pelo imperialismo oitocentista, ou seja, o contexto de antes da decadência, tempo de saqueio cultural do mundo para entesourar os museus das capitais europeias, tempo de coleta sistematizada de informações e de interpretação eurocêntrica das observações efetuadas, álbuns e mais álbuns de formas exóticas de ser e de pensar, tarefa a que Frazer tanto se dedicou.

Nessa esteira limitadora, ademais, surgiram vários outros estudos, que classificavam os grupos antigos de “primitivos”, seguindo em menor ou maior medida os postulados evolucionistas de Comte, Tylor e Frazer. A escola sociológica, que pertenceu a M. Mauss e a E. Durkheim, por exemplo, deu considerável continuidade à afirmação de que existiram grupos sociais que pertenciam a uma retrógrada era mágica. Em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim realizou um estudo sobre o sistema totêmico australiano em que, de uma forma mais veemente que Frazer, estabelecia que a magia era pouco elaborada e estava completamente oposta até mesmo à complexidade das religiões mais modernas:

Não é que pretendamos atribuir às religiões inferiores, virtudes particulares. Elas são, ao contrário, rudimentares e grosseiras; não se poderia, portanto, pensar em fazer delas espécies de modelos que as religiões ulteriores deveria

simplesmente ter reproduzido. Mas a própria simplicidade as torna instrutivas; porque elas constituem experiências cômodas onde os fatos e suas relações são mais fáceis de se perceber.<sup>11</sup>

Essa inferiorização das crenças ancestrais, que no mito se incorporam, estava baseada na ideia de que a religião forma igrejas e ciência, instituições, enquanto a magia, formando associações de segunda ordem, não conforma um grupo de fiéis e um centro comparável. Afirma, assim, Durkheim que, no plano histórico, não existiam religiões sistematizadas sem igreja. Nesse persistente mapeamento degradante de muitas religiões e filosofias da cultura antiga, em que se cantam as evoluções dos barões da teologia, da ciência e da tecnologia, o conceito de primitivismo foi fazendo sua parte no reconhecimento da evolução industrial diante das crenças não empíricas da mentalidade antiga.

Além disso, durante muito tempo também se reservou à nascente sociologia tais ideias. Foi com Lucien Lévy-Bruhl, que temos veiculado pela primeira vez os termos “*La Mentalité Primitive*”, expressão que intitula o seu mais comentado livro, publicado em 1922:

*Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. [...]. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques: c'est elles qui en font la contexture et l'ordre.*<sup>12</sup>

Nesse trecho citado, mais uma vez se explicam, por meio da noção de sociedade primitiva, as crenças irracionais dos antigos, sendo reduzidas ao ponto de vista da racionalidade científica e lógica.

Foi assim que a fábula grega viu ser-lhe recusada, dada sua condição de fábula, qualquer competência para falar do ser humano e das suas realidades de um modo válido e autêntico. Por isso, ao mesmo tempo que se dedicaram com o máximo cuidado a repertoriar e a fixar o patrimônio lendário grego, muitos estudiosos

o exploraram de maneira radical e descuidada, apresentando de forma confusa o problema da verdade e da falsidade na constituição do mito. Diante desse e outros problemas já levantados, as soluções são diversas:

[D]esde a rejeição, a denegação pura e simples, até as múltiplas formas de interpretação que permitem “salvar” o mito, substituindo a leitura banal por uma hermenêutica que revela, [...], um ensinamento secreto análogo, por trás do disfarce da fábula, às verdades fundamentais [...].<sup>13</sup>

É exatamente essa substituição de estratégia de leitura dos mitos que gostaríamos de sugerir aqui, visto que, mesmo hoje, ainda não nos libertamos dessa ótica nada cordial do observador neoclássico que explora precipitadamente as culturas antigas. Tal crítica começou a ser construída com o advento da corrente estruturalista do séc. XX, em que a noção de mito, magia e mentalidades passa a se associar a

processos de pensamento ou a conjuntos de crenças próprios de grupos ou de sociedades inteiras, suficientemente distintivos para fazer delas um traço ao mesmo tempo descritivo e explicativo.<sup>14</sup>

Foi com base no desenvolvimento corrente estruturalista como ferramenta analítica dos campos da história e da filosofia que essa interrogação começou a ser feita de forma mais consistente, tendo sua crítica, atingido a magia, o rito e o mito em geral. Entre alguns estudiosos desse período da primeira metade do séc. XX, desenha-se, portanto, uma orientação nova: muitos, em sua investigação sobre a religião grega, tomam distância em relação às tradições lendárias e se recusam a considerá-las como um conjunto ficcional sobre as crenças e sobre os sentimentos dos fiéis: “[É] na organização do culto, no calendário das festas sagradas, nas liturgias celebradas para cada deus em seu santuário, que reside [o conhecimento, a história,] a religião”.<sup>15</sup>

Diante das mágicas e práticas rituais a serem investigadas, o mito não aparece como excrescência literária, como pura

fabulação. Alguns estudiosos mais atentos à história e à formação das sociedades rechaçaram as teorias de Tylor, Frazer, Lévy Bruhl e Durkheim. A partir de então, a rejeição da mitologia passou a repousar sobre um preconceito anti-intelectualista em matéria religiosa. Acabou-se, assim, o tempo em que se podia falar do mito como se se tratasse da fantasia individual de um poeta, de uma fabulação romanesca livre e gratuita, pois, ao contrário, “o mito obedece a limitações coletivas bastante estritas”.<sup>16</sup>

Gradativamente, o significado de mito foi reposicionado para o argumento aristotélico, que relaciona o *mýthos* com a ação, sendo a ação o mundo dos acontecimentos, a própria história, que no seu sentido mais amplo,

[...] pode ser chamada de uma imitação verbal da ação, ou acontecimentos colocados na forma de palavras. O historiador imita a ação diretamente: faz afirmações específicas sobre o que aconteceu e é julgado pela verdade do que ele diz. [...]. O poeta, por sua vez, em dramas e em epopéias pelo menos, também imita ações com palavras, como o historiador. Mas, o poeta não é julgado pela verdade ou pela falsidade do que diz. O poeta [...] é julgado pela integridade ou pela consistência de sua estrutura verbal. A razão é que ele imita o universal, não o particular; ele não está preocupado com o que aconteceu, mas com o que acontece. Seu assunto é o tipo de coisa que realmente acontece, em outras palavras, o elemento típico e recorrente na ação.<sup>17</sup>

O esclarecimento dessa ligação entre o *mýthos* e o acontecimento na *Poética* de Aristóteles já basta para percebermos que não podemos relegar as manifestações míticas e poéticas a um campo externo ao real e ao saber. Não queremos com isso afirmar que o mito seja uma rígida teoria universal da história, mas simplesmente que seja explorado mais seriamente. Assim nos orientam os trabalhos de Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss sobre o mito, que nos orientaram a formular de modo totalmente diferente os problemas da mitologia grega em relação ao tratamento dado pela escola antropológica de Frazer e pela escola sociológica de Durkheim.

Lévi-Strauss, um dos maiores representantes do estruturalismo, criticou as correntes que viam no mito ou na magia apenas uma tradução do primitivo psicologismo dos povos, limitando-se a uma análise dualista entre “pensamento primitivo *versus* mentalidade civilizada”.<sup>18</sup> Lévi-Strauss visou, assim, ao entendimento dos mitos e à análise das criações culturais das sociedades a partir de uma malha de valores, objetos e ações que devem ser estudados e comparados. Seguindo um viés estruturalista, seus estudos se basearam na crença dos modelos mentais universais, de modo que as mitologias e as culturas são associadas às estruturas de parentesco e aos códigos de comunicação, relacionando os fenômenos sociais elementares e sua interiorização por meio do mito, que, por sua vez, é o encarregado de ordenar de forma lógica o entorno físico e histórico de uma comunidade:

A maneira de pensar dos povos a que normalmente, e erradamente, chamamos “primitivos” – chamemos-lhes antes “povos sem escrita”, porque, segundo penso, este é que é o fator discriminatório entre eles e nós – tem sido interpretada de dois modos diferentes, ambos errados na minha opinião. O primeiro considera que tal pensamento é de qualidade mais grosseira do que o nosso, e na Antropologia o exemplo que nos vem imediatamente à ideia é Malinowski.<sup>19</sup>

Percebe-se, com essa problematização inicial, que o mito, a figuração e o ritual operam todos no mesmo patamar do pensamento simbólico, fazendo-nos compreender suas capacidades de associação. O mito, para Lévi-Strauss, é mais uma construção narrativa que deve se submeter às regras de um jogo de associações, de oposições e de homologias que a série de versões posteriores de uma dada ação desencadeou, constituindo um arcabouço conceitual comum às narrativas mitológicas:

Os povos sem escrita têm um conhecimento espantosamente exato do seu meio e de todos os seus recursos. Nós perdemos todas estas coisas, mas não as perdemos em troca de nada; estamos agora aptos a guiar um automóvel sem correr o risco

de sermos esmagados a qualquer momento, e ao fim do dia podemos ligar o rádio ou o televisor. Isto implica um treino de capacidades mentais que os povos “primitivos” não possuem porque não precisam delas. Pressinto que, com o potencial que têm, poderiam ter modificado a qualidade das suas mentes, mas tal modificação não seria adequada ao tipo de vida que levam e ao tipo de relações que mantêm com a Natureza. Não se podem desenvolver imediatamente e ao mesmo tempo todas as capacidades mentais humanas. Apenas se pode usar um setor diminuto, e esse setor nunca é o mesmo, já que varia em função das culturas. E isto é tudo.<sup>20</sup>

Na contramão do estruturalismo associativo de Lévi-Strauss, Jack Goody, em *A domesticação da mente selvagem* (1977), até reconhece e assimila a perspectiva empática e heurística do mito defendida nas investigações do antropólogo francês, voltando-se, porém, contra as associações ainda de tipo dualista que se fazem presentes em seus trabalhos. Segundo Goody, esses dualismos são estanques demais para dar conta do mito em seus níveis mais complexos de constituição, isto é, Goody critica a estrutura dicotômica em que as associações analíticas e comparativas são realizadas, em que mito e realidade se antepõem para apenas serem posicionados, posteriormente, numa síntese ainda mais artificial, que não retira as categorias em questão de sua zona de conforto ou de seus respectivos monologismos. Apesar da crítica feita ao termo “primitivo”

[...], o ponto de arranque de *O pensamento selvagem* [de Lévi-Strauss] é uma divisão dicotômica da <<mente>> ou <<pensamento>> em selvagens e domesticado. Nesta oposição ressurgem muitas das características da anterior divisão <<nós-eles>> entre primitivos e avançados, apesar de o autor tentar afastar algumas das suas implicações. Lévi-Strauss procura dar à nova dicotomia uma base histórica mais específica, vendo o conhecimento <<selvagem>> como característico do período neolítico e a variedade domesticada como dominante ao período moderno.<sup>21</sup>

Nesse sentido, a religião grega (ou outra qualquer) não constitui um setor à parte, fechado em seus limites, pois se integra

à vida familiar, profissional, política ou de lazer, confundindo-se com ela. Chegamos, desse modo, a uma parcial conclusão de que, na Antiguidade, não existia uma visão restrita ao sobrenatural, mas um diálogo com ele, ou seja, essa não era uma categoria fechada, pois coloca em discussão os limites entre o ser, o possível, o irreal e a credulidade. Isso aponta para o fato de que é na própria dialogia da poesia que se exprimem e se fixam os valores, as regras, os conhecimentos, revestindo-se numa forma verbal criativa e capaz ainda de rememorar os traços fundamentais e os particularismos da religião ou do mito de cada indivíduo ou de cada cidade:

Isso fundamenta para o conjunto da Hélade uma cultura comum – especialmente no que concerne às representações religiosas, quer se trate dos deuses propriamente ditos, quer dos demônios, dos heróis ou dos mortos. Se não existissem todas as obras da poesia épica, lírica, dramática, não poder-se-ia falar de cultos gregos no plural, mas somente de *uma* religião grega. Sob esse aspecto, Homero e Hesíodo exerceram um papel privilegiado. Suas narrativas sobre os seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu.<sup>22</sup>

A partir da tradição mitopoética, os mitos tradicionais já não são apenas retomados, eles constituem o objeto de um exame racional, submetem-se às narrativas, particularmente às de Homero e de Hesíodo. Essa linha analítica dos mitos foi sendo explorada por muitos estudiosos que, a partir da segunda metade do séc. XX, exploraram efetivamente os mitos utilizando um método da exegese alegórica. Com tal estratégia, preza-se, em primeiro lugar, o mito como “um princípio construído a partir de analogia e identidade”.<sup>23</sup>

Nesse encadeamento exegético, o mito encadeia fatos e gerações, desdobra-se em narrativas e genealogias. Não esqueçamos que *mýthos*, no sentido aristotélico, é narrativa, genealogia; o *mýthos* não é apenas irracional, pois, como o *lógos*,

ele recolhe, congrega. É nessa esteira conceitual plenamente ligada às ações humanas que encontramos uma experiência mais ampla da palavra, marcada não só por uma experiência religiosa do culto grego arcaico, mas também por um âmbito mais reflexivo sobre o próprio emprego da palavra para o registro do mundo, âmbito esse em que Platão e Aristóteles participam como herdeiros e intérpretes.

Logo,

a mitopoética não era [ou é apenas] “literatura”, mas uma necessidade política e social. Não constituía somente uma forma de arte, nem uma criação da imaginação individual, mas uma enciclopédia mantida por um esforço cooperativo da parte das melhores instituições gregas.<sup>24</sup>

Ou seja, do ponto de vista da poética antiga,

[...] o mito não é apenas uma história contada, é o produto de uma construção organizada. Um mito se molda, suas ações são ordenadas segundo o verossímil ou o necessário, e a história deve ter uma extensão tal que possa ser facilmente memorizada. [...]. O mito então é um objeto de invenção, mas sobre um fundo de histórias fornecidas pela tradição das quais os poetas registram [...].<sup>25</sup>

Não falará Mircea Eliade sobre a “importância do mito vivo”? Ao invés de reproduzir seus predecessores frazerianos, Eliade toma o mito tal como ele era compreendido pelas sociedades antigas, em que o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais,

extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. [...]. Mas, de fato, a palavra é ainda hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como no sentido — familiar, sobretudo, aos etnólogos, sociólogos e historiadores — de tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar.<sup>26</sup>

Para melhor compreendermos essas confluências entre *mýthos* e *lógos* mais familiar aos estudiosos, basta termos em

conta que as musas da mitologia antiga são as inspiradoras de todas as especializações do conhecimento via linguagem, não se limitando às atividades artísticas em geral, visto que as inteligibilidades mnemônicas eram atingidas pelo próprio uso poético das palavras.<sup>27</sup>

#### CATÁBASE E ANÁBASE ÓRFICAS: MITOS E RITOS NO DESVELAMENTO DO ALÉM-MUNDO

Com a licença das musas, passemos então a explorar de fato as peculiaridades fundamentais do mito órfico, sem, no entanto, cairmos no primitivismo de Frazer, o que nos cegaria diante de tantos aspectos inteligíveis que essa religião contém. No orfismo, reside, em primeiro lugar, a fundação da viagem como uma deslocação simultaneamente física e subjetiva, o que significa que a transformação da mente também implica uma mudança do corpo de seu estado inicial. Juntos, mente e corpo empreendem a catábase e a anábase órficas, movimentos que representavam uma medida da inteligência mítica, isto é, um tipo de experiência profunda com o espírito humano.

Foi precisamente nesse sentido que a Grécia clássica se abriu para a busca pela essência profunda do pensamento humano, privilegiando a união entre a razão e as forças instintivas do inconsciente. A mútua experiência da viagem física e espiritual para atingir um universo desconhecido sempre exigiu uma soltura do corpo e da mente que é necessária ao exercício de toda viagem, sendo o corpo capaz apenas de

registrar suas menores variações, buscar o menor detalhe perceptível por uma pele, um sensor olfativo, uma parcela do cérebro projetada pelo nervo ótico, uma superfície tátil [...].<sup>28</sup>

Nos mitos e ritos órficos, o eu não se limita ao mundo físico e muito menos se diluí nos mundos sobrenaturais que percorre. Ele define uma ontologia, uma arte do ser, uma poética de si com o mundo. Esse filtro íntimo pelo qual o mundo ou o submundo imaginado passa

organiza uma representação, gera uma visão. [...]. A viagem teatraliza essa operação metafísica, acelera essa alquimia. [...], logo, a viagem nos serve para ficar mais fortalecido, para sentir e conhecer nosso espírito ou o nosso eu de maneira mais apurada.<sup>29</sup>

No final do ato ritualístico, as viagens espirituais do orfismo parecem resultar num despertar pedagógico, matéria sensitiva e intelectual motivada pelo deslocamento ritualizado.

Dentre esses mútuos deslocamentos, a morte tem sido sempre destacada, sendo colocada como um acontecimento tanto de ordem física (na desintegração do corpo) quanto espiritual (na errância da alma), tornando-se por isso uma obsessão para o ser humano de todos os tempos e lugares, inclusive para os órficos. O medo do desconhecido, a falta de vida e de luz têm provocado autênticas angústias e desafios no ser humano que desconhece o que há por vir depois da morte. Tanto que

*el Hades, a pesar de las diversas concepciones geográficas que se fueron forjando del mismo a lo largo de los siglos, era imaginado como un lugar sombrío, en el que la calidez de la vida y la robustez del cuerpo se disolvían y [...] deambulaba sin gloria.<sup>30</sup>*

Aliás, criar uma imagem concreta e detalhada do Hades sempre foi algo que obcecou os gregos, tornando mais do que necessário compreender a existência do Hades como um submundo aterrador, onde nem mesmo os mortos queriam permanecer. Por isso, nos mitos órficos, o tema da catábese, movimento de descida ao submundo, é de extrema importância. Presente nos cultos a Dionísio,<sup>31</sup> veremos neste estudo o quanto o rito de iniciação ao submundo é intenso também nas fontes órficas. Nelas, o inferno indica sempre a parte inferior, a parte profunda da terra ou de um edifício, cenário esse sempre reivindicado quando se trata de um mito ou de um rito ligados à ideia de ressurreição, cuja passagem pelo mundo dos mortos sempre é representado espantosamente.<sup>32</sup> No entanto, não esqueçamos que

*[...] los componentes del mundo de la muerte tienen sus raíces en la religión de las culturas mesopotámicas (sumero-acadias y asirio-babilónicas). En ellas el infierno, llamado Kur, Arallu, Kingallu e Insirtu, se concebía como el espacio que separaba la corteza terrestre del mar primordial, triste residencia de los muertos e incluso de algunos dioses, al que se llegaba atravesando una laguna en una barca tripulada por un barquero (claro antecedente de lo que sería en el mundo griego, la laguna Estige y el barquero Caronte).<sup>33</sup>*

A concepção órfico-babilônica que deu base à noção greco-latina geral da vida no submundo é a seguinte: depois da morte, o que restava era uma espécie de sombra ou espectro, que vagava errante até alcançar a margem de uma lagoa:

*Si se cumplía con el rito funerario, el alma del difunto subía al barco, habiendo pagado el pasaje, a la barca, en la cual remaba, por el bosque de Perséfone y la llanura de los asfódelos, hasta la otra orilla. Al bajar de la barca, se abría el pórtico del Hades, custodiado por Cerbero. Le seguían: la morada de los niños, muertos en temprana edad; la de los inocentes, condenados por falsa acusación; la de los suicidas, por desgana de vivir; el campo de los suspiros y las lágrimas, donde estaban quienes se consumían por Eros; y, por último, la morada de los guerreros. A continuación una división, donde Minos, Eaco y Radamantis impartían justicia: por el camino de la derecha, y atravesando la mansión de Hades, se llegaba a los Campos Elíseos; por el de la izquierda, al Tártaro, lugar de terribles suplicios para los culpables de faltas imperdonables (en que están Sísifo, Tántalo, etc). Es, como puede apreciarse, una visión bastante negativa.<sup>34</sup>*

Em muitas passagens, os mundos dos vivos e dos mortos eram separados por uma grande massa de água, o principal rio, o Aqueronte, que o defunto devia atravessar por meio da barca de Caronte. Além desse, no Hades,

*había otros ríos: el Piriflegeton (el portador de fuego), el Cócito (el Sollozante) y el Leto (el del olvido). Al infierno se accedía, además, por otras entradas o bocas que existían en ciertas profundas cavernas o antros, tales como las de Ténaro,*

*en Esparta o la de Trecén, próxima a la ciudad de Atenas, presente en algunos mitos heróicos [...].*<sup>35</sup>

Esses rios infernais são as veias do orfismo, ou seja, constituem um tipo de cenário importante para a representação do mito órfico, precisamente em seu momento de iniciação ritualística, em que a água se torna uma substância mágica de purificação, possuindo o poder de abrir à mente aos simulacros das vidas anteriores. Tal desfecho permite ao iniciado ter consciência de si próprio e seus limites, mesmo depois de ter atravessado vias infernais e de ter voltado a uma nova vida. Tomaremos nota de que a importância dessa iniciação memorialística atribuída ao orfismo e suas doutrinas é muito variada em cada autor, sendo para alguns irrelevante ou inexistente, e a outros a base do pensamento metafísico grego. O papel da iniciação órfica permanece, assim, definida por entre esses extremos.

Diante dessa postura antropocêntrica em que o homem domina a memória universal, o orfismo e outras religiões mistericas afrontavam o politeísmo vigente da Grécia arcaica. Essa fase de ascensão dos cultos mistericos (como os cultos a Dionísio, Elêusis e Orfeu) marcou a ascensão do herói, que obtém um lugar reservado nas memórias das civilizações antigas, surgindo em aventuras que passam simultaneamente nos limites espirituais do ser humano e nos limites estelares e oceânicos de nosso universo físico, como posteriormente ocorre na representação iniciática do próprio Odisseu homérico e do cosmonauta de Parmênides (em *Da natureza*).

Em todas essas cenas, o submundo surge como lugar tão desconhecido pelo homem que o próprio Odisseu pede ajuda a Circe para melhor se guiar pelo rio Aqueronte. O próprio Hércules se inicia nos mistérios eleusinos para poder levar a cabo seu último trabalho, que era caçar Cérbero, guardião do Hades. Quando heróis descem em catábase aos infernos, fazem-no quase sempre para averiguarem o que de pouco claro se lhes afigura na vida terrena, ou para cumprirem qualquer outra importante missão celestial que os levará a uma melhor posição. Foi diante desses desafios que surgiu a necessidade de driblar o esquecimento

inerente à ressurreição, para que os humanos pudessem regredir da morte com a sabedoria obtida nas vidas anteriores.

Assim, surgiram os mistérios de Elêusis, Dionísio e Orfeu, sendo esse último nosso foco de investigação:

*El orfismo significó una protesta contra la sociedad, la familia y el Estado. Por primera vez, el ser humano era el verdadero protagonista de sus propias creencias religiosas, lejos de los cultos tradicionales de la ciudad, y se ofrecía al individuo ciertos aspectos que no contemplaba la religión tradicional. Este culto se caracterizaba por no estar vinculado a un templo y por un hecho todavía más novedoso en el panorama religioso griego: se servía de un corpus de libros sagrados donde quedaba recogida su doctrina.<sup>36</sup>*

A religião órfica pode ser considerada uma religião mística, tendo em vista que nas religiões místicas o cerne da busca espiritual se encontra na obtenção de uma experiência de identificação entre a alma e o eterno, ciclo sapiencial da memória. A base de todas as religiões místicas aponta para essa ideia de libertação do espírito humano condicionado pela vida terrena e, desse modo, visa atingir a realidade eterna e infinita dos seres vivos, possibilitando a salvação e a sobrevivência da alma diante do medo do esquecimento (a morte da memória e da sabedoria) e a morte da carne.

Datado por volta do séc. VI a.C., o orfismo surgiu, portanto, como uma religião de mistérios que teve como fundador o poeta Orfeu, sacerdote de Dionísio e fundador das doutrinas que levarão o homem à salvação *post mortem* de sua própria consciência. Trata-se de um dos mais intrigantes personagens de toda mitologia greco-romana. Famoso por suas aventuras, um dia Orfeu recebeu de Apolo uma lira que, ao ser tocada, encantava todos à sua volta. Talvez o acontecimento mais importante de sua vida tenha sido seu casamento com Eurídice, uma ninfa. O mito nos conta que ela, colhendo flores, foi picada por uma serpente, causando seu envenenamento e, posteriormente, sua morte.

O bardo, inconformado com tal perda, decide buscá-la no inferno. Conseguindo vencer todos os desafios e obstáculos graças

à ajuda de sua música miraculosa, chegou à presença de Hades e Perséfone, senhor e senhora do inferno. Lá, ele obteve a restituição de sua esposa, com a condição de que não olhasse para trás enquanto não saísse do submundo. Não resistindo à tentação, durante sua anábase, ele mira a amada esposa e, como punição, a perde para sempre:

E lastimoso o efeito; pois andando  
A Noiva por um prado acompanhada  
De Ninfas obsequiosas, à ferida  
De um áspide traidor no pé mordendo,  
Perdeu a vida intempestiva, e Cara.  
Chorou-a amargamente o Vate Esposo,  
Tentou, porém em vão, mover o Olimpo,  
E até por ver se o Tártaro movia,  
Ousou baixar pela Tenária porta  
Às Estígias Regiões das negras Sombras.  
Por Manes mil passando, aéreos Povos,  
Que no Mundo logravam Sepultura,  
Chegou ao Sólido do Senhor tremendo,  
Que rege com Perséfone Consorte  
Aqueles tristes, horrorosos Reinos.  
Da Lira então pulsando as doces cordas,  
Assim cantou: “Ó Grandes Divindades  
Do Mundo oposto à Terra, onde caímos  
Todos nós os mortais; se vós licença  
Me dais para falar verdade pura,  
Eu sem rodeios de falaces vozes  
Vos digo, que ao descer aos vossos Reinos,  
Não foi desejo vão de ver o Averno,  
Nem de atar esse Monstro triplicado  
Em hórridas gargantas, defendidas  
De áspides Meduseus. Este caminho  
Audaz tentei só pela cara Esposa,  
Em quem pisada víbora veneno  
Mortífero espalhou, e roubou anos [...].<sup>37</sup>

Embasada nessa e em outras experiências de Orfeu, o orfismo foi constituindo uma perspectiva crítica da tradição, obtendo caráter popular e extraoficial ao disseminar manifestações mitopoéticas de um herói capaz de driblar com suas habilidades a

hostilidade das criaturas divinas e sobrenaturais. Papel similar encontramos em outra fonte antiga que comporta parte da história mítica de Orfeu. Trata-se da famosa obra de Apolono de Rodes, *Os argonautas*, obra do séc. III d.C.. O famoso bardo embarca nessa expedição mítica, adotando um papel de maior ou menor importância, dependendo dos momentos da aventura relatada. A primeira menção a Orfeu ocorre a partir do v. 23 do canto I:

*En primer lugar mencionemos a Orfeo, al que es fama que engendró en tiempos la propia Calíope junto a la atalaya de Pimplea, después de haberse acostado con el tracio Eagro. De Orfeo cuentan que al son de sus cantos hechizaba las inmovibles peñas de los montes y las corrientes de los ríos. Como testimonios de aquel canto, los robles agrestes que verdean sobre la ribera de la zona de Tracia, aún un tras otro se mantienen en hilera, incontables, los árboles que encantados por su lira atrajo él desde Pieria. Tal era Orfeo, a quien el Esónida, persuadido por los consejos de Quíron, aceptó como compañero de sus empresas. Era soberano de la Pieria Bistónide.<sup>38</sup>*

Todas as partes em que surge em cena, Orfeu tenta evitar que a frota de Argos sucumba, como diante do fatídico canto das sereias. Orfeu é uma espécie de conselheiro da frota, tripulante indispensável, pois se mostra conhecedor do ritual que os Argonautas devem realizar em cada uma das ocasiões em que se requer um contato com a divindade. Numa das cenas, após invocar Apolo, Orfeu rememora as façanhas dos heróis de antiga linhagem de muito mais enfática do que a própria oferenda divina:

*En torno a los fuegos formaron una amplia ronda de baile, con cantos de alabanza a Apolo el Auxiliador. Entre ellos, Orfeo, el noble hijo de Eagro, a los acordes de su lira Bistonia, dio comienzo a una sonora canción.<sup>39</sup>*

Nessa cena, Orfeu e a tripulação fazem honras a Apolo, que se mostra não um personagem determinante na história, visto ser apenas um “auxiliador”. O poder de escolha e de atingir feitos humanos tem em Orfeu seu maior representante, tanto que pela

manhã ele se dirigia paternalmente aos viajantes, depois de enfrentarem muitos tormentos, evocando o obstáculo ultrapassado, a distância da pátria e a errância por terras desconhecidas. Assim diz Orfeu:

*Ea! Vamos a llamar sagrada a esta isla en honor de Apolo Matutino, puesto que se nos ha aparecido a todos viajero en el Alba. Y la sacrificaremos lo que tenemos, levantando un altar en la costa.*<sup>40</sup>

Assim, Orfeu é representado no texto de Apolônio de Rodes, atuando de forma análoga aos magos de sua época:

*[S]olo, de noche, degollando perros a Hécate, vestido de negro, entonando himnos susurrando, utilizando plantas poderosas y haciendo resonar objetos de bronce destinados a controlar las fuerzas infernales que con sus actos acaba de invocar.*<sup>41</sup>

Orfeu é um legítimo guia iniciado à fonte da memória, mantendo por isso os mesmos ritmos musicais através de seu instrumento. Essa lucidez o livrará dos delírios provocados pela viagem, em que, geralmente,

as fronteiras embaralham-se bruscamente ou desaparecem, numa proximidade em que o homem se vê como que desterrado de sua existência cotidiana, de sua vida corriqueira, desprendido de si mesmo, transportado para um longínquo alhures.<sup>42</sup>

Em função do que foi exposto até aqui, concluímos que os problemas colocados pelo orfismo não são nem plenamente espirituais e nem plenamente físicos; são, sobretudo, de uma ordem intermediária participante desses dois aspectos. É certo que os mitos e ritos órficos foram conhecidos sob versões múltiplas, mas de mesma orientação fundamental, marcada pela antropogonia, ou seja, por uma clara oposição à teogonia de tradição hesiódica:

No pensamento de Hesíodo, o homem não é digno de um lugar importante no mundo, o que importa são os deuses imortais. Para comunicar-se com a divindade era necessária a prática do sacrifício sangrento. Ao contrário, a religião de Orfeu considera o homem como possuidor da alma, de caráter oposto ao corpo, imortal, que descende da estirpe dos deuses. O corpo, para os órficos, é a prisão da alma que nele deve espiar suas culpas cometidas nas vidas anteriores. Após a morte corporal, a alma é libertada. Se o morto não participou das iniciações e purificações que o gênero de vida órfico exige, o círculo de reencarnações repete-se.<sup>43</sup>

Esse morrer e renascer são bastante sugestionados pelo mito de Orfeu, que teve o mesmo fim de Baco: esquartejado. Na verdade, a morte de Orfeu é um dos episódios mais controvertidos em seu mito. Uma versão fala que, ao perder Eurídice, ele desinteressa-se pelas mulheres e volta-se à homossexualidade. Para se vingarem, as mulheres enciumadas assassinam-no:

Outra versão fala que o que aconteceu foi, pelo fato de que após voltar do inferno, Orfeu revoltou-se com Dionísio e recaiu no culto de Apolo. O deus do vinho, enciumado com a transgressão de seu sacerdote, incita as “bacantes” a assassiná-lo. Fundamentalmente, seu assassinato foi devido ao ciúme, assim como o de Dionísio.<sup>44</sup>

O ciclo da vida e da morte ritualizado pelo orfismo é totalmente novo quando entra no mundo grego, porque formula uma doutrina cujo elemento importante não é a preparação do corpo ou o culto aos deuses, mas o homem e sua alma, inserindo na civilização europeia “uma nova interpretação da existência humana.”<sup>45</sup> Para isso, as crenças órficas são integradas a uma vida prática rigorosa:

O orfismo implicava não só a participação nos ritos e cerimônias, mas uma moral e ascese que incluíam penitências, jejuns, preces e a iniciação. Ele abarca a vida dos seus adeptos em todos os momentos e aspectos.<sup>46</sup>

Logo, o orfismo tem como fundamento a imortalidade da alma com base no desvelamento das lembranças antepassadas.<sup>47</sup> O desvelamento só ocorre quando o homem espia suas culpas através dos vários ciclos de reencarnação, tomando consciência do momento em que sua alma se livra do esquecimento e atinge a liberdade total ao beber da água da fonte da memória. Essa doutrina da reencarnação é embasada numa ética, visto que a punição quase cíclica das almas nos revela que todos são culpados, em vários graus, por culpas de várias gerações, faltas cometidas em vidas passadas. Isso explica a presença dessa pedra de Sísifo que é o esquecimento, bem como a longa educação pela qual a alma deve passar no círculo de reencarnações a expiar seus erros.

Nessa fase ou período de expiação, entram em cena novamente os rios infernais, em que se situam as fontes de Mnemosine: a fonte do esquecimento, o *Lethe*, e a fonte da memória. Nelas, é que se passa o desfecho das almas do submundo, podendo elas esquecerem ou lembrarem da vida anterior dependendo da fonte em que matarão a sede. São muitos os que bebem a água do *Lethe*. Muitos comentadores e filósofos modernos pensam ter sido tirada do nome desse rio a noção de “verdade” da Grécia antiga, a *alethéa*: “Ela poderia ser, caso a etimologia seja aceita, um ‘des-esquecimento’ ou, como para o filósofo alemão Martin Heidegger, o ‘des-velamento’”.<sup>48</sup>

Em função desse desvelamento, a principal instrução ao iniciado dos ritos órficos é que ele deve beber da água da segunda fonte, a fonte da memória, e não da primeira, o *Lethe*, a fonte do esquecimento, lugar que a alma podia encontrar mais facilmente à direita. Com tais poderes, as águas de Mnemosine são parte de um ritual mediante o qual a alma esquecerá ou recordará tudo o que antes aprendera em vida:

*Beber del agua que mana de la laguna de Mnemósine hace que el alma recuerde y que, por lo tanto, adquiera la inmortalidad y se libre así de la aniquilación que sufre el cuerpo tras la muerte. Este hecho puede relacionarse con la importancia que muchos filósofos atribuían a la memoria como medio de salvación: [...].<sup>49</sup>*

Com o rito órfico, a memória torna-se a água da vida e marca o fim do circuito amnésico de reencarnações. Beber da fonte da memória e não beber a água do rio *Lethes* significa a alma atingir a *alethéa*, ou seja, o não esquecimento, nome que designa a natureza mesma das revelações que memória pode nos suscitar a partir de um jogo associativo de sensações e intelecções. Trata-se do traço distintivo de uma concepção mítica da verdade, um dom das musas e daqueles que sabem invocar suas inspirações e técnicas. O vislumbrar órfico da memória não significa aqui, de forma alguma, o ver no sentido do observar e refletir representativo, em que o homem se orienta para os entes como para os objetos e os apreende. O vislumbre órfico é um mostrar-se, isto é,

o homem experimenta o ver somente em termos de si mesmo e compreende o ver precisamente ‘desde si’, como ego e sujeito, então o ver é uma atividade ‘subjéctiva’ direcionada para objetos.<sup>50</sup>

Por isso, cada homem, tendo guardado para si os aprendizados de Orfeu, pode retomar uma lembrança e recomeçar, no além-mundo, diante da fonte da memória, uma vida de sabedoria pertencente, desígnio de uma época áurea. Com isso, encontramos na literatura sacra dos órficos um aspecto doutrinal não separável de uma busca pela salvação espiritual por meio da memória, busca essa representada nos cultos pelos ritos de anábase e catábase, como pode-se ver no *Hino à Aurora*:

Incenso em pó  
Ouve, deusa, trazendo o dia que ilumina os mortais,  
Refulgente Aurora, corando pelo cosmo afora,  
Mensageira do grande e ilustre deus Titã,  
Tu que a cintilante e obscura jornada da noite  
Envias, pela tua ascensão, às entranhas da terra;  
Condutora das obras, servidora da existência dos homens;  
Tu a quem agrada a raça dos mortais articulados; não há quem  
Fuja de tua visão, uma vez que a todos ela é superior,  
Quando agitas o doce sono de suas pálpebras,  
E todo mortal se contenta, todo réptil e as demais criaturas

Quadrúpedes, aladas e as marítimas de grande número;  
Pois provê aos mortais uma existência de todo frutuosa.  
Então, ditosa, pura, estimula uma sacra luz aos iniciados.<sup>51</sup>

Como podemos observar no hino, o orfismo adotava um tipo de vida pura (“Fuja de tua visão”), em que regia a “sacra luz aos iniciados”, começando pelo “descarte de toda mácula, a escolha de um regime vegetariano, traduzindo a ambição de escapar à sorte comum, à finitude e à morte, [...]”.<sup>52</sup> Tendo esse objetivo, o orfismo insere, portanto, um balanço alternado entre o dia e noite, entre a luz e a escuridão, um ir e vir do um ao múltiplo, do mesmo ao outro. É um deslocar esclarecido pelo desafio que a construção da memória até hoje nos impõe, desafio esse encarado pelos órficos a partir da representação iniciática da catábase e da anábase da alma, “fundando miticamente a infelicidade da condição humana ao mesmo tempo em que abre, no plano do rito, uma via iluminada da salvação”.<sup>53</sup> Nesse sentido, a iniciação ao inferno, e mais precisamente a descoberta da fonte da memória, interrompe o círculo de reencarnações, trazendo-nos a sabedoria das outras vidas, para, através do rito iniciático, revelá-la aos outros homens para fortalecê-los perante os deuses.

O orfismo, bem como as outras religiões místicas, pretendia garantir uma melhor sorte aos iniciados, frente ao cruel destino com que se deparava os mortos segundo as formulações da religião civil. Para tal manifestação iniciática, o orfismo está longe de se reduzir às fontes literárias ou à transcrição dos mitos orais de seus principais personagens, pois ele está plenamente registrado em fontes diversas, como, por exemplo, nos textos cerimoniais, denominados τελετή (*Cerimônia*). O que encontramos nessas fontes ritualísticas da iniciação órfica é a transmissão de verdades escatológicas e a preparação espiritual para enfrentar a morte, na crença de que é possível haver, nessa empreitada, um destino bem-aventurado.

Tais crenças e ritos estão registrados em tábuas de ouro, nas quais estão grafadas essas cerimônias. Elas nos revelam uma experiência de iniciação ao além-mundo numa série de escritos que descrevem, entre outros ritos, os cultos de ressurreição:

*Tan solo hallamos una diferencia en la laminilla de Petelia (A.1.2): “Encontrarás una fuente ala izquierda de la casa de Hades y junto a ella un ciprés blanco, erguido. No te acerques ni siquiera un poco a esta fuente. Pero encontrarás en el otro lado, agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Y unos guardianes se encontrarán delante. Diles: ‘Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero soy de linaje celeste. Sabed esto también. Estoy sediento de sed y me muero. Pues bien dadme rápidamente agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine’. Y estos te darán a beber de la fuente divina, y entonces, luego, reinarás con el resto de los héroes”. Esta es la empresa de Mnemósine. Efectivamente, volvemos a encontrar la misma descripción que ya hemos observado en las otras laminillas analizadas, pero esta vez hay una pequeña diferencia: la fuente de la que no se debe beberse halla a la izquierda (πῖσις), y no a la derecha.<sup>54</sup>*

Ao que parece, temos aqui um breve texto instrutivo com os ritos que o iniciado, mesmo depois de morrer, deve continuar a cumprir, comportando algumas supostas expectativas relacionadas à necessidade de a alma retornar da morte, tendo bebido da fonte da memória. Diante desse cognitivo e religioso objetivo, rege nessas fontes arqueológicas a ideia de que a alma possui missões a cumprir e isso deve movimentar o ciclo da vida pós-morte. A maior parte dessas tábuas órficas foi encontrada em Petéleia, Túrio, Hipônio, Farsalo<sup>55</sup> e Creta. Elas eram enterradas junto aos iniciados nos mistérios para guiar suas almas no submundo. Os escritos citados nessas tábuas encontradas indicam uma expressão comum mencionada na citação anterior, que deve reger os caminhos da alma ao entrar no mundo infernal: “Sou filho da Terra e do Céu estrelado, tenho sede, dê-me de beber da fonte da memória”.

Essa expressão parece ser formada para que o iniciado possa aceder aos felizes lugares prometidos que predição órfica. Essas e outras expressões coletadas nas tábuas órficas de ouro têm permitido aos estudiosos reconstituir, em certa medida, a visão escatológica de um grupo de crentes que não concordava com a visão pessimista tradicional do submundo, constituído fortemente pela imagem do Tártaro. Também em diálogo com as fontes

arqueológicas e literárias, temos os testemunhos papiráceos, mais precisamente o *corpus* dos Papiros Gregos Mágicos. Esse conjunto nos permitirá obter uma visão geral dos ritos de magia órfica, constituídos por danças, festas e contemplações divinas. O material foi descoberto no séc. XVIII e editado recentemente por Hans Dieter, que explorou consistentemente as variedades do culto órfico: “The Greco-Roman Egypt Papyri contains a variety of magical spells and formulae, hymns and rituals. The extant texts are mainly from the second century R.C. to the fifth century A.D.”.<sup>56</sup>

Além disso, nesse material, além dos hinos, muitos são os cultos voltados para a experiência de morte e ressurreição. Numa das alíneas mágicas dessa fonte, explica-se no tópico intitulado “Resurrection of a dead body” a prática do seguinte culto oral:

*I conjure you, spirit coming in air, enter, inspire, empower, resurrect by the power of the eternal god, this body; and let it walk about in this place, for I am he who acts with the power of Thyath, the holy god. Say the Name.*<sup>57</sup>

A “ressurreição do poder eterno de Deus”, possibilitada pela fonte da memória, marca a intenção geral dos papiros, que nos orienta para a realização dessa e de outras cerimônias cheias de atos e símbolos purificatórios, invocações a diversas divindades e rituais mágicos a realizar.

Quanto aos hinos órficos inseridos nessa mesma coletânea de papiros, trata-se de um conjunto de 88 hinos compostos por versos hexâmetros, acompanhados, em geral, de oferendas. Tais hinos são atribuídos à morte, à vida e à figura mítica de Dionísio e Orfeu, datando do período imperial, em torno dos séc. II a IV d.C. Esses poemas teriam sido executados durante ritos iniciáticos e místicos de cunho órfico. Para além da hipótese de uma performance de meros blocos de hinos, observemos, por exemplo, o emolduramento e correspondências que ocorrem entre o início e o término desse conjunto: os hinos a Hécate (1) e à Guardiã (2) no início, e os hinos ao Sono (85), ao Sonho (86) e à Morte (87) no fim da coleção, nos sugerindo esse ordenamento uma entrada anabática no contexto empírico do ritual iniciatório, e uma

subsequente saída catabática, após se ter passado por toda a celebração, recomeçando, assim, o ciclo de uma vida sábia.

Considerando apenas dois hinos, o *Hino à Aurora* (supracitado) e o *Hino à Morte*, já temos uma representação muito clara desse movimento anabático e catabático que constitui a base do rito órfico. Vamos agora ao *Hino à Morte*:

Incenso em pó  
Ouve-me, tu que dominas os lemes de todos os mortais,  
Conferindo uma existência pura a todos de que te conservas distante;  
Pois o teu sono aniquila o rastro da vida e da alma  
Quando libertas as correntes que dominam a natureza,  
Levando um intenso e perene sono aos seres vivos,  
Comum a todos, ainda que sejas injusta contra outros tantos,  
Cessando os vigores juvenis com a fugacidade da existência;  
Pois somente em ti se completa o que foi estabelecido para tudo;  
Pois somente tu não és persuadida nem por preces nem por orações.  
Então, ditosa, peço que te aproximes após um extenso período de vida,  
Rogando com sacrifícios e preces  
Para que a velhice seja um bom presente entre os homens.<sup>58</sup>

No culto aos hinos, os órficos deixavam-se ritualisticamente viajar pelo outro mundo e retomar a esta terra, conservando os simulacros de tudo o que foi visto não só no além, mas também conservando as reminiscências das vidas passadas. Esse tipo de experiência é vital para que “a velhice seja um bom presente”, o que implica

o controle e o domínio de uma *psykhé*, isolá-la do corpo, concentrá-la em si mesma, purificá-la, libertá-la, alcançar através dela o lugar celeste do qual se conserva a nostalgia, tais poderiam ter sido, nessa linha, o objeto e o fim da experiência órfica.<sup>59</sup>

Em nosso ver, devemos creditar importância às

iniciações da metempsicose, do corpo como prisão da alma e o fim último do homem no além-túmulo. Essas novas concepções da realidade mudaram a forma como os homens viam e eram vistos: passaram de meros joguetes nas mãos dos deuses para agentes de sua própria ação e assumiram as conseqüências de seus atos.<sup>60</sup>

Além disso, estando ligado ao culto da memória, a religião órfica atingiu grande influência como força filosófica e educativa, ampliando suas iniciações mnemônicas para além das fronteiras da Grécia. Essa força influente nos mostra que existem caminhos esquecidos ou trilhas apagadas que nos conduzem à sabedoria dos mitos e ritos antigos. Por isso, foi reconhecendo essa potência educativa de um modo essencialmente único, que, através de sua poesia e de seu pensamento, os órficos ensaiaram sua iniciação à memória eterna, na tentativa de constituir um relato universal sobre os eventos dessa e das outras vidas imaginadas.

ABSTRACT

The problem that arises in this article is: should the Orphic myth, in the forms that Greek civilization have given them, also be linked to the domain of knowledge or only to the domain of delusion or reverie, an image established by the figure of Dionysus? In an attempt to answer, we will interpret the poetic set of Orphic legends as an encyclopaedia of knowledge that Greek has in relation to physical and spiritual experiences of displacement, so, such legends are also reports or documents of a sociocultural nature. In this sense, we will not attribute to the Orphic sources only an evasive character, because they are, above all, a true treasure for the formation of Greek culture. In order to be aware of this fact, we will observe that myth, in general, has the competence to register the world and the thought of the human being in a valid and authentic way, and this can be verified by adopting the following change: replacing the primitive reading of the Orphic religion made by the first anthropologists, sociologists and historians, which reduced the myth to the field of dreams and delusion, by a hermeneutic that reveals, under the plot of the Orphic myths narration, a teaching analogous to the process of memory and imaginary construction .

KEYWORDS

Orpheus; Myth; Memory; Travel; Knowledge.

REFERÊNCIAS

- BARBIERI, P. Vestígios de performance nos hinos órficos: tradução dos hinos 1, 2, 3, 4, 78, 85, 86 e 87. **Translatio**, Porto Alegre, n. 9, p. 59-72, 2015.
- COMTE, A. **Discurso sobre o espírito positivo**. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 1990.
- COUTINHO, C.L.S. A dialética *anábasis* e *katábasis* de Platão pré-anunciada no espaço arquitetônico antigo de Delfos. **Revista Estética e Semiótica**, v. 1, n. 1, p. 78-90, 2011.
- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre Vernant. **Métis: as astúcias da inteligência**. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odyssus, 2008.
- DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Tradução de André Teles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2ª ed. Brasília: Ed. UnB; Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1998.
- DIETER, Hans (ed.). **The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva 1972.
- FRAZER, J.G. **O ramo de ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- FRYE, Northrop. **Fábulas de identidade: estudos de mitologia poética**. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- GOODY, J. **Domesticação do pensamento selvagem**. Tradução de Nuno Luís Madureira. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- GUERRERO, Alba Sánchez. **El imaginario griego del más allá: orfismo y platonismo**. Monografía del grado en filología clásica. 2016. 73 f. Monografía (Grado en Filología Clásica) – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2016.
- HARLEY, Roberto Morales. La *katábasis* como categoría mítica en el mundo Greco-Latino. **Káñina**, Costa Rica, v. XXXVI, n. 1, p. 127-138, 2012.
- HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus, 1996.

- HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Tradução Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008.
- HERNÁNDEZ, Raquel Martín. **El orfismo y la magia**. 2006. 667 f. Tesis (Doctoral de en Filología Griega y Lingüística Indoeuropea) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JAEGER, Werner W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Tradução de Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LÉVY-BRUHL, L. **La mentalité primitive**. 15. ed. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1960.
- OLIVEIRA, A.C. de. Orfismo, uma nova dimensão do homem grego. **Ágora Filosófica**, n. 2, p. 7-19, 2004.
- ONFRAY, Michel. **Teoria da viagem**: poética da geografia. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- OVÍDIO. Metamorfoses. In: PREDEBON, Aristóteles A. **Edição do manuscrito e estudo das Metamorfoses de Ovídio traduzido por Francisco José Freire**. 2006. 853 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2006. p. 171-744.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RODAS, Apolonio de. **El viaje de los argonautas**. Traducción e introducción de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2004.
- SERRANO, Pilar González. **Catábasis** y resurrección. **Espacio, Tiempo y Forma: Historia Antigua**, n. II, p. 129-179, 1999.
- TYLOR, B. **Primitive Culture**: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion Language, Art and Custom. London: John Murray, 1920. v. 1.
- WATANABE, Lygia Araujo. **Platão**: por mito e hipóteses. São Paulo: Moderna, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>1</sup> SERRANO, 1999, p. 130.

<sup>2</sup> HARLEY, 2012, p. 128.

<sup>3</sup> Segundo Aristóteles, Onomácrato, poeta Íbico do séc. VI a.C., compilou e interpolou versos atribuídos ao nome de Orfeu, reconhecendo a existência de um movimento espiritual inspirado na figura do músico da Trácia. Neste artigo, longe de qualquer restrição de fonte, estudaremos os poemas e os fragmentos que nos chegaram através da tradição manuscrita dos testemunhos conservados em fontes diretas, como os fragmentos conservados no *corpus* de papiros mágicos, hinos e tábuas funerárias escritas. Veremos na segunda parte do texto que todos eles mostram a relação que tanto Orfeu como o movimento órfico tiveram com a formação da cultura grega.

<sup>4</sup> BARBIERI, 2015, *Hinos órficos*, 78, v. 8-13.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 207.

<sup>6</sup> COUTINHO, 2011, p. 82.

<sup>7</sup> JAEGER, 1994, p. 533.

<sup>8</sup> COMTE, 1990.

<sup>9</sup> TYLOR, 1920, p. 22-23.

<sup>10</sup> FRAZER, 1982, p. 90.

<sup>11</sup> DURKHEIM, 2000, p. 37.

<sup>12</sup> LÉVY-BRUHL, 1960, p. 18-19.

<sup>13</sup> VERNANT, 2006, p. 19.

<sup>14</sup> RICOEUR, 2007, p. 208.

<sup>15</sup> VERNANT, 2006, p. 20.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 25.

<sup>17</sup> FRYE, 2000, p. 63.

<sup>18</sup> LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 18.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 18.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*, p. 21.

<sup>21</sup> GOODY, 1988, p. 15.

<sup>22</sup> VERNANT, 2006, p. 16.

<sup>23</sup> FRYE, 2000, p. 42.

<sup>24</sup> HAVELOCK, 1996, p. 143.

<sup>25</sup> DETIENNE, 1998, p. 229.

<sup>26</sup> ELIADE, 1972, p. 6.

<sup>27</sup> A lista mais conhecida das filhas de Mnême, a memória, é a que nos fornece Hesíodo no início da *Teogonia*. São elas as nove habitantes do Monte Helicão e cada qual detém o patrocínio de um tipo de habilidade: Calíope favorece a epopéia, a eloqüência e o canto, enquanto Melpômene favorece a tragédia. Talia a comédia, e Polímnia a retórica. Érato a poesia lírica e erótica, e Clio a história. Euterpe favorece a música instrumental, Terpsícore, a dança, e Urânia a astronomia. (HESÍODO, 1995)

<sup>28</sup> ONFRAY, 2009, p. 63.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 63.

<sup>30</sup> GUERRERO, 2016, p. 6.

<sup>31</sup> “O mito grego falava da jornada triunfal de Dioniso, deus do vinho e do êxtase; o deus viajou até o extremo do mundo conhecido e conquistou a humanidade para o seu culto e para o cultivo das vinhas. Dioniso foi morto pelos titãs, criaturas de uma época anterior, que lhe trituraram o corpo como a uva é triturada para que dela se possa extrair o suco com que se faz o vinho. Por isso, mais tarde, o triunfo de Dioniso passou a ser considerado, na Antiguidade, como sinal da vida após a morte, tendo sido retratado com frequência nos sarcófagos.” (FRAZER, 1982, p. 338).

<sup>32</sup> Por outro lado, “*en Egipto, la firme creencia en el mundo del más allá, registrado en el Libro de los Muertos, que pretendía ser lo más parecido posible al del más acá, de acuerdo con el vitalismo de su propia cultura, condicionó todas sus prácticas de enterramiento y de momificación, ya que era lógico que se deseara gozar en la vida de ultratumba de los mismos beneficios de los que se había disfrutado en la mortal, contando incluso con los respondientes o ushebtis encargados de realizar por el difunto los trabajos serviles y cotidianos durante cada uno de los días del año*”. (SERRANO, 1999, p. 134)

<sup>33</sup> SERRANO, 1999, p. 130.

<sup>34</sup> HARLEY, 2012, p. 128-129.

<sup>35</sup> SERRANO, 1999, p. 140.

<sup>36</sup> GUERRERO, 2016, p. 7.

- <sup>37</sup> OVÍDIO, 2006, *Metamorfoses*, x, 11-40. A narração dessa conhecida história, é feita também por Virgílio em sua *Geórgica* quarta, sendo bastante difusa em muitos pontos não abordados por Ovídio.
- <sup>38</sup> RODAS, 2004, *El viaje de los argonautas*, I, v. 27-39.
- <sup>39</sup> Idem, *ibidem*, *El viaje de los argonautas*, II, v. 701-704.
- <sup>40</sup> RODAS, 2004, *El viaje de los argonautas*, II, v. 85-88.
- <sup>41</sup> HERNÁNDEZ, 2006, p. 214.
- <sup>42</sup> VERNANT, 2006, p. 78.
- <sup>43</sup> OLIVEIRA, 2004, p. 14.
- <sup>44</sup> Idem, *ibidem*, p. 10.
- <sup>45</sup> Idem, *ibidem*, p. 14.
- <sup>46</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.
- <sup>47</sup> Esse ponto será bastante retomado por Platão, especialmente na *República*, onde o filósofo ateniense atestará as ligações da reencarnação com um processo de reminiscência.
- <sup>48</sup> WATANABE, 1995, p. 90.
- <sup>49</sup> GUERRERO, 2016, p. 22.
- <sup>50</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 150-151.
- <sup>51</sup> BARBIERI, 2015, *Hinos órficos*, 78, v. 1-13.
- <sup>52</sup> VERNANT, 2006, p. 83-84.
- <sup>53</sup> DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 124.
- <sup>54</sup> GUERRERO, 2016, p. 23.
- <sup>55</sup> “*El texto de laminilla del Farsalo nos describe una paisaje absolutamente similar al que ya nos había ofrecido la laminilla A.1.3: <<Encontrarás en la casa de Hades una fuente situada a la derecha y, junto a esta, un ciprés blanco, erguido. A dicha fuente no te acerques ni un poco. Delante encontrarás agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Unos guardianes se encuentran en su orilla. Ellos te preguntarán qué necesidad te lleva hasta allí. Y tú les dirás exactamente toda la verdad. Diles: Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado. Mi nombre es Asterio, voy sediento de sed. Pues bien, dadme a beber de la fuente>>.*” (GUERRERO, 2016, p. 22)
- <sup>56</sup> DIETER, 1986, p. XLI.
- <sup>57</sup> Idem, *ibidem*, p. 180.
- <sup>58</sup> BARBIERI, 2015, *Hinos órficos*, 87, v. 1-12.
- <sup>59</sup> VERNANT, 2006, p. 88.
- <sup>60</sup> OLIVEIRA, 2004, p. 17.