

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA MORTE NA GRÉCIA ARCAICA

Prof. Adriana Soares Magdaleno - LHIA

A presente comunicação refere-se ao projeto de mesmo título financiado pelo Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq, cuja principal finalidade é produzir uma monografia final para o curso de graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A nossa pesquisa se encontra na fase de elaboração de um banco de dados pela análise e interpretação de documentação prevista, como também pelo estudo da historiografia especializada no tema. Isto significa dizer que por ora apresentaremos as partes do projeto que julgamos pertinentes, a fim de obtermos sugestões para o seu desenvolvimento.

Ao empregarmos a categoria “representação social”, seguimos o antropólogo José Carlos Rodrigues, que visa a estudar as diversas concepções de morte em sociedades distintas¹. Compete-nos, pois, estudar não a morte em si, mas a imagem dominante que a sociedade grega tem deste fato. Imagem esta que determina as concepções de saúde, reflete a interdependência entre os seus membros, e o papel social de cada um deles.

Partimos do pressuposto de que a morte não se limita a por fim à existência corporal de um homem; ela destrói um ser social e uma relação interacional. De acordo com as referências de Neyde Thelm², a morte do indivíduo não é um evento isolado, mas representa tantas relações quantas o indivíduo mantivera, como: amizade, paternidade, filiação, aliança, propriedade, inimizade, compromissos, dívidas e outras.

A perda merece cuidados mortuários, ritos que comuniquem o impacto que provocou a ausência do indivíduo, permitindo que o caos que a morte traz seja desfeito e que as gerações se sucedam estabelecendo a ordem. Eles são ritos de passagem e compreendem três momentos distintos:

- 1) Separação: trabalho simbólico de desligamento do morto do domínio dos vivos.
- 2) Limiaridade: estágio intermediário em que o morto empreende a sua viagem, em que nem bem deixou o mundo em que vivia, nem bem passou a pertencer a outro.

3) Reintegração: momento final em que o morto atinge o mundo dos mortos, ocupando o seu lugar adequado.

O nosso trabalho segue o modelo de Bruno d'Agostino e Alain Schnapp³, ou seja, recuperar a morte para gerar a vida e manter a memória, reconhecer a estratégia das operações funerárias, o jogo social da morte, fazendo de seu estudo um meio privilegiado de se chegar a uma visão social da antigüidade. Para isto, construiremos um modelo teórico explicativo, instrumentalizado pela análise sistêmica, que nos permita desenvolver uma relação transdisciplinar do conhecimento, imprescindível para as chamadas Ciências Sociais, Humanas ou Hermenêuticas⁴.

Pela análise sistêmica concebemos que toda sociedade é formada por um conjunto de relações entre diversos sistemas e subsistemas que a compõem. O sistema é um conjunto de fenômenos da mesma natureza, interligados, interdependentes e complementares, abertos para a entrada e saída de comunicação entre os demais sistemas; são estas relações que formam a estrutura do sistema social⁵.

A abertura para a comunicação com sistemas diferentes irá nos permitir a relação entre o nível político-jurídico, econômico e mental, percebendo as permanências e as mudanças em uma dada estrutura, já que admitimos a concepção de Fernand Braudel, que elaborou uma oposição doravante clássica entre acontecimento e estrutura, e postulou a longa duração⁶.

Consideramos que a realidade histórica se manifesta em três níveis diferentes, os quais definimos a seguir:

1) Teórico: conjunto de conceitos e categorias que pretendam representar os fenômenos sociais, trata-se de um conhecimento formal e pré-estabelecido.

2) Historiográfico: conjunto de discursos construídos pelos historiadores que se diz verdade científica, que traz em seu bojo as variações do próprio conhecimento científico e de questões pertinentes no campo social e histórico a que pertence.

3) Documental: conjunto de informações potenciais de diversas naturezas, escritos de diversos gêneros, imagens e objetos. Os documentos são suportes possíveis de informação para o historiador que define a sua análise por uma construção interpretativa dos mesmos.

Esses três níveis da realidade devem se aproximar, porquanto o historiador precisa manter uma relação de identidade entre a realidade documental e os outros níveis durante a pesquisa e a interpretação final. Para tal, ele pode modificar as suas hipóteses, refutar a historiografia, ou até mesmo alterar a teoria.

Com efeito, nós pretendemos realizar uma contribuição para o estudo da história antiga pela abordagem das representações sociais da morte na Grécia arcaica através da análise de documentos textuais e imagéticos.

As obras escolhidas são a “Ilíada” e a “Odisséia”, poemas épicos escritos por volta de 750 a 600 a.C., em uma das Ilhas do Mar Egeu ou na península da Ásia Menor⁷, de suposta autoria do controverso poeta Homero. Tais obras se constituem por uma mistura diversificada de testemunhos de quatro tempos diferente que se inter cruzam e interpenetram:

- 1) A Estrutura Palaciana
- 2) A Idade do Ferro
- 3) A formação da “Pólis”
- 4) O tempo mítico

Ao nos determos na Ilíada, verificamos que a temática dos funerais perpassa toda a obra. A começar pelas piras que se acendem para queimar os mortos de uma fase de pragas lançadas pelas flechas de Apolo, antes mesmo de começar a ação propriamente dita:

“Do arco de prata começa a irradiar-se um clangor pavoroso Primeiramente, investiu contra os mulos e os cães velocíssimos; mas logo após, contra os homens dirige seus dardos pontudos, exterminando-os. Sem pausa, as fogueiras os corpos destruíam”⁸.

O canto IV da referida obra nos salta aos olhos pela violência do combate causador de muitas morte entre aqueus e troianos. A morte de Simoésio, que ferido no seio direito cai sob a lança de bronze do aqueu Ájax Telamônio, é uma passagem de rara beleza que bem retrata o desfalecer de um guerreiro:

“Ei-lo que tomba na poeira tal como se abate um grande álamo que se criara e crescerá na beira de um lago espaçoso, de tronco liso, que em ramos inúmeros no alto se alarga”⁹.

Antífo, filho de Príamo, um Teucro de bela armadura, em contrapartida, atira ligeiramente a lança contra Ájax, mas foi a Leucro,

o fiel companheiro de Odisseus, que acertou na virilha, quando este a um morto arrastava¹⁰.

Odisseus, indignado, corta através das primeiras fileiras para de frente do inimigo e desfere a lança aênea, atingindo a testa do bastardo de Príamo, o herói Democoonte, abrindo-lhe às trevas os olhos, ou seja, levando-lhe à morte¹¹.

Em relação à documentação iconográfica, podemos dizer que a imagística nos vasos gregos é mais uma linguagem do que arte; a sua função semântica predomina sobre a sua função estética. E de acordo com Haiganuch Sarian¹², não é por acaso que pintar e escrever se exprimiam pelo mesmo verbo “grápho”. A arte do traço, a imagística nos vasos gregos denota um grafismo de seus artistas que nos permite considerar a imagem, assim como a escrita, como um verdadeiro instrumento de memória.

A temática mortuária é bastante retratada pela iconografia de vasos. Ao realizarmos um levantamento desta documentação, escolhemos aludir à cratera geométrica de meados do VIII séc. a.C., que se encontra no Museu Nacional de Atenas e provém da Necrópole do Cerâmico.

Neste vaso, de fundo vermelho com figuras negras, o morto é conduzido num carro puxado por dois cavalos e guiado por um homem portando um escudo em oito. Sobre as alças vemos um cortejo de carpideiras que executam lamentações formais, os “góoi”, que além de destacarem os feitos do morto, falam do momento da sua morte e da diferença que cria a sua ausência¹³.

Verificamos que, através dos “góoi”, cria-se uma nova figura social, a do ausente, imortalizada mediante o “séma”, estela funerária que se erige para que o morto seja lembrado pelos homens vindouros. O “séma” colocado sobre a terra, reflete a “psyché” que está na morada do Hades. Ambos são sinais permanentes de identidade do morto.

As aves são vistas na representação e de acordo com James Redfield¹⁴; são animais selvagens, marcadamente diferentes dos demais por não terem uma relação prática com os homens. Em Homero, os homens não as caçam, tampouco interferem em suas vidas. Elas vivem no ar, seus movimentos podem simbolizar agouros e suas migrações anunciam as estações. Podemos dizer que elas são um meio para a transmissão de mensagens divinas e cósmicas, formando, como via Aristófanes¹⁵, um espaço intermediário entre deuses e homens.

Redfield irá afirmar que as aves representam a natureza tal como ela é, sem correspondência com a cultura; o que nos fez inferir que se o morto não for lembrado pelos seus feitos através dos cantos épicos e das estelas erguidas em seu favor, ele rompe com a sua cultura, perde a sua identidade, passa a pertencer à massa dos “*nónymnoi*”, os sem nome.

Na zona principal de exposição do morto, “*prothesis*”, vemos a cruz gamada para direita que, para Guvrun Ahlderg, trata-se de um ideograma de movimento por sugerir aros das rodas conforme o carro que acompanha o morto. Ela tem duas funções:

- 1) Acentuar o movimento do corpo para o túmulo, da vida para a morte;
- 2) Conotar movimento num lugar em que ele não exista¹⁶.

A respeito do “*post-mortem*”, torna-se essencial dizer que as “*psychai*” sobrevivem no Hades em condição inerte. Elas não têm aventuras depois da morte. Mesmo na *Odisséia*, onde Odisseus é capaz de evocá-las por um procedimento mágico e onde se reconhecem as conversações dos mortos entre si¹⁷, o mundo das “*psychai*” não pode ser visto como um mundo de experiências, mas sim de recordações. Os mortos apenas contam uns aos outros os acontecimentos de suas vidas e nada mais. O morto recente é visto como um mensageiro dos vivos para os mortos, pois os mortos não têm conhecimento dos fatos ocorridos após a sua ida para o Hades; assim, em Homero a sobrevivência das “*psychai*” no Hades não vem significar a existência de um lugar de realizações, como um prolongamento de vida pessoal, mas apenas uma espécie de monumento desta vida em tempos passados.

Nesse sentido, compreendemos a importância da “*bela morte (kalòs thánatos)*”, para se referir ao nome dado nas orações fúnebres atenienses, que traz ao guerreiro caído na batalha a qualidade de “*anèr agathós*”, homem valoroso. Ela é a morte gloriosa, “*eukleès thánatos*” que leva o guerreiro desaparecido ao estado de glória pela duração dos tempos vindouros, representando a “*areté*”, virtude realizada no feito que pôs fim à vida do herói.

Jean Pierre Vernant, ao tratar dos personagens da *Iliáda*, Heitor e Aquiles, descreve a passagem do canto XVIII, na qual Aquiles mata Heitor como instrumento da “*Moira*”, e este que por não poder vencer e sobreviver, precisa cumprir o que exige aos seus olhos, como os de seus próprios pares em virtude da sua condição de guerreiro: “transformar a sua

morte em glória imperecível, fazer dela um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu”¹⁸. E por isto diz no canto XXII: “Hei de fazer algo digno, que chegue ao povir, exaltado”.¹⁹

A importância da honra heróica é sobretudo devida ao fato de ela valer acima das hierarquias de posição. O feito heróico possui como função o critério absoluto na distinção daquilo que um homem vale ou não. Esta honra está acima da honra comum, pois deseja-se também ser reconhecido, mas como um ser à parte, situado num outro plano que celebração as gerações futuras. A morte guerreira unifica no mesmo conjunto os múltiplos aspectos da proeminência social e do valor pessoal. Por isso é que são marcantes as ambigüidades no vocabulário homérico, em que os mesmos termos “agathós”, “esthlós”, “areté”, “timé”, referem-se conforme os contextos à nobre estirpe, à opulência, ao sucesso nas empresas, à bravura guerreira, ao renome, sem distingui-los nitidamente.

Embora consideremos ser em grande parte a razão do feito heróico de ordem metafísica, própria da condição humana que, embora mortal, quer imortalizar-se em feitos honrosos à cidade, admitimos que a sociedade arcaica como uma cultura de honra e vergonha, onde cada um “existe” a partir do instante em que é reconhecido, estimado, honrado e sobretudo glorificado, reproduz a lógica para o mundo dos mortos.

Mediante os funerais, os que sobrevivem conferem o “géras” ao morto, isto é, um privilégio excepcional, uma prestação concedida a título especial como reconhecimento de uma superioridade pela função que o morto desempenhou para a coletividade. Assim como confiscar o “geras” de um herói significa negar-lhe excelência no combate, a qualidade que nele todos concordam em reconhecer, negar o funeral a um morto significa retirar-lhe da memória social, da sua cultura, e deixar-lhe sem identidade, sem morada, a vagar pelo mundo dos vivos sem pertencer a este domínio, e a ter presença interdita no mundo dos mortos.

O ultraje do cadáver, “aikia”, como Ájax furioso realiza com Ímbrios, separando a sua cabeça de seu pescoço delicado e arremessando-a como uma bola a rolar na poeira²⁰, não pode ser visto como um fenômeno qualquer. O cadáver ultrajado não toma parte nem no silêncio que envolve o morto habitual, nem no canto em louvor do morto heróico; nem vivo, porque foi morto, nem morto, porque privado dos funerais: está excluído dos vivos, dos mortos, de si mesmo. Marcado por uma alteridade radical com o mundo dos vivos, o mundo dos mortos possui na cabeça de Gorgó o símbolo do impedimento da entrada de todo ho-

mem vivo. O papel desta divindade é simétrico ao de Cérbero, que impede que o morto retorne ao convívio dos vivos²¹. Ele exprime a alteridade dos poderes estranhos ao domínio das divindades celestes e ao mundo dos homens²². E estava resevado ao espaço simbólico do sagrado, um espaço intermediário, o encontro de homens, deuses e mortos sem perigo de uma “hybris”, demedida²³.

Para finalizar, queremos dizer que as crenças, as práticas, os ritos funerários operam dentro de um compo semântico e simbólico que está longe de ser o mesmo em culturas e momentos históricos específicos. Deve-se falar de uma “política” da morte que todo grupo social, para afirmar a sua identidade, para perdurar as suas estruturas e seus valores, deve instaurar e conduzir continuamente, segundo as regras que lhes são próprias. Para Jean Pierre Vernant, a “ideologia funerária” define todo o trabalho que coloca em movimento o imaginário social, para elaborar uma aculturação da morte, civilizando-a, para assegurar no plano institucional a sua gestão²⁴.

Tal assertiva nos faz pensar que na escatologia moderna, a morte sendo compreendida como um acontecimento inesperado e fulminante, corresponde a uma coersão social que obedece a princípios ideológicos bem definidos. É regra geral do sistema mundial que a morte seja encarada como um fato estranho, distante, e que o homem se preocupe com o desenvolvimento tecnológico, sem atentar para o fato de que muitas vezes está a criar uma das mais sofisticadas máquinas da matar.

No entanto, mesmo sem ser encarada frente à frente, a morte atinge um número cada vez maior de pessoas neste final de século, graças a questões ecológicas, ao investimento na indústria armamentista, às doenças devidas à má distribuição de renda mundial provocando mortes por subnutrição e precárias condições de saúde²⁵. Convém ainda destacar a ação de um terrível mal do qual, mesmo com todo o avanço da ciência, a humanidade ainda padece: a Aids.

Assim, o mundo começa a vislumbrar a necessidade de não se negar a pensar na morte. Este fato tem despertado o interesse de cientistas e estudiosos de diversas áreas do conhecimento humano que buscam romper com o tabu da morte. Admitimos, pois, que a História, a Antropologia, a Semiologia, a Filosofia, a Filologia e a Arqueologia são ciências capazes de fornecer elementos indispensáveis para que o homem possa compreender como uma determinada sociedade constrói suas representações sociais da morte.

Notas

- ¹ RODRIGO, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- ² THELM, Neyde. *O Público e o Privado na Grécia do VIII ao IV séc. a. C.: O Modelo Ateniense*. (publicação de circulação restrita).
- ³ D'AGOSTINO, Bruno & SCHNAPP, Alain. "Les morts entre l'objet et l'image." In: GNOLI, G. & VERNANT, J. P. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 17 – 25.
- ⁴ LADRIÈRE, Jean. *L'Articulation du sens-discours*. Paris: Cerf, 1988, p. 25-48.
- ⁵ GARDIN, Jean Claude. *Systèmes Experts et Sciences Humaines*. Paris: Eyrolles, 1987.
- ⁶ BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editori-al, 1970. BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989*. São Paulo: Unesp, 1991.
- ⁷ FINLEY, M.I. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 14.
- ⁸ HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3^a ed. Editora Melhoramentos, s/c, s/d. Canto I, vrs. 49-52. (observação: esta publicação foi revista pela Prof. Neyde Thelm (LHIA, IFCS, UFRJ), cotejando com o texto em grego da Belles Lettres).
- ⁹ IBIDEM. Canto I, v. 473-489.
- ¹⁰ IBIDEM. Canto I, v. 490-493.
- ¹¹ IBIDEM. Canto I, v. 499-504.
- ¹² SARIAN, Haiganuch. *A Expressão imagética do mito e da religião nos vasos gre-gos e de tradição grega*. Belo Horizonte. Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos, p. 17. MENEZES, Ulpiano Bezerra. "Cultura material no estudo das civi-lizações antigas." In: *Anais do 1º Simpósio Nacional de História Antiga*. João Pessoa: UFP, 1984, pp 34-42.
- ¹³ REDFIELD, James M. *La tragedia de Héctor: naturaleza y cultura en la Iliada*. Barcelona: Ensaio/Destino, 1992, p. 322.
- ¹⁴ IBIDEM. p. 355.
- ¹⁵ ARISTÓFANES. *As Aves*. Trad. Maria de Fátima Sousa Silva. Lisboa: Edições Setenta, s/d.
- ¹⁶ AHLDERG, Guvrun. *Protesis and Ekthora in Greeck Geometric Art*. Göterbog: Paul Aströms Förlag Södra, 1971.
- ¹⁷ HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3^a ed. Editora Melhoramentos, s/c, s/d. Canto XI (1er observação da nota 8).
- ¹⁸ VERNANT, J-P. La Belle mort et le cadavre outragé. In: *La mort les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison de l'Homme. 1990.
- ¹⁹ HOMERO. *Iliada*. XXII, 305.
- ²⁰ HOMERO. *Iliada*. XIII, 200.

²¹ VERNANT, J-P. *A morte nos olhos: figuração do outro no Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, pp 60-61.

²² IBIDEM. p. 61.

²³ WUNENBERGER, Jean-Jaques. *Le Sacré*. Paris: PUF, 1981, p. 40.

²⁴ VERNANT, Jean Pierre & GNOLI, Gherardo. *op. cit.*, p. 7.

²⁵ MARTINE, George. O mito da explosão demográfica. *Ciência Hoje*. Vol. IV, n° 55, p. 28-35, 1989.

* Observação - A presente pesquisa já resultou na monografia exigida pelo curso de História, foi orientada pela Prof. Dra. Neyde Thelm, aprovada em março de 1994e a pesquisadora atualmente é aluna do Mestrado do Curso de História do IFCS, UFRJ.