



---

**CONCEPÇÕES PRÉ-  
HOMÉRICAS  
E HOMÉRICAS DE  
MORTE E *PSYKHÉ*\***

---

DOI 10.18224/frag.v30i1.7523

BÁRBARA DE ABREU FREITAS\*\*, RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA\*\*\*

Resumo: *o presente artigo procura analisar como, nos poemas homéricos, são apresentadas certas concepções relativas à psykhé e ao estatuto dos defuntos, no intuito de observar em que medida alguns elementos presentes nessas concepções podem ser explicados como reminiscências que remetem a uma crença mais antiga, de caráter pré-homérico, baseada no culto e na veneração dos mortos.*

Palavras-chave: *Alma. Psykhé. Morte. Culto.*

Quando buscamos compreender as formas de pensamento mítico e religioso próprias do homem grego arcaico, verificamos facilmente a existência de uma certa complexidade de narrativas, crenças e tradições. Ora, para aquele que pretende dedicar-se ao estudo desse intrincado assunto, pode-se dizer que, ao lado das obras de Hesíodo, a nossa principal fonte encontra-se, sem dúvida alguma, nos relatos épicos do grande poeta Homero, uma vez que foi este poeta que, por meio de suas duas obras magnas, a *Ilíada* e a *Odisseia*, forneceu aos gregos daquele tempo o essencial de sua cosmovisão, conferindo-lhes assim algum tipo de “unidade espiritual”<sup>1</sup>.

O nosso recorte investigativo não tem interesse, porém, em saber se Homero foi efetivamente o criador dos dois poemas e o responsável pelas concepções éticas e religiosas que neles aparecem<sup>2</sup>. O que nos interessa observar, antes de mais nada, é tão-somente a existência, nas obras mencionadas, de algumas discrepâncias de pensamento no terreno das cren-

---

\* Recebido em: 07.08.2019. Aprovado em: 25.07.2020.

\*\* Mestrando em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail*: barbara-fr-ab@hotmail.com

\*\*\* Mestrando em Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail*: barbara-fr-ab@hotmail.com

\*\*\*\* Doutor, mestre e graduado em Filosofia. Professor adjunto da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ) e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE (Universidade Federal de Pernambuco). Suas pesquisas concentram-se nas áreas de Filosofia Antiga, Ética e Filosofia Política. *E-mail*: richardromeiro@hotmail.com

ças religiosas, sobretudo no que diz respeito às concepções de morte, de *psykhé* e do destino do homem no além. Mais especificamente, trata-se, para nós, no presente artigo, de tentar compreender em que medida tais discrepâncias podem ser interpretadas como resultado do encontro de concepções religiosas originalmente distintas, pertencentes a tradições de fato heterogêneas e independente<sup>3</sup>.

Segundo a interpretação preconizada por alguns historiadores do mundo homérico, podemos entender, de um modo geral, quais eram as concepções tradicionais de *psykhé* e dos ritos fúnebres pertencentes à cultura grega mais arcaica. Todavia, compulsando as fontes, descobrimos que essas concepções não eram totalmente homogêneas, apresentando variações que tornam o pensamento homérico com respeito ao destino e ao caráter da *psykhé* após a morte algo relativamente confuso. Ora, de acordo com a leitura de alguns estudiosos, como Walter Otto e Erwin Rohde, tais variantes podem ser compreendidas como resíduos provenientes de crenças mais primitivas, pertencentes a um substrato religioso pré-homérico. É o que observaríamos, por exemplo, no Canto XI da *Odisseia*, passagem na qual uma visão diferenciada acerca dos mortos e da alma aparece de forma nítida, configurando um tipo de crença que, segundo os interpretes mencionados, pertence ao mundo pré-homérico.

Tentemos tornar isso um pouco mais claro. Segundo a cosmovisão predominante no período homérico, os mortos que abandonam esta vida e descem ao mundo subterrâneo do Hades convertem-se em espectros ou sombras, levando doravante uma existência completamente fantasmagórica e insípida<sup>4</sup>. Como observou o historiador Nilsson (1961, p. 175), ressaltando esse aspecto desolado e sombrio da visão de Homero acerca da condição *post mortem* do homem:

As almas dos mortos não são fortes nem conscientes. Inútil é venerar e beneficiar figuras semelhantes. Tal tipo de existência permanente não tem nenhum valor para o homem [...] A vida depois da morte resulta tão apagada e vazia que quase não existe. O homem que converte a morte e o sono em irmãos gêmeos, chamando a morte de ‘sono de bronze’, não crê realmente em uma vida futura.

Isso significa, evidentemente, que os mortos, a rigor, nada mais são e que deles não se deve esperar nada. De um modo geral, tal foi a atitude típica do pensamento religioso que se delineia nos poemas homéricos diante da morte. Porém, há passagens nestes mesmos poemas em que notamos uma atitude diferente no que diz respeito ao estatuto dos mortos, envolvendo exaltação, louvor, medo e temor diante deles. Nessas passagens, se aceitamos a postura exegética acima indicada, encontraríamos o reflexo de uma crença mais antiga, pré-homérica, para a qual o culto aos mortos era uma prática fundamental. Ora, essa fé mais arcaica, que envolve uma veneração ancestral dos mortos, se mostra, na verdade, totalmente incompatível com a adoração homérica dos deuses olímpicos, porquanto em Homero o reino dos mortos é representado como um lugar sombrio, distante e separado dos outros reinos, o que explica por que, para o poeta, apenas Hades poderia ter contato com a morte. Otto (2005, p. 122), chama a nossa atenção para essa oposição, da seguinte forma:

O culto dos mortos é mesmo incompatível com o dos deuses olímpicos. Com efeito, ligou-se à crença o sentimento de que os mortos já não têm qualquer importância

para o mundo dos vivos, e mais ainda: os defuntos, de cujo poder se estava, outrora, profundamente compenetrado, se reduziram a débeis sombras numa inacessível lonjura.

Assim, segundo essa concepção tipicamente homérica, aquilo que resta do homem após a morte é apenas um espectro que, descendo à morada do Hades, deixa de ter qualquer ligação com o mundo material e não pode mais atuar sobre os vivos. Levando em conta esse ponto, Rohde (1948), em seu livro *Psique*, afirma, acerca da condição da alma humana no Hades (ROHDE, 1948, p. 29): “para Homero a alma, desde o momento em que é confinada no *Hades*, é como se não existisse”.

É preciso observar aqui que o termo fundamental em que essas concepções se articulam em Homero é o termo *psykhé*. Nos poemas homéricos, como viu Robinson (2010, p. 16-17), essa palavra possui dois significados principais: o de sombra (*skia*) e o de “vida” ou de “força vital”. Em relação ao segundo significado, percebe-se que a *psykhé* deriva originalmente de *psykhéin*, “respirar”, designando uma espécie de “fôlego” responsável pela “animação” do homem durante sua existência e que se lhe escapa da boca, ou por algum ferimento do corpo, na hora do desenlace<sup>5</sup>. Pode-se deduzir que *psykhé*, neste sentido, está diretamente ligada à ideia expressa por *pneuma*, vocábulo costumeiramente traduzido por “espírito” e que advém de *pneueîn*, “respirar”, “soprar”. Reale (2002, p. 70), chamando a atenção para isso, observa que o termo *psykhé* está diretamente ligado ao fenômeno da respiração, de forma que a ideia da morte estaria associada ao exalar do último suspiro. Na mesma linha, o helenista alemão B. Snell (2009, p. 8) tece as seguintes considerações: “*psykhé*, palavra usada para “alma” no grego mais tardio, nada tem a ver na origem com a alma pensante e senciente. Em Homero, *psykhé* só é alma enquanto anima o homem, isto é, enquanto o mantém vivo”.

No entanto, a *psykhé* se apresenta, em Homero, também como sombra, imagem espectral (*eidolon*) sem sensibilidade ou capacidade de conhecimento e entendimento<sup>6</sup>. Ela não é o eu do homem, mas, poder-se-ia dizer, o “não ser mais do eu, ou o eu que não mais é”<sup>7</sup>. Assim, não se trata de um duplo verdadeiro do homem, pois não é um segundo eu, mas sim de um ser que não é mais. Conforme explana Otto (2005, p. 129):

Lá embaixo, no Hades, a sombra do morto, que não pode mais agir, nem ter consciência, sem rumo e sem vigor vagueia pela noite eterna, é a forma que corresponde ao “ter sido”. Não é um nada: tem um ser, uma constituição, um modo de ser; mas sua realidade é de um tipo especial. Tudo nele é passado, voltado para trás e privado de porvir. O ter sido, o passado, pela primeira vez no mundo se faz ideia.

Dessa maneira, levando em conta os elementos apresentados acima, percebe-se que a *psykhé* é, no contexto dos poemas homéricos, ou algo semelhante ao fôlego vital que se esvai, ou o ser espectral do ter sido, sendo a ideia de imortalidade da alma tal como hoje a entendemos, isto é, como a sobrevivência de uma substância espiritual numa condição posterior à morte física, algo totalmente estranho à mentalidade tipicamente homérica. É por isso que o único meio de escapar do esquecimento e se imortalizar no contexto do mundo homérico era por meio do ato heroico, o qual podia ser celebrado e, assim, perpetuado pelo canto dos aedos. Eis como Vernant (2001, p. 83) nos explica isso:

É possível (para o indivíduo grego) escapar do anonimato, do esquecimento e da aniquilação, de uma morte definitiva. Por meio do canto glorificador, era apresentado o herói morto para a comunidade com a mesma vivacidade que as dos vivos.

Dessa forma, por meio da memória de atos valorosos, poder-se-iam imortalizar ações nobres e grandiosas, confirmadas e glorificadas pelos cantos dos poetas, os quais são, assim, responsáveis por manter viva a lembrança de tais ações através do tempo. Como esclarece Reale (2002, p. 80), referindo-se a essa característica da mundividência homérica: “a imortalidade na lembrança é *garantida sobretudo pelo canto do poeta*, o qual produz e mantém viva nos pósteros a memória dos grandes gestos”. O registro poético dos nobres feitos e da bela morte de um herói, passado de geração em geração pela boca dos aedos, torna claro, pois, o fato de que, no mundo homérico, a única forma de imortalidade a que se aspira é aquela vinculada à conquista de uma lembrança gloriosa na memória das gerações vindouras, conquista obtida graças à realização de uma vida excelente e de uma morte heroica, as quais se tornam, assim, o conteúdo a ser perpetuado pela celebração dos vates e aedos.<sup>8</sup>

Todavia, os poemas homéricos registram outra maneira de enxergarmos a *psykhé* e a morte, o que nos leva a supor que a cultura grega arcaica não tinha uma única maneira de encarar o problema da morte e da alma. Uma forma de abordar essas diferenças e torna-las compreensíveis consiste em notar que os dois poemas homéricos apresentam uma variação de significado na construção de suas narrativas. Segundo Vidal Naquet (2002, p. 51), há, de fato, uma oposição entre os dois poemas, oposição que se expressa da seguinte forma:

*A Odisseia* é o poema da paz, ainda que por vezes ocorram lutas. Diferentemente da *Iliada*, concluída com a trégua que permite a realização dos funerais de Heitor, a *Odisseia* termina com uma paz estabelecida entre Ulisses e as famílias dos pretendentes mortos por ele.

Dessa forma, a *Iliada*, enquanto poema épico eminentemente marcial, desenvolve, a partir do motivo da cólera de Aquiles, um relato eloquente de uma guerra entre os gregos e os troianos, articulando seus elementos narrativos em torno da celebração dos valores guerreiros (força, coragem, destreza etc.) e do ideal da bela morte. Em contrapartida, a *Odisseia*, mesmo contendo narrativas de lutas, constitui fundamentalmente, como observou Pereira (2012, p. 87), “um poema de *nóstos*, ou seja, de regresso”, tendo como tema principal o retorno de Ulisses a sua terra natal, Ítaca, e é justamente nesse poema que encontramos uma mudança na compreensão do significado da morte, que passa a ser concebida como um destino funesto do homem, em relação ao qual não se deve nutrir qualquer esperança. Podemos supor que tal mudança de ponto de vista ocorre em virtude do fato de que, neste último poema, não é mais necessário ao herói ser incentivado a lutar e a morrer no campo de batalha, a fim de efetuar nobres feitos, o que acaba por retirar da morte sua aura de heroísmo e reduzi-la ao estado bruto daquilo que “não é mais vida”, tornando possível, com isso, que a condição do morto passe ser deplorada por aqueles que nela já se encontram. Além disso, nota-se que enquanto na *Iliada* a morte é anunciada do ponto de visto do vivo, do guerreiro que pretende imortalizar-se em sua morte, na *Odisseia*, em contrapartida, a morte é apresentada na perspectiva dos que já morreram, que apresentam uma visão nada benfazeja do mundo *post mortem*.

Como exemplo dessa contraposição, temos o importante diálogo entre Aquiles e Ulisses, quando da descida deste último ao Hades, no célebre canto XI da *Odisseia*. De fato,

nessa passagem, Homero nos conta como Ulisses, tendo ousado penetrar nas profundezas do Hades, é lá reconhecido pela *psykhé* de Aquiles, o que possibilita que os dois heróis travem uma breve discussão acerca da condição dos mortos no reino das sombras. Eis o relato oferecido pelo poeta acerca de tal discussão:

Reconheceu-me a alma de Aquiles de pés velozes, neto de Éaco/ e chorando dirigiu-me palavras aladas:/ “Filho de Laertes, criado por Zeus, Ulisses de mil ardis,/homem duro! Que coisa ainda maior irás congeminar?/Como ousaste descer até o Hades, onde moram os mortos/ sem entendimento, fantasmas de mortais estafados?”/ Assim falou; a ele dei então a seguinte resposta:/ “Aquiles, filho de Peleu, de longe o mais forte dos Aqueus!/ Vim para consultar Tirésias, para o caso de me dar/ Algum conselho sobre como poderei regressar a Ítaca rochosa./Pois ainda não cheguei perto de Acaia, nem a minha terra/ pisei; mas sofro sempre desgraças, ao passo que não foi,/nem será, nenhum homem mais bem-aventurado do que tu, ó Aquiles! /Pois antes, quando eras vivo, nós Argivos te dávamos honras/iguais às dos deuses; e agora reinas poderosamente sobre os mortos,/tendo vindo para aqui; não te lamentes por teres morrido, ó Aquiles”./ Assim falei; e ele tomando a palavra respondeu-me deste modo:/ “Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses./Eu preferiria estar na terra, como servo de outro,/até de homem sem terra e sem grande sustento,/do que reinar aqui sobre os mortos”.<sup>9</sup>

Notamos nessa passagem um Aquiles que não mais vê a morte de uma forma heróica e bela, mais sim como algo ruim, manifestando certo pessimismo em relação a ela. Como poderia manter-se feliz ao recobrar a consciência e reconhecer que não é mais aquela pessoa e que seu único alimento são os seus grandiosos feitos passados, que nada mais valem onde ele agora se encontra? Ao ter a noção que permanecia como sombra, sem vida, mas não totalmente morto, Aquiles ressalta que preferiria ser escravo a estar morto. O relato registra ainda que as outras almas que se encontravam ali presentes “estavam de pé a lamentar-se, contando as desgraças uma a uma”.<sup>10</sup>

A voz dada pela *Odisseia* aos mortos, para que estes relatem sua visão da morte, traz-nos a concepção de que o morto não mais pode vir a ser, vale dizer, não tem mais futuro, permanecendo, antes, preso num eterno ter sido. É justamente por viver do passado que se está morto. Como explica Otto (2005, p. 129):

Lá embaixo, no Hades, a sombra do morto, que não pode mais agir, nem consciência tem, e sem rumo e sem vigor vagueia pela noite eterna, é a forma que corresponde ao “ter sido” Não é um nada: tem um ser, uma constituição em modo de ser, mas sua realidade é de tipo especial. Tudo nele é passado, voltado para trás e privado de porvir.

O lamento de Aquiles nos mostra que, justamente por ser apenas passado, ele nada mais tem a ser e que, diferentemente da sua visão anterior, *ante mortem*, segundo a qual a morte, desde que consumada de modo belo, seria algo extremamente meritório e mesmo benéfico, a morte do ponto de vista daquele que já não mais é perde o seu significado glorioso.

Além da diferença na forma de encarar a morte, notamos em algumas passagens dos poemas homéricos referências a ritos funerários que envolvem sacrifícios e súplicas em honra aos mortos. Nessas passagens, há uma concepção totalmente diferente acerca da morte

daquela que foi apresentada mais acima, concepção que, envolvendo uma atitude de temor e reverência para com os mortos, remete, segundo nossa interpretação, ao modo da religião pré-homérica cultivar a *psykhé* e representar a condição escatológica do homem.<sup>11</sup>

Para exemplificar essas mudanças de concepções, o Canto XI da *Odisseia* apresenta-nos um ritual de invocação aos mortos que destoa da ideia anterior e apresenta a possibilidade das almas voltarem à consciência por meio do recurso ao sangue de um animal sacrificado. Mediante isso, notamos como as práticas funerárias poderiam ter direta ligação com a forma de conceber a condição *post mortem* da *psykhé*. Se não, vejamos.

A ida de Ulisses ao Hades se mostra necessária, na economia narrativa da *Odisseia*, depois que Circe lhe diz, no canto X, que somente conversando com Tirésias, o adivinho, ele poderia saber o caminho de volta para casa, em Ítaca. Ao emitir seu conselho, Circe bem sabe que Tirésias já não se encontra mais entre os vivos; no entanto, observa ela, “só a ele [Tirésias], na morte, concedeu Perséfone o entendimento, embora os outros lá esvoacem como sombras”.<sup>12</sup> Ora, uma vez que Tirésias é aquele “cuja mente se mantém firme”,<sup>13</sup> apesar de morto, a feiticeira aconselha então Ulisses a se dirigir à morada do Hades para lá invocar a *psykhé* do adivinho, fornecendo ao herói orientações precisas acerca das coordenadas da viagem a ser empreendida e quanto a todos os procedimentos rituais necessários para efetuar a consulta. Eis as palavras de Circe, neste momento da *Odisseia*:

Filho de Laertes, criado por Zeus, Ulisses de mil ardis! Que não te preocupe o desejo de um piloto para a nau, / mas levantando o mastro, alça a vela branca / e fica sentado, pois leva-la-á o sopro de Bóreas. / E quando atravessares a corrente do Oceano, / onde há uma praia baixa e os bosques de Perséfone, / grandes álamos e choupos que perdem seu fruto, / aí deixa a nau junto ao Oceano de redemoinhos profundos, / e vai tu próprio para a mansão bolorenta do Hades. / Aí para o Aqueronte afluem o Flegetonte / e o Cocito, que é afluente da Água Estígia; / aí há uma rocha, onde confluem os rios retumbantes. / Daí, ó herói, te deverás aproximar, como digo, / e cavar uma vala de um cúbito em ambas as direções, / e nela deverás verter uma libação para todos os mortos, / primeiro de leite e mel, depois de vinho doce, / e em terceiro lugar de água, polvilhando com branca cevada. / Oferece muitas súplicas às cabeças destituídas de força dos mortos, / jurando que ao chegares a Ítaca sacrificarás uma vitela estéril, / melhor que tiveres, e que numa pira porás coisas nobres, / e a Tirésias sem separado oferecerás um bode, / todo negro, o melhor de vossos rebanhos. / Depois com preces teres suplicado às gloriosas raças dos mortos, / então sacrifica um bode e uma negra ovelha, virando / para o Érebo as suas cabeças, mas tu próprio olhando para trás, / como que te lançando para as torrentes do rio; virão depois / ao teu encontro muitas almas dos mortos. / Ordena então aos teus companheiros que esfolem / as ovelhas, que ali jazem degoladas pelo bronze impiedoso, / e que as queimem, dirigindo preces aos deuses, / a Hades poderoso e à temível Perséfone. / Tu próprio, desembainhando a espada afiada de junto da coxa, / fica ali sentado: não permitas que as cabeças destituídas de força / dos mortos se cheguem ao sangue, antes de interrogares Tirésias. / Então virá ao teu encontro o adivinho, ó condutor de hostes, / que te indicará o caminho, a distância da viagem / e o teu regresso, como navegarás sobre o mar piscoso.<sup>14</sup>

Notaremos mais adiante que uma ritualística bem parecida é mencionada no enterro de Pátroclo. Seja como for, o ponto importante neste relato é o fato de que nele se expressa

com certa clareza a crença segundo a qual as *psykhai* dos mortos, graças à ingestão de sangue fresco, podem recuperar temporariamente a consciência, saindo por momentos de sua condição espectral. Otto (2005, p. 131) ressalta o significado dessa crença homérica da seguinte forma: “a visão homérica consequente e genuína é que os espíritos dos mortos, em condições normais privados de consciência (*Odisseia* 10, 493 e seguintes), carecem de contato com o fluido vital para voltar a si de modo passageiro”. Pois bem, na continuação do poema, Ulisses, tendo chegado aos portões do Hades, faz toda a prática que lhe foi prescrita por Circe e, tão logo os procedimentos são finalizados, a primeira *psykhé* avistada pelo herói foi a de seu amigo Elpenor, que morrera acidentalmente no palácio de Circe, ao cair bêbado de uma varanda, e cujo corpo ainda estava insepulto. Jazendo sobre a terra, sem sepultura, Elpenor conserva ainda a memória e o conhecimento, o que lhe permite implorar ao amigo um enterro digno, nos seguintes termos:

Senhor, te peço que lembres de mim!/ Não me deixes sem ser chorado e sepultado/  
quando regressares para casa, para que não me torne contra ti/ uma maldição dos deuses.  
Queima-me com a armadura/ que me resta e eleva-me um túmulo junto ao mar cinzento,/ para que saibam os vindouros deste homem infeliz.<sup>15</sup>

O interesse desta passagem da *Odisseia* para o intérprete consiste em evidenciar a importância crucial, para a mentalidade religiosa do homem homérico, da realização dos ritos fúnebres como forma de apaziguar os mortos e permitir a sua ida definitiva para o reino do Hades. A crença subjacente a essa visão era que, enquanto tais ritos não se realizassem, o morto permanecia ainda preso ao mundo dos vivos, vagando na proximidade de seus pertences e conservando temporariamente sua consciência e demais faculdades. Como explica Gil (1963, p. 457-458):

Era, portanto, requisito imprescindível para entrar na definitiva morada dos mortos o devido funeral, e enquanto este não se celebrava, o espectro do defunto, na posse de todas suas faculdades, e ainda de outras sobrenaturais, como o dom da profecia, andava errante neste mundo em torno de seus despojos. Daí que na evocação das almas da *Nekyia* seja o espectro de Elpenor, recentemente falecido e abandonado insepulto no palácio de Circe, o primeiro a apresentar-se a Ulisses para reclamar o mesmo serviço, prevenindo-o da cólera dos deuses.

Ora, depois de falar com Elpenor, Ulisses avista o espectro de sua mãe, Anticleia, que permanecia imóvel no local; porém, relata Homero, o herói impede surpreendentemente que sua mãe se aproxime do sangue, pois, embora a dor provocada pela saudade materna lhe fosse intensa, desejava interrogar primeiramente Tirésias. Ora, conforme o relato de Homero, diferentemente do estado espectral de Anticleia, a *psykhé* de Tirésias já chega falando e questiona Ulisses acerca dos motivos que levaram o herói a ter “deixado a luz do sol, para ver os mortos e o lugar isento de prazer”. Tendo feito tal interrogação, o adivinho pede então a Ulisses que desvie sua espada afiada da vala e dela se afaste, para que ele possa beber o sangue nela contido, tornando-se dessa forma capaz de falar novamente a verdade e profetizar. Tal é feito, segundo Homero, e, depois de provar o sangue, Tirésias enuncia para Ulisses palavras proféticas acerca do que ele devia fazer, retornando em seguida à mansão do Hades.<sup>16</sup>

Após a retirada de Tíresias, Ulisses deixa a *psykhé* de sua mãe beber do sangue. Segundo Anticleia, a saudade e a preocupação em relação ao filho foram tamanhas que de angústia ela morreria. Comovido com a presença da mãe, Ulisses tenta abraçá-la por três vezes, mas em todas as três tentativas a *psykhé* de Anticleia se lhe escapa dos braços, como se fora “sombra ou sonho” (*Odisseia*, XI, 207). Ulisses julga ver aí um engodo perpetrado por Perséfone para ludibriá-lo e intensificar seus sofrimentos, mas sua mãe então lhe explica imediatamente que tal não é assim e, desfazendo o equívoco do filho, pronuncia para ele as seguintes palavras:

Ai de mim, ó filho, desgraçado entre todos os homens!/ Não é Perséfone, filha de Zeus, que te defrauda:/é a lei que está estabelecida para os mortais, quando morrem./ Pois os músculos já não seguram a carne e os ossos,/ mas vence-os a força dominadora do fogo ardente,/ quando a vida abandona os brancos ossos/ e a alma, como um sonho, batendo as asas se evola.<sup>17</sup>

O que gostaríamos de frisar nesses relatos é que enquanto quase todas as *psykhai* permaneciam imóveis e numa condição fantasmagórica, Tíresias não precisou do sangue para reconhecer Ulisses e com ele dialogar. Segundo algumas interpretações, esse fato se deveu pela forma de sepultamento diferenciado recebido por Tíresias e pelas outras *psykhai*. Isso nos faz supor, nota Otto (2005, p. 131), que “ideia da inconsciência dos mortos não se mantenha com rigor dogmático”, ou que a questão estaria ligada a algum tipo de rito funerário.

Seja como for, em relação aos ritos funerários, deve-se observar que, apesar de a inumação ter sido provavelmente praticada no contexto da religião mais primitiva, de caráter telúrico ou ctônico, e pelos gregos mais antigos, pertencentes à época creto-micênica,<sup>18</sup> a cremação é o único tipo de prática fúnebre registrada nas obras de Homero.<sup>19</sup> Ao que tudo indica, porém, numa etapa histórica posterior, os dois costumes funerários, inumação e cremação, foram praticados conjuntamente pelos gregos, sem que se saiba com maior segurança quais as verdadeiras razões que motivavam a escolha de um ou outro ritual. Como explica Soares (2005, p. 164):

A cremação e a inumação são os dois rituais usados pelos Gregos para prestarem as honras fúnebres aos seus mortos. Muito se tem discutido sobre a preferência por um ou outro processo e as razões para se optar por um em detrimento do outro. Apesar de o único método conhecido nos Poemas Homéricos para tratar os cadáveres fosse queimá-los, os achados arqueológicos têm demonstrado a coexistência permanente desde o século VIII até ao IV dos dois métodos.

No que tange ao ritual crematório, usado para incinerar os cadáveres, aventou-se a hipótese de que ele poderia ter surgido a partir de crenças religiosas relacionadas à necessidade de se romper drasticamente a ligação do morto com o mundo dos vivos. Segundo essa leitura, tratava-se, assim, de destruir, de forma rápida e radical, quaisquer vínculos físicos da alma com o corpo, possibilitando a ida definitiva daquela para o reino do Hades. Como explica Gil (1963, p. 460):

O mais chocante nas práticas funerárias da epopeia, até relativamente pouco tempo atrás, era seu desacordo com as práticas da época micênica, na qual se constatava o predomínio



absoluto da inumação. Na epopeia, em contrapartida, dadas as crenças sobre a vida no além-túmulo, a cremação se justifica plenamente. Conforme se deduz das palavras de Anticleia a Ulisses na *Nekyia*, o que liga a alma do defunto ao corpo são os tendões e a carne (*Od.* XI, 218 ss.), e uma vez que o fogo destrói tais coisas, penetra a alma definitivamente no reino dos mortos. Os ossos, ainda que fiquem insepultos, carecem, por conseguinte, de importância.

Subjacente a todas essas práticas e crenças mencionadas acima parece encontrar-se a concepção de que o morto não se extingue por completo, mas passa a situar-se em um outro domínio da realidade.<sup>20</sup> Assim, acreditava-se que o homem sobrevivia à morte, não de uma forma consistente ou substancial, mas como uma sombra. Além disso, o morto poderia fazer contato com os vivos enquanto seu corpo não se decompunha por inteiro e permanecia insepulto. Quando tal acontecia, ele partia definitivamente para o seu derradeiro destino. Ainda segundo Otto (2005, p. 125): “Ela [a cremação] separa imediatamente o espírito do morto do espaço da vida, na medida em que aniquila seu corpo”. Além disso, essa prática funerária poderia ter surgido como uma forma de preservar os vivos dos temíveis mortos. Encontramos esse mesmo argumento em Rohde (1948, p. 25):

A finalidade da cremação era obrigar a psique a desterrar-se para sempre no Hades e sumir completamente do mundo real. Nada há que possa destruir mais rapidamente o eu visível da psique, o corpo, que não seja o fogo: uma vez feito isto e destruídos também por chama os bens mais caros do morto, nada mais retém a alma sobre a terra e pode assim operar seu trânsito definitivo para o Hades.

Dessa forma, segundo Rohde e Otto, principais defensores dessa leitura, a cremação teria sido uma prática preventiva, destinada a separar definitivamente a alma do morto do mundo dos vivos. E esse tipo de rito teria surgido como uma nova forma de lidar com os defuntos, rompendo com a crença primitiva, própria do antigo culto dos mortos, segundo a qual as *psykhai* exerciam poder e influência sobre os vivos, não permanecendo inteiramente confinadas no Hades.<sup>21</sup> Seguindo outra linha de interpretação, Burkert observa, porém, que muitos etnólogos e arqueólogos consideram atualmente essa teoria acerca da gênese do costume funerário da cremação com certo ceticismo. Concordando com essa postura cética, Burkert aponta para o fato de há vários achados arqueológicos mais recentes, efetuados em tumbas, que revelam indícios de que os gregos faziam uso dos procedimentos de inumação e de cremação ao mesmo tempo. Além disso, segundo este autor, fatores meramente acidentais e não relacionados a crenças religiosas de caráter escatológico poderiam estar relacionados com a opção pela cremação em detrimento da inumação, como, por exemplo, a escassez de madeira ou até mesmo algum tipo de moda.<sup>22</sup>

Seja como for, independentemente desse posicionamento, se voltamos aos poemas homéricos, notamos que neles, em alguns momentos, determinados ritos fúnebres, envolvendo a prestação de honras e sacrifícios ao morto, são descritos e apresentados, ritos estes que podem ser concebidos, de alguma forma, como uma espécie de reminiscência de algum tipo de culto primitivo relacionado à fé no poder e na influência dos mortos. Tal é o caso, por exemplo, da passagem localizada no canto XXIII da *Iliada*, que narra os acontecimentos referentes ao funeral de Pátroclo. De fato, nessa passagem do poema, Homero relata que vários

animais, como ovelhas, bois, cavalos e cães, foram sacrificados, por Aquiles, numa grande pira funerária, em homenagem a seu amigo e fiel escudeiro Pátroclo; além disso, o poeta registra também que, na mesma cerimônia, o maior herói grego não hesitou inclusive em efetuar sacrifícios humanos, imolando e queimando junto com o cadáver de Pátroclo doze jovens troianos, aparentemente com o mesmo propósito. Leiamos esse passo da obra, para que possamos ter uma noção mais clara dos elementos mencionados:

Fizeram uma pira de cem pés em cada direção,/ e no topo da pira colocaram o morto, enlutados no coração./ Muitas ovelhas robustas e bois de passo cambaleante/ esfolaram e preparam à frente da pira; e dos animais todos/ tirou a gordura e com ela envolveu o morto o magnânimo Aquiles,/ dos pés à cabeça, e em volta dele pôs as carcaças esfoladas./ Por cima colocou jarros de asa dupla de mel e azeite,/ reclinando-os contra o esquife. Quatro cavalos de altos pescoços/ ganindo e gemendo ele atirou depressa sobre a pira./ Nove cães tinha Pátroclo, que comiam sob sua mesa:/ a dois destes Aquiles cortou a garganta e atirou-os sobre a pira./ E doze nobres filhos dos magnânimos Troianos ele degolou/ com o bronze, pois pusera no espírito trabalhos ruins./ Lançou a força férrea do fogo, para que lavrasse. E em seguida chorou e chamou o amigo amado pelo nome: ‘Saúdo-te, ó Pátroclo, também agora na mansão do Hades./ Todas as coisas eu cumpro que antes prometi:/doze nobres filhos dos magnânimos Troianos,/contigo a todos o fogo devorará. Porém não darei/ Heitor Priâmida ao fogo para ser comida, mas sim aos cães.’<sup>23</sup>

Ora, acreditamos que essa forma de rito fúnebre não se coaduna muito bem com a concepção homérica tradicional de que a *psykhé* é apenas uma sombra ou um espectro desvitalizado. Pode-se pensar, pelo contrário, que toda a ritualística registrada no trecho da *Iliada* acima citado, na descrição da cerimônia fúnebre de Pátroclo mostra-nos uma concepção religiosa bastante diferente daquela que será esposada por Homero e pelos contemporâneos do poeta, concepção para a qual a *psykhé* não se separa completamente do mundo dos vivos, mantendo sobre ele algum poder ou influência, o que torna conseqüentemente necessária a execução dos sacrifícios descritos nesta parte poema, sob a crença de que apenas com tal procedimento garantiria o apaziguamento do morto, que, por ser assim lembrado e reverenciado, não alimentaria mais nenhuma forma de rancor para com os vivos<sup>24</sup>. Como explica Rohde (1948, p. 21):

Não pode haver a menor dúvida de que nas cerimônias funerárias tributadas a Pátroclo não se deve buscar um germe de novas ideias, mas, sim, pelo contrário, o vestígio ou rudimento do culto tributado à alma, com caráter intenso, de uma época anterior, de um culto que em seu tempo corresponderia plenamente, sem duvida alguma, à crença no grande e persistente poder das almas dos mortos e que agora se mantém intacto, em uma época que, movida por crenças e ideias religiosas distintas, só compreende parcialmente, ou não compreende em absoluto, o sentido dos atos de tal culto.

Chegando ao termo dessa análise, percebemos, assim, a dificuldade e a grande complexidade relativas à tentativa de compreender o tipo de crença religiosa presente nos poemas homéricos acerca do caráter da *psykhé* e do significado da morte para o homem. Pode-se pensar que tal ocorre em virtude do próprio caráter desses poemas: obras que possuem, como

observamos a princípio, uma origem em uma tradição ancestral de aedos e cantores anônimos e que, sendo constituídas a partir de um longo processo de transmissão oral, nada têm de um tratado de teologia convencional, que procuraria sistematizar crenças religiosas e escatológicas de forma rigorosamente articulada. Não obstante isso, é possível dizer que os poemas de Homero nos mostram, naquilo que provavelmente constituiria a sua visão própria e particular do estatuto da *psykhé* humana, por oposição a uma crença anterior, fundada na veneração dos mortos, uma visão sombria, pessimista e nada alvissareira da condição do homem e de sua alma no estado *post mortem*, deixando clara sua concepção de que a verdadeira vida, a vida que é realmente preciso valorizar e exaltar, é, para nós, apenas a vida presente, a vida atual, de forma que, em relação ao nosso destino derradeiro e ao reino dos mortos, nada devemos esperar.

## PREHOMERIC AND HOMERIC CONCEPTIONS OF DEATH AND PSYKHÉ

*Abstract: the present article examines how in the Homeric poems certain conceptions concerning the psyche and the status of the deceased are presented, in order to observe to what extent some elements present in these conceptions can be explained as reminiscences that refer to an older belief, of a pre-Homeric character, based on the worship and veneration of the dead.*

*Keywords: Soul. Psykhé. Death. Worship.*

### Notas

- 1 Ver as considerações propostas por Burkert (2007, p. 164-165) sobre essa questão.
- 2 Na verdade, graças às pesquisas pioneiras do erudito norte-americano M. Parry, publicadas a partir de 1928, há atualmente, entre os estudiosos, um certo consenso quanto ao fato de que os poemas homéricos não foram, originalmente, obra exclusiva de um único homem, mas, sim, o resultado de uma longa tradição de poesia oral, que se manteve viva por séculos por meio da atuação de uma série de aedos ou bardos anônimos e cujas origens remontavam provavelmente à época micênica. Como observa Knox (2011, p. 23), “[o] feito de Parry foi provar que Homero era mestre e herdeiro de uma tradição de poesia oral que remontava a muitas gerações, talvez até mesmo séculos”. Cf. também, sobre isso, os esclarecimentos de Adrados et al. (1963, p. 63-64), de Pereira (2012, p. 51-54) e a seguinte formulação de Vidal-Naquet (2002, p. 15): “os poemas homéricos eram compostos e cantados por aedos que se acompanhavam com um pequeno instrumento de cordas, a *phórmix*”. Isso significa que tais poemas sobreviveram por séculos graças a um processo de transmissão de caráter puramente oral e que é somente numa época tardia, após a descoberta, pelos gregos, do alfabeto fenício, no século IX a. C, que eles receberam uma versão escrita, sendo Homero, provavelmente, o aedo responsável por esse trabalho de compilação de um material poético de procedência oral. Cordero (2011, p. 22-23) resume muito bem essa tese relativa à gênese oral dos poemas homéricos, da seguinte forma: “[h]oje sabe-se que os poemas chamados posteriormente *Iliada* e *Odisseia* foram elaborados ao longo de, no mínimo, cinco séculos, e que apenas nos começos do século VIII a. C. tomaram uma forma quase definitiva. O conjunto dos cantos que compõem ambos os poemas começou a ser elaborado, em forma de breves poesias épicas orais, pouco depois do final da Guerra de Troia, que realmente ocorreu [...] em meados do século XIII a. C. E tal elaboração foi se completando até alcançar uma forma definitiva (que coincide com a estrutura atual) quando os gregos adotam a escrita, em começos do século VIII. Talvez nesse momento, um jônico chamado Homero pôs em ordem, e por escrito, um conjunto de cantos transmitidos pela tradição oral”. Ver igualmente o que afirma Vidal-Naquet (2002, p. 18).
- 3 Há outra possibilidade investigativa, que não explicitaremos nesse artigo, a saber, a que analisa essas divergências de crenças sobre a *psykhé* e ritos fúnebres como elementos pertencentes a um núcleo religioso único. Aventada por W. Burkert (2007, p. 268), essa hipótese considera que as elaborações acerca do destino das almas e sobre a morte não são tão precisas como as crenças relativas aos deuses e, assim, as mudanças em relação a elas poderiam ocorrer com mais facilidades, não havendo conseqüentemente uma sobreposição

de crenças homéricas sobre as crenças pré-homéricas.

- 4 Segundo Rohde (1948, p. 9): “[a] *psykhé*, segundo a ideia homérica, não se assemelha em nada ao que hoje nós chamamos espírito, por oposição ao corpo. Todas as funções do espírito humano, nos mais amplos sentidos, que o poeta designa com diversos nomes, se manifestam e somente são possíveis enquanto o homem desfruta da vida. Ao sobrevir a morte, o homem se desintegra e deixa de ser um homem completo: o corpo, ou melhor, o cadáver, é convertido em “barro insensível”, que se decompõe; a *psykhé*, por sua vez, permanece igual. Porém, não é mais, como antes, albergue do espírito e de suas forças, como não é também o cadáver. Falta-lhe consciência própria. Todas as potências de vontade, sensibilidade e pensamento desaparecem”.
- 5 Cf. as seguintes considerações de Burkert (2007, p. 264): “*Psyche* significa ‘aliento’, así como *psychein* quiere decir ‘respirar’; la interrupción de la respiración es el signo externo más evidente de la muerte. El difunto, también el animal muerto, ha perdido algo, a cuya presencia y efecto no se le prestaba mucha atención en vida [...]”.
- 6 Mais uma vez, remetemos o leitor às explicações de Burkert (2007, p. 264): “la *psykhé* no es alma en cuanto portadora de sentimientos y pensamientos, no es la persona ni un doble del ser humano. Sin embargo, desde el momento en que abandona al hombre, también se la denomina *eidolon*, ‘imagen’, como la que se refleja en un espejo, que puede verse, aunque no siempre con claridad, pero no puede agarrarse; la imagen onírica o la fantasmal, las formas con que el difunto puede aún aparecer, se identifican con el ‘aliento’ que ha abandonado el cuerpo”.
- 7 A formulação é de Reale (2002, p. 78).
- 8 Ver, sobre isso, as palavras de Helena a Heitor em *Iliada*, VI, 344-359.
- 9 *Odisseia*, XI, 471-491. Tradução de Frederico Lourenço (2011).
- 10 *Odisseia*, XI, 541-542.
- 11 Cf. as observações de Nilsson (1961, p. 172).
- 12 *Odisseia*, X, vv. 494-495.
- 13 *Odisseia*, X, v. 493.
- 14 *Odisseia*, X, vv. 504-540.
- 15 *Odisseia*, XI, vv 71-76.
- 16 *Odisseia*, XI, vv. 90-151.
- 17 *Odisseia*, XI, vv. 216-222.
- 18 Sobre a inumação como costume funerário da época creto-micênica e a cremação como prática dos gregos posteriores, ver as seguintes observações de Nilsson (1961, p. 125-126): “[e]l otro gran campo de la religión primitiva es la relación con el mundo de los muertos. En Grecia, poco antes de que se iniciara el período histórico, ocurrió un gran cambio que se puede documentar arqueológicamente: la cremación reemplazó a la inhumación. Durante el período cretomicénico, los muertos se enterraban. Los primeros inmigrantes adoptaron las costumbres funerarias del país, pero la cremación ganó terreno con la última y más poderosa oleada migratoria, la dórica. Es probable, entonces, que ése fuera el método de los inmigrantes griegos con respecto a los muertos”. Na religião telúrica ou pré-homérica, o enterro era uma prática significativa, na medida em que simbolizava o retorno do homem à Terra-mãe de onde proveio originalmente e onde ele continuava, de algum modo, a viver, mantendo com os vivos certo comércio, por meio de preces, oferendas e libações. Como explica Otto (2005, p. 21): “[n]a religião telúrica, o morto não se separa da comunidade dos vivos. Torna-se apenas mais poderoso e venerável. Vive no seio materno da Terra – *Demétrio*, palavra que significa ‘parente de Deméter’, era o nome dado ao defunto na Atenas de antigamente (Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 28); aí o alcançam as súplicas e as libações dos vivos, de onde o morto lhes envia suas bênçãos [...] Essa crença pressupõe o enterramento, através da qual o corpo volta à terra de que saiu”. A cultura homérica, segundo Otto, nada sabia desse costume (ibidem): “[p]ara ela, a cremação dos mortos era coisa natural. Com isso evidentemente se correlaciona uma diferença na maneira de pensar os mortos-uma diferença característica que distingue a antiga e nova religião. Nesta, os mortos não deixam de existir, mas sua existência não é a mesma dos vivos, e a ligação entre esses dois domínios desapareceu totalmente”.
- 19 É o que observa, entre outros, Rohde (1948, p. 23): “Homero no conoce otra forma de enterramiento que la cremación”.

- 20 É o que observa Otto (2005, p. 127): “O primeiro ponto é que o morto deve, por lógica, ficar no outro mundo. Torna-se um estranho no círculo dos vivos, seu próprio ser o impele para fora daí e, uma vez chegando ao lugar de seu destino, nunca mais há de voltar, pois todas as ligações havidas com ele ficaram para sempre cortadas. E o segundo ponto, de que nem lá em baixo o morto é um ser vigoroso como antes, mas um ténue hálito que tem a forma da vida pretérita, sem nenhuma das capacidades ou a consciência desta. Essa é a última consequência da ideia de que o morto se faz essencialmente estranho a todos os seres vivos”.
- 21 Ver mais uma vez o que diz Rohde (1948, p. 26).
- 22 Cf. as seguintes palavras de Burkert (2007, p.259): “El tránsito a la cremación ha sido interpretado, sobre todo por Erwin Rohde, como una revolución espiritual con la que se ponía fin al poder del difunto y se expulsaba a las almas del reino de los vivos. Los etnólogos y los arqueólogos se han vuelto cada vez mas escépticos con respecto a esta teoría. Inhumación y cremación se encuentran una al lado de la otra en el mismo lugar; en Creta incluso aparecen juntas en la misma tumba; en el rito de enterramiento y en los ajuares funerarios no se advierten grandes diferencias; tampoco se trata de destruir el cadaver, pues los huesos quemados se recogen piadosamente y se conservan en una urna. Para explicar los cambios de costumbres es tentador considerar factores externos, como la escasez de madera, o, simplemente, una imprevisible ‘moda’; apenas se puede hablar de un cambio en las creencias religiosas ni de una diferencia de tribu”.
- 23 *Iliada*, XXIII, vv. 164-183. Tradução de Frederico Lourenço (2013).
- 24 Ver o que diz sobre isso Otto (2005, p. 124-125).

## Referências

- ADRADOS, R. La escuela unitaria y los últimos avances. *In*: ADRADOS, R. et al. *Introducción a Homero*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963. p. 57-90.
- BURKERT, W. *Religión griega. Arcaica y clásica*. Traducción de Helena Bernabé. Madrid: Abada Editores, 2007.
- CORDERO, N. L. *A invenção da filosofia*. Uma introdução à filosofia antiga. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.
- GIL, L. La vida cotidiana. *In*: ADRADOS, R. et. al. *Introducción a Homero*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963. p. 437-466.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 de E. V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- KNOX, B. Introdução. *In*: HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.
- NILSSON, Martin Persson. *História de la religión griega*. Tradução de Atilio Gamarro. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- OTTO, W. F. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de história da cultura clássica*. Volume I: cultura grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- REALE, G. *Corpo, alma e saúde: O conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma*. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Trad. Alliaia Dullius et al. São Paulo: Annablume, 2010.

- ROHDE, E. *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducción de Westeslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SOARES, C. L. A visão do outro em Heródoto. *In: FIALHO, M. do C. et al. Gênese e consolidação da ideia de Europa*. Vol. I: de Homero ao fim da época clássica. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005. p. 95-176.
- VERNANT, J. P. *El individuo, la muerte, y el amor en la antigua Grecia*. Traducción Javier Palacio. Barcelona/Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2001.
- VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. Tradução Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das letras, 2002.