

FESTEJAR E CONTEMPLAR: O RELIGIOSO E O TRÁGICO NO MITO GREGO

TO CELEBRATE AND TO CONTEMPLATE: THE RELIGIOUS AND THE TRAGIC IN GREEK MYTH

CRISTIANE A. DE AZEVEDO*

Resumo: No mito grego, o religioso revela-se através do convívio entre homens e deuses, do estar-junto contemplando as ações divinas no banquete festivo e sendo contemplado pelos deuses. O presente trabalho pretende pensar essa relação paradoxal como reveladora do religioso e do trágico, seguindo o caminho traçado pelo filólogo e helenista Karl Kerényi. O autor aponta um elemento privilegiado para a percepção do religioso e do trágico presente no mito grego: o riso dos deuses.

Palavras-chave: religião grega; mito; trágico; riso dos deuses.

Abstract: In Greek myth, the religious is revealed through the proximity between men and gods, through the being together contemplating the divine actions at the festive banquet and being contemplated by the gods. Following the path opened by philologist and helenist Karl Kerényi, this article aims at thinking this paradoxical relationship as being able to reveal the religious and the tragic. The author points out a privileged element to perceive the presence of the religious and the tragic in Greek myth: the laugh of the gods.

Keywords: Greek religion; myth; tragic; laugh of the gods.

Através das narrativas de Homero e Hesíodo, pode-se perceber uma certa serenidade dos gregos antigos em relação ao sagrado. Dos seus atos cotidianos, extrai-se um comportamento de veneração e gratidão diante da presença divina e a certeza de estar, todo o tempo, cercado pelo sagrado. Certeza absoluta da presença e da ação divinas que são confirmadas pela visão dos deuses em momentos especiais do cotidiano.

A *Iliada* e a *Odisséia*, segundo o helenista Karl Kerényi, revelam a possibilidade de uma visão perfeitamente clara dos deuses, fornecendo uma completa transparência das figuras eternas. A consequência dessa visão clara dos deuses não se resume a um simples enxergar o mundo, mas sim a um saber do mundo; um saber que implica uma contemplação, um saber no qual o ver e o contemplar encontram-se unidos. Recorrendo à etimologia das palavras, Kerényi afir-

* Cristiane Azevedo é doutoranda da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: virameiavolta@hotmail.com

ma que os gregos utilizam *eidēnai* para saber e *eidos* para a figura, ambos com a mesma raiz do verbo ver, estabelecendo uma relação direta entre sabedoria, visão e a figura divina. O saber grego se dirige ao mundo visível para revelar algo que é eterno, pois o que se tem a contemplar não é o mundo de uma maneira geral e sim as figuras divinas, os deuses, através deles é possível conhecer o mundo. O saber transforma-se em saber dos deuses, é a visão dessas figuras. Os deuses tornam-se seres sabidos pelo homem, é a partir deles que o mundo se abre, se revela ao homem.

Esse jogo entre saber e contemplar, ser e ser-sabido destaca um comportamento extremamente importante do homem grego, ou melhor, o único comportamento capaz de lhe abrir uma plena existência: o de espectador. Colocar-se como espectador já é, por si só, um ato divino, pois essa contemplação do espectador é própria dos deuses. Tudo que era dessa maneira sabido, isto é, pela contemplação das figuras eternas, tornava-se o fundamento para a existência de qualquer pessoa. O homem religioso sabe coisas divinas, atua guiando-se por elas, e dessa maneira participa também do divino. O saber contemplativo, fruto de uma atitude de espectador, torna tangível ao homem as atribuições divinas. Quem tem esse saber-visão tem o poder de, de uma certa maneira, também possuir elementos do ser-sabido divino.

A relação entre o saber, o conhecer a coisa digna de ser conhecida e os deuses é tão estreita que a palavra *epistēme* é para os gregos um saber especial, saber do correto culto dos deuses, um saber verdadeiro. Não poderia ser de outra maneira já que os deuses são representantes da sabedoria máxima. Nesse caso, o divino é ao mesmo tempo objeto e sujeito do saber. Cultuar corretamente os deuses, encontrar-se contemplando, sendo espectador das ações divinas é a maneira de chegar ao saber verdadeiro.

Contudo, Kerényi chama a atenção para o fato de que não se trata de uma mera contemplação. Para o autor, o *eidēnai* é complementado pelo *noein*. Enquanto o primeiro é algo passivo, trata-se da recepção do percebido, é um “‘estar-sob-um-efeito’, ‘sentir-um-poder’ e ‘atuar-em-consequência’”¹, o *noein* é a ação, é o captar, o perceber aquilo que escapa aos sentidos e que precisamente pode ser percebido pelo portador do *noein* através do *nous*: “o *nous* é mais que o olho dos homens e *noein* mais que o ‘saber contemplativo’ dos homens. (...) Este “mais” consiste também no que esse ‘saber’ divino realizou sem uma verdadeira atividade e sem ato de vontade especial, o *nous* se mostra eficaz, tem poder e vê o êxito; *noein* significa em si mesmo uma intelecção que se realiza imediatamente em um feito. O momento da vontade pode dar-se completa-

¹ KERÉNYI, Karl. *La Religion Antigua*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p.110.

mente de lado»². O *noein* capta o percebido, trata-se de trazer para a presença, de trazer para dentro do homem, sendo capaz de transformá-lo, aquilo que havia sido contemplado. Se é possível receber pela contemplação, o *noein* faz com que esse saber recebido passe da passividade à atuação. Poderíamos dizer que é uma tomada de consciência do papel fundamental que o homem desempenha como espectador das figuras divinas e da importância dessa observação: “o *noein* realiza essa possibilidade passiva do ser chegar a ser sabido³. Aqui Kerényi retoma a afirmação de Parmênides: “*noein* e ser é uma e a mesma coisa”, para logo em seguida afirmar: “Só ao *noein* de Zeus corresponde a plenitude homérica do mundo; ao *noein* do filósofo sua transparência última, a transparência do Ser desvelado”⁴. Para Kerényi, o *noein* não é uma característica exclusivamente humana⁵, existe um *noein* soberano pertencente a Zeus cujo o *noein* do filósofo pretende desvelar.

Para o autor, o saber contemplativo nos encaminha ao saber de Zeus e ao saber do filósofo. Colocar lado a lado Zeus e o filósofo, religião⁶ e filosofia, não é para Kerényi nenhum absurdo pois é do saber que se trata aqui e, em última instância, o filósofo busca o saber de Zeus, sendo impossível separar religião e filosofia⁷. Nesse sentido, as experiências filosóficas têm parentesco direto com a festa - momento em que os deuses se mostram para os homens - na medida em que dizem respeito a coisa digna de se ver.

Os momentos festivos são responsáveis por um forte sentimento religioso de reunião, coletividade, de celebração. Celebração constitui para Gadamer a palavra-chave do contexto festivo: “Celebração é a palavra que abole a concepção de um alvo para o qual a pessoa se dirige. (...) Celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam”⁸. A festa, como ritual, é representação do que foi e, ao mesmo tempo, é novamente aquele mo-

² *idem*, p. 110-11.

³ *idem*, p.113.

⁴ *idem*, *ibidem*.

⁵ Ao contrário de Kerényi, Heidegger, na análise que faz a respeito da sentença de Parmênides, vê no *noein* uma característica exclusivamente humana. Outra diferença fundamental entre as duas interpretações é que Kerényi, em algumas passagens, parece identificar Zeus ao Ser.

⁶ Quando Kerényi, em sua obra, nomeia a experiência mítica de religião, baseia-se sobretudo em uma forma específica de comportamento que se assemelha a mesma atitude dos romanos frente a sua *religio*, entendida aqui a partir do pensamento de Cícero, ou seja, tendo como origem etimológica a palavra *relegere*.

⁷ KERÉNYI, Karl. *La Religion Antigua*, *op.cit.*, p.109.

⁸ GADAMER. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985, p. 63.

mento, representa ao mesmo tempo em que torna presente, esconde e desvela. Ao sair do plano puramente humano e cotidiano, a festa instala um outro tempo, tempo de criação, originário. Esse é o tempo próprio do demorar-se, do recusar o transitório e o efêmero. Esse tempo eterno à medida humana é o tempo da experiência religiosa antiga.

Através da festa, o homem participa da criação também como criador, participa da essência divina, “se encontra de imediato em meio do livre jogo dos deuses, com sua participação se torna ele mesmo divino, se eleva a um plano do saber e do criar”⁹. Não raro temos festas marcadas por excessos, transgressões, destruições para que o caos vigore e que o restabelecimento da ordem venha ainda mais pleno. Se aproximar novamente da origem, da criação do mundo, do estabelecimento da ordem, são ações que periodicamente devem ser retomadas com o objetivo de instaurar a sacralidade no tempo profano, torná-lo sagrado através de sua renovação.

Para romper com o cotidiano é necessário conhecer e lembrar dos atos primordiais. Não se trata de uma memória do passado como história, tal como nós conhecemos hoje. O que não significa que o recordar seja posto de lado, ao contrário, ele é fundamental, porém não se trata da memória de um acontecimento passado que é simplesmente relembrado no presente, muito menos representa a comemoração de um acontecimento. Trata-se de lembrar dos gestos arquetípicos ocorridos *in illo tempore* que são regenerados e vividos novamente.

A festa é o momento de clareza, de percepção da essência das coisas que fazem parte do cotidiano, percepção de forças e ritmos diferentes, contemplação do mundo e daquilo que é fundamento da própria existência. O mundo torna-se transparente, revela-se ao homem, pois é nesse momento que os deuses se mostram, se deixam contemplar, expõem seu *nous* de forma plena. Apesar da “invisibilidade” dos deuses que não se mostram a qualquer pessoa nem em qualquer momento, eles transformam-se em seres sabidos para o homem festivo a quem essa visão se torna possível. Assim, ao homem festivo, tal como ao poeta, é dada a possibilidade de ver a divindade. Esse deixar ser contemplado pelos homens não é um limitar-se tal como para Eliade¹⁰. Não se trata aqui de uma

⁹ KERÉNYI, Karl. *La Religion Antigua, op.cit.*, p. 68.

¹⁰ Para Eliade, o sagrado pode manifestar-se em qualquer coisa pertencente à esfera do profano, o que imediatamente a eleva a uma dimensão totalmente outra, a do sagrado. Essa manifestação do sagrado em algo diferente dele próprio e pertencente à esfera profana, configura para o autor a dialética da hierofania. E ao se dar tal manifestação, o objeto não é mais ele mesmo e sim o próprio sagrado, revelando o *ganz andere*. Para Eliade, nesse momento de manifestação, de “incorporação”, o sagrado limita-se, já que, sendo incomensurável, ele apresenta-se na forma de algo específico, de proporções determinadas.

hierofania e sim de uma epifania, é a própria aparição dos deuses revelando-se em sua máxima magnitude, elevando o homem, como já foi dito, não só ao plano do criar mas também do saber.

Do cotidiano grego podemos extrair um momento festivo privilegiado para se ver a coisa digna de ser vista, momento no qual o homem assume o papel de espectador: o banquete festivo. “Para os gregos, “festividade” e a postura de “espectador” estão indissolavelmente unidas. Aos participantes da festa se dá inclusive a denominação festiva de “espectador” ?*Theorós*: como a aquele que ‘vê a coisa digna de ver’”¹¹. O banquete é um momento especial, em que os deuses “aparecem” para os homens. Ao contrário do que poderíamos pensar, não se trata de uma simples visão ou de uma aparição isolada, e sim de um convívio, de uma reunião. A partir de determinadas regras e ações que são seguidas nos cultos, homens e deuses dividem novamente o mesmo tempo e espaço. Esse restabelecimento de laços se dá sobretudo a partir da morte de um animal ritualmente sacrificado.

Ao tomarem parte no banquete festivo, os deuses não vêm atender a nenhum pedido, a presença dos Imortais não tem uma função pragmática, é o simples estar-presente dos deuses. Simples, porém não sem importância, muito pelo contrário, era uma ação fundamental que os gregos aguardavam, necessitavam para sua própria vida, fundamento para toda existência. Aqui não se trata de fé mas de saber. Os gregos sabem coisas divinas a partir da contemplação dos deuses. Se quisermos falar de fé não poderá ser como a crença em uma determinada realidade que está ausente e que pode se fazer presente; ao contrário, é a absoluta certeza da presença divina, não se trata de acreditar ou não, a realidade divina está presente para ser vista-sabida-contemplada. E se o próprio Kerényi afirma que não faz sentido distinguir entre religião e filosofia, poderíamos dizer que a fé como certeza da presença divina já está contida no saber contemplativo grego, portanto, não faria sentido também separarmos fé e saber.

Assim, visão e festa apresentam-se como elementos fundamentais para pensar o fenômeno religioso grego - sendo o banquete o momento privilegiado para observar esse fenômeno, uma vez que encontramos os dois elementos aqui reunidos: o ver e o ser-visto em um momento de celebração, de convívio. O estar-junto com os deuses, convivendo, sabendo das figuras divinas, contemplando e sendo contemplado, revela-se como o característico do fenômeno religioso grego. Os deuses faziam-se presentes e, com isso, abriam a possibilidade para o conhecimento do sagrado e do mundo como um todo.

¹¹ KERÉNYI, Karl. *La Religión Antigua, op.cit.*, p. 114.

Homero sempre se refere ao banquete como o momento em que, sentados à mesa, todos os homens são iguais, independentemente de suas origens e poses. Poderíamos afirmar que os deuses, ao tomarem parte da refeição sacrificial, ao se verem sentados com os homens, contemplando e sendo contemplados, também estabelecem a identidade, a unidade com os homens. Ao dividirem a refeição sacrificial, homens e deuses se tornam iguais, os homens passam a fazer parte, de uma certa maneira, da divindade.

Como nos diz Nietzsche, “os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem”¹². O banquete festivo será justamente esse momento de vida em comum, retomando a época de ouro em que homens e deuses conviviam e na qual os homens não conheciam sofrimentos, doenças e pesares. Mesmo depois da separação, mesmo tendo que suportar todos os males e dores da existência, não é um pessimismo em relação à vida que podemos observar nos atos dos homens gregos; ao contrário, a vida grega antiga parece ser vivida com uma exuberância sem igual. A absoluta confiança na presença dos deuses e na possibilidade de, de alguma forma, participar do sagrado, tornam as dores da vida insignificantes.

No entanto, esse estar-junto aos deuses, paradoxalmente, vem revelar também a diferença: “a verdadeira *dor* dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, (...) poder-se-ia dizer: ‘A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia’”¹³. A mortalidade, própria do ser-homem, abre um abismo radical entre homens e deuses. Para Kerényi, essa diferença se mostra ainda mais claramente a partir de um fenômeno que para nós pode parecer estranho, mas que para os gregos é um elemento característico do fenômeno religioso: o riso dos deuses.

Ao tratar do riso dos deuses, Kerényi parte da ira divina trabalhada por Rudolf Otto e tenta buscar elementos para tornar o riso um fenômeno religioso. Para Otto, a ação colérica do deus desperta o sentimento de finitude, de insignificância frente ao divino. Trata-se do sentimento de ser criatura, de ser somente terra e cinza. Para Kerényi, o sentimento de insignificância provém da figura divina e aniquiladora. Contudo, não é pela ira mas pelo riso que a figura divina desperta esse sentimento. Terra e cinza convertem-se em cinza e fogo – matéria da qual foi feito o primeiro homem. No lugar da ira divina, o riso. O sentimento de ser somente cinza e fogo parece ainda mais aniquilador diante do riso divino.

¹² NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia*. 2a edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p.37.

¹³ *Idem*, p.37.

Tomando duas passagens da *Ilíada*, Kerényi tenta demonstrar como se dá a ação do riso divino. Na primeira, logo no canto I da obra de Homero, Hefestos deseja, gozando de sua própria condição física, provocar a risada dos deuses. Seu objetivo final é aliviar a tensão que se produziu entre sua mãe Hera e Zeus. O momento de um quase conflito entre os dois deuses deixa transparecer o lado titânico dos Imortais, já que todos os elementos de luta - tensão, discórdia e derramamento de sangue - são elementos titânicos.

A outra passagem em que o riso eclode entre os deuses também envolve Hefestos. Ares e Afrodite são flagrados juntos, presos por uma invenção do deus coxo que, vendo-se enganado pela esposa, desejava expor o casal ao ridículo diante dos outros deuses.

Para Kerényi, a partir das duas passagens da *Ilíada*, o riso dos deuses deixa transparecer seu fundamento e sentido: “seu fundamento na situação titânica da luta, mas seu sentido em que por meio desse riso a luta dos deuses não se torna titânica, mas (...) ‘absolutamente feliz’”¹⁴. O riso entre os Imortais faria com que suas possíveis disputas ganhassem uma leveza. O foco de importância sai da tensão e da discórdia para se dissolver na felicidade com a qual os deuses vivem. A função do riso é acabar com a seriedade titânica, diante dos deuses que riem, o titânico transforma-se em uma forma primitiva do cômico. Diante de toda majestade, esplendor e saber próprios dos deuses, a astúcia, a invenção e as artimanhas titânicas transformam-se em algo patético, sem significância.

É esse significado que o riso adquire entre os homens: para Kerényi, a gargalhada divina deixa transparecer a contraditória existência humana,

...onde se recria na própria ruína e onde se ama a própria desgraça. (...) Também é mortal este riso, mas nada morre por ele, nada se modifica com ele no contraditório ser humano, cujos representantes são Prometeu e Epimeteu com idêntico direito. O que é que se aniquila definitivamente com este riso? *A importância de toda aquela miséria titânica*. Diante de Zeus, o espectador que ri, a eterna espécie humana representa sua eterna comédia humana¹⁵.

Para marcar essa “proximidade distante”, Kerényi nomeia a humanidade como a desgraçada espécie irmã dos deuses. A humanidade assume o mesmo lugar indefinido de Prometeu que, apesar de imortal e com os deuses se identificar, não pode ser considerado um deus. O espírito titânico é o extremo contrário do espírito divino, do *nous*. O *nous* divino faz falar uma serenidade, uma tranquilidade em que a realidade do mundo se mostra espontaneamente; o espírito titânico, ao contrário, é inquieto, busca sem cessar o que dele se esconde,

¹⁴ KERÉNYI, Karl. *La Religion Antigua, op.cit.*, p.156.

¹⁵ *Idem*, p.150.

e já que a realidade não se mostra tão facilmente quanto para o espírito divino, ele a cria. Próxima e, ao mesmo tempo, distante dos deuses, também a humanidade assume a inquietude do espírito titânico. Contudo, não é por se assemelhar à existência titânica e com isso marcar claramente sua oposição à essência divina que a existência humana demonstra seu lado trágico.

Apesar do homem assumir as características do ser titânico, não serão essas características que marcarão a tragicidade na relação entre homens e deuses, não será pela diferença que o trágico irá se apresentar e sim pela possível identidade, ou seja, pela relação fraternal que se estabelece entre homens e deuses. Com isso, Kerényi afirma que a idéia grega da humanidade é trágica em sua essência: “trágica não a partir do ser titânico como poderíamos pensar, nós, homens modernos, mas a partir da relação fraternal com os deuses: esta relação entendida não como sentimento vago, como um pressentimento e estado de ânimo, por exemplo, mas como um ser do qual se é consciente”¹⁶.

O riso do “pai dos homens e dos deuses” vem demonstrar essa contraditória existência humana, uma vez que os homens se encontram tão próximos dos deuses porém sem poder alcançar completamente a magnitude divina. O herói grego expõe claramente a tragicidade da existência humana. Tão próximo dos deuses, já que pode chegar a ser um semi-deus ou ser adorado como deus, e, ao mesmo tempo, tão disposto a fazer valer sua origem titânica: como guerreiro, o herói está pronto para morrer e matar em defesa de sua própria honra.

A bela morte heróica faz falar com toda a sua intensidade o trágico grego. O que é característico da religião grega, o estar-junto, se dilui por completo na hora da morte. Os deuses sempre estiveram próximos dos seus heróis favoritos e, no entanto, no momento de maior necessidade por parte daquele que sempre prestou homenagens aos Imortais, o deus não pode estar presente. Quando o homem é ferido mortalmente, mesmo o herói, os deuses não podem testemunhar o momento de sua morte por mais que esse herói seja um pupilo. Aos deuses não é dado o direito de se compadecer da miséria humana: “um dos aspectos do trágico grego é essa solidão na qual o homem se encontra diante da morte e, mais geralmente, diante de tudo o que marca a existência humana com o selo da privação: do não-ser”¹⁷.

A vontade para o trágico entre os gregos, como nos diz Nietzsche, não pode ser entendida como declínio ou fracasso. Ao contrário, o trágico revela toda a riqueza desse povo, sua forma de encarar a vida e suportar os males da existên-

¹⁶ *Idem*, p. 151.

¹⁷ VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia*. 2a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.427.

cia e, ao mesmo tempo, dar vida à vida. Diversamente do que poderíamos pensar à primeira vista, o lado trágico não conduz à aceitação pura e simples da existência tal como ela se configura. Pois os gregos poderiam, ao perceber que, no fundo, nunca serão como os deuses, simplesmente ter uma atitude resignada, o que provavelmente apagaria o brilho da forma grega de experimentar a realidade. A dimensão trágica, ao contrário, leva à explosão dionisíaca, às festas, aos banquetes, às transgressões, às libações, ao êxtase, a brindar aquilo que é divino na vida, ou seja, a própria vida:

...Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. (...) do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem¹⁸.

Ser a desgraçada espécie irmã dos deuses e estar sozinho na hora de enfrentar o seu destino, talvez seja justamente a forma de se aproximar da essência divina, a motivação para se sentir também divino. Tal como fez Heitor, que fora dos muros de Tróia, enfrentou sozinho não só o inimigo como a própria morte e sua coragem lhe garantiu a glória imortal e ainda mais admiração dos homens como também dos deuses.

A proximidade-distante talvez possa ser entendida como a característica necessária para que o homem aceite o jogo da vida e, ao mesmo tempo, busque ir além dele. Como nos diz Kerényi, “faz parte do ser homem a possibilidade de perder, por um fio, o ser Deus”¹⁹.

[recebido em abril 2007; aceito em agosto 2007]

¹⁸ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia*, *op.cit.*, p.31.

¹⁹ KERÉNYI, K. *O testemunho antropológico do mito*. in: GADAMER e VOGLER (org.). *Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de SP, 1977, p.226.