

DESTINO DA ALMA - DESTINO DA *PÓLIS*: RELIGIÃO POLÍADE, ORFISMO E SUAS RELAÇÕES COM A CIDADE

Walter Nascimento Neto*

Resumo: Ao lado da religião cívica grega, cultos foram instituídos no núcleo da sociedade grega. Estes cultos funcionavam de forma paralela e, por vezes, contrária à religião estabelecida. Estas manifestações religiosas como Eleusis, os cultos à Dionísio e, posteriormente, os cultos órficos, propuseram visões do sagrado estranhas a religião oficial. Desta forma, estas freqüentemente afirmavam uma visão de mundo divergentes daquelas que formavam e, de algum modo, mantinham a unidade no modo de pensar o papel dos cidadãos na cidade. A partir de alguns elementos principais das relações entre a religião cívica e o estado-cidade, este trabalho pretende levantar questões sobre o tipo de relação que a religião órfica-dionisíaca mantinha na cidade. A partir destas questões, este estudo também visa pensar as consequências mais visíveis desta relação com a estrutura da cidade grega. Uma vez que estes cultos de mistério eram baseados na idéia da alma sobrevivendo após a morte do corpo, surge um novo ideal para o homem grego: a saúde em estar morto como um objetivo maior em vida. Ao propor este tipo de relação para os cidadãos, estes cultos se tornaram um elemento desagregador e heterogêneo e, portanto, não benéfica para a estrutura da cidade. Seguindo esta linha, este artigo propõe olhar para a religião misteriosa como uma religião do saudável além da vida e além da cidade.

* Walter Nascimento Neto é professor e pesquisador da UnB.

Walter Nascimento Neto

**FATE OF SOUL – FATE OF *PÓLIS*: POLIADIC RELIGION, ORPHISM AND THEIRS
RELATIONS TO THE CITY**

Abstract: Beside the Greek civic religion, cults were instituted in the core of the Greek society. These cults were parallels and sometimes contrary to the state religion. These religion manifestations, such as Eleusis, Dionysius cults and later the orphic cults, proposed visions of the sacred that were unfamiliar to the official religion. In doing so they often stated world visions divergent to those which grounded and somehow kept some unity in the way of thinking the role of citizens inside the city. From some key elements of the relationships between civic religion and the city-state, this work intent to raise questions about the kind of relation that the orphic-dionysiac religion established in the city. From these questions this study also aims to think about those more visible consequences of this relation to the structure of the Greek city. Once these cults of mystery were based on the idea of the soul surviving after body death, they created a new healthy ideal to the Greek man: a healthy in being dead as a major aim to pursue in life. In proposing this type of relation to the citizens these cults become a disaggregating and heterogeneous element, thus not salutary to the structure of the city. Following these tracks this article proposes to look to the mysterious religion as a religion of the healthy beyond life and beyond the city.

Introdução

Envolvidos na visão contemporânea que recorta a realidade e as representações dessa mesma realidade segundo categorias de sagrado e profano, fé e ciência, política e sacerdócio, é difícil investigar com precisão as profundas relações entre a *pólis* grega e suas religiões *políade* e dos mistérios.

Apesar disso, aproximações são possíveis tendo em vista o conhecimento disponível a respeito da sociedade grega, de suas relações com a cidade no chamado Período Clássico, e de como o elemento do sagrado se introduzia na formação e perpetuação dessa sociedade.

Destino da Alma - Destino da Pólis: religião ...

Ao lado, senão propriamente dentro da religião políade grega, estabeleciam-se no âmago dessa sociedade cultos de mistérios paralelos e às vezes avessos ao “culto de estado”. Tais manifestações religiosas, como o culto de Eleusis, de Dionísio e posteriormente os cultos órficos, ao proporem visões do sagrado estranhas à religião políade muitas vezes colocavam também visões de mundo divergentes daquelas que fundamentavam e mantinham certa união no pensamento político (da *pólis*).

Agindo dessa forma, tais movimentos repercutiam não só no pensamento político, mas também na consolidação do que hoje chamamos de filosofia grega. Como salienta Jaeger¹:

“afirmações filosóficas sobre o divino são encontradas nos pensadores pré-platônicos desde o princípio (...) e vamos encontrar nelas que o problema do divino ocupa (...) um posto muito mais amplo do que com freqüência estamos dispostos a reconhecer, recebendo uma parte da atenção desses filósofos muito maior do que esperaríamos no quadro do desenvolvimento da filosofia no primeiro livro da Metafísica de Aristóteles”.

Esses filósofos foram muitas vezes chamados não apenas primeiros filósofos, mas também primeiros teólogos² por terem refletido não apenas a respeito da religião poliáde, mas também a respeito das diversas representações do sagrado mais comuns à sua época.

Dada a ligação entre as diversas formas de religião abordadas nesse trabalho e a estrutura da polis, podemos também estabelecer ligações

¹ Jaeger, W. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. p.12.

² Ibid.

bidirecionais entre esse dois aspectos e a filosofia. Tal rede de múltiplas influências torna-se de difícil penetração para análise, mas permanece visível como um retrato mais amplo dos elementos fundadores da cultura ocidental.

A partir de alguns elementos-chave das relações entre religião políade, a cidade-estado grega e a filosofia, este trabalho pretende:

1. Desenhar a relação de oposição em que a religião órfico-dionisíaca se coloca perante a cidade;
2. Colocar questões a respeito das conseqüências mais aparentes dessa oposição para a estruturação da *polis*;
3. A partir da problemática da alma, tentar relacionar alguns aspectos dessa múltima influencia entre filosofia, religião e cidade.

A religião políade e a *polis* Deuses e sacrifícios animais

O reconhecimento de pertença a uma determinada *polis*, na sua extensão urbana e camponesa (do *agrós* e do *eschatía*), passa necessariamente pela identificação da cidade com uma divindade políade, cuja função é, nas palavras de Vernant³, “cimentar o corpo dos cidadãos para fazer dele uma comunidade autêntica”. Não só no domínio intra-político, como também na organização grega, a religião políade grega é geradora de elementos produtores de identificação entre o cidadão e seu grupo familiar mais imediato; do seu grupo familiar e a sua cidade-estado; e da sua cidade-estado e o mundo grego.

Ao mesmo tempo em que estrutura a dinâmica familiar, determinando ao pai o papel sacerdotal, a religião políade extrapola esse núcleo mínimo e, nas diversas manifestações de culto público: festas, sacrifícios e procissões, agrega

³ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

os cidadãos em torno das divindades da cidade, concomitantemente ao estabelecimento de relações inter-políticas com base no culto de divindades comuns a todo o mundo grego.

Ao estabelecer um templo, a *pólis* fixa um espaço comum a todos os cidadãos e um lugar privativo a uma determinada divindade. A divindade escolhida por uma determinada cidade habita o templo que lhe é oferecido, devidamente representada por sua estátua e pelos objetos que lhes são consagrados. Da mesma forma que um homem grego não pode ser cidadão de duas cidades diferentes (numa delas ele é estrangeiro), a divindade que habita uma determinada *pólis* reside apenas nessa mesma cidade. Ao proporcionar tal univocidade *pólis*-divindade, a cultura grega aprofunda as raízes da relação cidadão-*pólis* para níveis além das relações humanas – no domínio do divino.

Se por um lado a religião políade cimenta as relações humanas na *pólis*, por outro ela abre uma lacuna aparentemente intransponível entre homens e deuses. Segundo o mito de Prometeu, contado por Hesíodo⁴, Ésquilo⁵ e também Platão⁶, a partir do início do reinado de Zeus, as relações entre entidades divinas e humanas é marcada por uma distinção muito clara que separa os homens dos animais e os deuses dos homens, distinção essa celebrada e perpetuada por meio do sacrifício e da dieta.

No sacrifício, instituído por Zeus, a vítima ofertada em holocausto é retalhada. Ossos descarnados e gordura são misturados a essências aromáticas e queimados no altar – essa é a parte do sacrifício que corresponde aos deuses. As carnes e todo o resto são cozidas e comidas pelos participantes do ritual. Dessa forma, o ritual de sacrifício é muito mais uma prática de apartação entre

⁴ Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*.

⁵ Ésquilo. Prometeu acorrentado.

⁶ Platão. *Protágoras* (320c-323a).

deuses e homens do que de comunhão. O ritual lembra e consagra a distância entre os que têm que comer para viver porque têm fome, sentem fadiga e morrem, e os que se contentam com a fumaça porque não têm contato com o corruptível, com o envelhecimento e com a mortalidade. Segundo Hesíodo⁷, “quando os homens e os deuses se separaram foi criado o sacrifício”.

De acordo com Vernant⁸, o aviso no Templo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” trata exatamente de dizer aos homens que saibam quem são ou, em outras palavras, que se reconheçam como humanos e não ousem ir além.

É também no ritual que se estabelece a distância entre homens e animais na medida em que, cozida ou grelhada, as partes da vítima precisam passar pelo tratamento com fogo antes de serem comidas pelos homens. Apesar de não terem mais esses homens a posse do fogo eterno dos deuses, eles têm com exclusividade da posse do fogo fabricado e, por isso, não precisam se alimentar de carne crua como os animais – trata-se do legado de Prometeu que o condenou definitivamente.

Entretanto, mesmo separando mortais (*brótoi*) e imortais (*athánatoi*), o sacrifício, no seu elemento dietético, reforça os elementos de identificação, sentimento de pertença e enraizamento, na medida em que é o único momento em que os gregos comem carne. É importante perceber aqui cinco coisas:

1.O sacrifício é uma iniciativa da comunidade para a qual ela se prepara com o banho, os adornos corporais, as vestimentas novas e limpas;

2.Após o ritual, o grego come a carne produzida pelo sacrifício comum à cidade. A carne ingerida que é tornada parte do homem e do ritual tem origem num animal e numa prática do qual tomam parte outros homens de uma mesma

⁷ Hesíodo. *Teogonia* 535

⁸ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

cidade. Isso significa dizer que, ao significado de apartamento entre imortais e mortais, impõe-se o elemento de comunhão entre homens de uma mesma *pólis*, que se reafirmam como cidadãos iguais de uma mesma cidade (*isonomia*) mediadamente pela religião;

3. Segundo Burkert⁹, o elemento de *koinonía* se verifica desde o início, na lavagem das mãos, passando pela agressão coletivamente compartilhada cuja culpabilidade é solidariamente distribuída até o final, momento mais profano, em que os restos cozidos são comidos ou levados para casa.

4. Conforme ressaltou Vernant¹⁰:

A função do ritual não é arrancar o sacrificante e os participantes aos seus grupos familiares e cívicos, às suas atividades corriqueiras, ao mundo humano que é deles, mas ao contrário, instalá-los nessas situações, no local e nas formas exigidas, integrá-los à cidade e à existência desse mundo segundo a ordem do mundo à qual os deuses presidem.

5. Também como ressaltou Vernant¹¹:

Todo poder político para ser exercido, toda decisão comum, para ser válida, exigem a prática de um sacrifício. Na guerra ou na paz, antes de uma batalha ou na abertura de uma assembléia, na posse de um magistrado, a execução de um sacrifício não é menos necessária que durante as grandes festas religiosas do calendário sacro.

⁹ Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 58.

¹⁰ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

¹¹ *Ibid*

Por outro lado a distância entre deuses e homens é amenizada pela presença dos heróis, que na religião políade são tanto parte de um como do outro mundo.

Heróis

Os heróis são uma particularidade da mitologia e da religião gregas para o qual não existem paralelos¹². Na Grécia Clássica os heróis desempenham um papel social tão importante quanto os deuses: eles fortalecem a noção de cidadania, já dada e aprofundada pelas divindades políades, além de fornecem um referencial de procedência, de um certo “de onde vim”, que atenua a distância entre homens e deuses.

Os heróis são personagens humanos de lendas antigas dos quais se contam grandes feitos de coragem e virtude. Muitas vezes são tidos como fundadores de uma determinada cidade ou têm ali seus restos mortais depositados (ou pelo menos se acredita estarem ali). Ele representam, para o cidadão grego, a lembrança saudosa de um tempo em que homens e deuses conviviam em comum. Geralmente são fruto de relações sexuais entre deuses e seres humanos, portanto, semi-deuses (*hemitheoi*), ligados ao divino por seu nascimento e ao humano por sua mortalidade. Por isso são intermediários entre a humanidade e as divindades, gozando de privilégios de além-túmulo, mas sem interferirem ou intercederem junto às determinações dos deuses. Pode-se inclusive comparar-se o culto dos heróis gregos ao culto contemporâneo dos santos cristãos.

Da mesma forma que o templo, os locais fúnebres dos heróis numa cidade unem seus cidadãos na medida em que ligam tal entidade à coletividade que lhe

¹² Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 203.

presta homenagem como fundador ou como depositária de seus restos mortais. Algumas vezes, como ressaltou Vernant¹³, esses restos mortais têm sua localização mantida em segredo porque a proteção da própria cidade depende da proteção de tais despojos. Acrescento ao comentário de Vernant que não apenas a proteção da cidade é garantida, mas também a coesão da coletividade pelos mesmos motivos apontados com relação aos deuses (identificação, sentimento de pertença e enraizamento na relação cidadão-*pólis* – no último caso senão é mais um enraizamento no divino, porém o é no maravilhoso).

Além disso, é importante notar que, de certa forma o culto dos heróis se assemelha ao culto dos mortos (embora seja discutível se haveria uma continuidade entre os dois cultos¹⁴), no entanto, não é a um morto relacionado a uma família individual que se cultua, mas a um relacionado à comunidade para a qual toda a coletividade presta culto.

A raça dos heróis no período clássico é uma raça extinta. Nessa época, com raríssimas exceções, não surgem mais heróis, pois é vedado aos homens o direito de querer se igualar aos deuses. Apenas no período helenístico haverá uma profusão de novos heróis sendo constituídos.

De acordo com Vernant¹⁵: “instituído pela cidade nascente, ligado ao território desta, que ele protege, aos grupos de cidadãos que ele patrocina, o culto dos heróis é solidário à cidade e declina com o declínio dela”.

A alma

Um terceiro aspecto a se considerar sobre a religião póliade é a sua concepção de alma.

¹³ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p

¹⁴ Burkert, W. *Greek Religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 205.

¹⁵ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

Em Homero a alma (*psychê*) não é mais do que uma sombra (*eidôlon*) que só passa a existir no momento em que se separa do homem com a morte e começa a viver no Hades¹⁶. Essa sombra, no Hades, mantém as características físicas que possibilitam o seu reconhecimento. É por isso que, na *Odisséia*, Ulisses reconhece lá sua mãe e vários outros personagens mortos. Entretanto, apesar de manter sua individualidade, a alma não mantém sua atividade, ela vive numa espécie de torpor eterno que só é quebrado quando lhe dão sangue para beber¹⁷. Quando isso acontece, a alma recobra temporariamente sua consciência e sua vida. O que mais tarde se tornaria tão caro à filosofia – conhecimento e lembrança – para a religião políade estão suspensos no homem após sua morte.

Não é difícil perceber, nessa concepção de alma da religião políade, uma estreita relação com *pólis*: com exceção dos heróis, a alma excluída de suas relações políticas torna-se, em Homero, também de certa forma inútil. Ou seja, excluída definitivamente da participação pública, deixa a individualidade de viver. Em outras palavras, perde-se a vida quando afasta-se da *pólis* (em direção ao mundo dos mortos). Indo a alma habitar no Hades não é mais à *pólis* que essa individualidade (antes alma-corpo) se vincula, portanto não tem ela mais o valor político que tinha antes. Parece que se pode dizer que não há a figura do cidadão-morto, mas da alma condenada a um ostracismo eterno, excluída da cidade com o ritual anual dos antepassados, a *genésia*, que tinha a função mística abrir para o defunto as portas do Hades, obrigando-o a desaparecer para sempre deste mundo onde já não tem lugar.

Se não se pode dizer de uma imortalidade da alma pós-túmulo (não propriamente dita, uma vez que o que sustenta a individualidade no Hades não é

¹⁶ Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

¹⁷ Homero. *A Odisséia em forma narrativa*. 20. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

propriamente vida) reafirma-se, também na morte, a separação entre homens e deuses, já que a imortalidade (o *athánatos*) é atributo apenas dos deuses.

Os mistérios órfico-dionisíacos e a *pólis*

É a partir da religião políade, especificamente de rituais como o de o de Apolo Genetor em Delfos, e o de Zeus Hypatos na Ática, que surgirão correntes religiosas sectárias inovando em alguns elementos essenciais da religião políade grega^{18,19}.

Dentre essas correntes, provavelmente aquela com maior impacto na filosofia grega antiga e na forma como as cidades gregas se estruturavam foi a religião dos mistérios órfico-dionisíaca. O termo órfico-dionisíaco é propositalmente usado aqui devido à dificuldade de se separar a influência dessas duas correntes religiosas uma sobre a outra e de ambas sobre a filosofia e a *pólis*. Segundo Bernabé²⁰, o orfismo está longe de ser na antiguidade um movimento de limites definidos, sendo muito mais um contínuo de gradações, com elementos comuns ao pitagorismo, com os mistérios eleusíacos e com o dionisismo. Um ponto comum a todo o movimento órfico é a de caracteriza-se por uma religião sem culto nem templos, vinculada apenas a Dionísio através de seu fundador Orfeu²¹.

¹⁸ Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

¹⁹ Trabulsi, J. A. D. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

²⁰ Bernabé, A. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparacion*. Madri: Editorial Trota, 2004.

²¹ Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

Doravante usarei apenas o termo orfismo, mas entendendo-o como um movimento sem limites bem delineados, extremamente aberto a influências e mutante no espaço e no tempo.

O sacrifício órfico

Ao ritual da religião políade, em seu elemento sacrificial, os órficos oporão um ritual puro, isto é, sem sangue: à base de frutas, sementes, leite, mel e azeite. Já não se pode mais falar, portanto, em um ritual que separa deuses, homens e animais. No ritual órfico deuses e homens compartilham a mesma dieta pura. Homens e animais continuam separados na maioria dos cultos órficos (estes comem carne crua e aqueles cozida), embora em alguns casos, como o das bacantes, essa separação seja inexistente (entre as bacantes era comum devorar-se cru um animal acuado (*omophagía*) que é despedaçado vivo – *diaspáragmos*).

As duas práticas – vegetarianismo e *omofagia* – instalam profundas divergências com relação à religião políade. Nas palavras de Vernant²²:

Quer a pessoa contorne o sacrifício pelo alto, alimentando-se, como os deuses, de iguarias inteiramente puras e no limite de odores, quer o subverta por baixo, eliminando, pela diluição das fronteiras entre homens e animais, todas as distinções que o sacrifício estabelece, de modo que realize um estado de completa comunhão do qual é possível dizer tanto que ele é o retorno à doce familiaridade de todas as criaturas na idade de ouro como a queda na confusão caótica da selvageria, trata-se, nos dois casos, de instaurar, seja pela ascese individual, seja pelo frenesi coletivo, um tipo de relação com o divino que a religião oficial, através dos procedimentos do sacrifício, exclui e proíbe.

²² Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.

Pode-se dizer então que as extravagâncias na dieta dos órficos traduzem profundas divergências ao culto oficial, estabelecendo posições marginais de ruptura não só com a religião majoritária, mas também com a instituição da cidade (essa questão será melhor trabalhada abaixo).

A concepção órfica da alma

A concepção órfica da alma é o corolário da Teogonia Órfica²³. Essa teogonia, imita a teogonia de Hesíodo, diferenciando-se dela por questões fundamentais. De acordo com ela, Dionísio é devorado numa emboscada pelos Titãs. Como punição, Zeus queima os Titãs e, das cinzas destes, nascem os homens.

No culto a Dionísio, dois movimentos são essenciais juntamente com o embriagamento pelo vinho:

1. O êxtase (*ékstasis*) que tirava os participantes em transe do corpo e os colocava em comunhão com os deuses;

2. O entusiasmo (*enthusiasmós*), no qual Dionísio mergulha no corpo do seu adorador.

Esse duplo movimento provocava uma catarse (*kátharsis*), uma purificação do indivíduo pelo contato direto com os deuses.

Tanto a Teogonia órfica quanto o culto a Dionísio colocam questões fundamentais para a compreensão da relação de oposição à religião políade:

1. Pela Teogonia o homem surge a partir dos Titãs e da morte de Dionísio. A tradição órfica transportará essa dupla origem para o homem fazendo dele uma dualidade: o corpo participará da origem titânica e a alma será de origem dionisíaca. Devido à sua origem divina (imortal) a alma não pode morrer, mas

²³ Kern, 1922. Orphicorum fragmenta

permanece presa a um corpo (*soma*) que é uma tumba (*sema*) para a alma. Nessa tumba a alma está condenada a permanecer até que tenha pago a Perséfone a morte de Dionísio.

2. Pela catarse o homem entra em contato com o divino, supera a condição humana e passa a perceber o que só é acessível aos olhos da alma e que foge ao tempo e ao espaço presente²⁴. Por causa da experiência da catarse o homem grego passa a ver no corpo um obstáculo para a plenitude da vida da alma e começa a criar meios de purificação que envolvem graus diferentes de desprezo e negação do corpo e de tudo que a ele se relaciona com o objetivo de se obter a purificação da alma.

O registro mais antigo dessa nova concepção de natureza e dos destinos do homem praticamente desconhecida aos gregos de épocas precedentes é um poema de Píndaro (século V):

O corpo de todos obedece à poderosa morte, em seguida permanece ainda viva uma imagem da vida, pois só esta vem dos deuses: ela dorme enquanto os membros agem, mas em muitos sonhos mostra aos que dormem o que é furtivamente destinado de prazer e de sofrimento²⁵.

Platão também registra que essa nova concepção teria derivado dos órficos:

De fato alguns dizem que o corpo é o túmulo (*sema*) da alma, como se esta estivesse nele enterrada (...). Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer esse nome, como se

²⁴ Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

²⁵ Snell, fragmento 131 apud MALHADAS, D. *Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília*. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976

Destino da Alma - Destino da Pólis: religião ...

a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz seu nome é “custódia” (sema) da alma, enquanto essa não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra²⁶.

Se para a religião cívica homens e deuses estavam separados em mundos diferentes, para os cultos de mistérios o homem aproxima-se dos deuses e vive em comunhão com eles após a morte.

O destino da alma: metempsicose

A Teogonia órfica além de ensinar a imortalidade da parte divina do homem – a alma – também ensinava que essa alma deveria pagar com a vida no corpo sua dívida para com Perséfone. Portanto, liberto do corpo pela morte e ainda não tendo suficientemente purificado sua alma, o homem seria obrigado a retornar à prisão de um corpo, ou seja, ele devia reencarnar.

Segundo Dodds²⁷, a origem dessa crença deriva da incapacidade do homem grego de explicar a experiência da dor humana, especialmente da dor sofrida por inocentes. Segundo esse autor, a reencarnação explica que não existem almas inocentes na medida em que todas pagam uma culpa original e todas as culpas cometidas em gerações anteriores.

A migração das almas por diversos corpos humanos e animais (metempsicose ou metensomatosis) como sendo uma doutrina órfica é citada em Aristóteles:

²⁶ Platão. *Crátilo*. 400c

²⁷ Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. 328p.

Walter Nascimento Neto

A tal erro confronta-se também o discurso que se encontra na assim chamada poesia órfica: esta diz, com efeito, que a alma, levada pelos ventos, do universo penetra nos seres quando respiram, e não é possível que isso ocorra com as plantas, e nem mesmo com certos animais, enquanto nem todos os animais respiram: mas isso escapou àqueles que têm tais convicções²⁸.

Apesar de ter havido algumas posições hiper-críticas que argumentavam que essa doutrina seria de origem pitagórica^{29,30}, o fragmento de Filolau contraria tais posições ao falar sobre uma doutrina revelada por “antigos teólogos”, “adivinhos” e “sacerdotes”:

Atestam também os antigos teólogos e adivinhos que a alma está unida ao corpo para pagar alguma pena; e nele como numa tumba está sepultada³¹.

Também aparece em Píndaro referências à influência dessas doutrinas conforme o fragmento abaixo:

E daqueles de quem Perséfone aceitará a punição;
pelo antigo luto, no nono ano restitui novamente;
as almas ao esplendor do sol, no alto; delas surgem;
reis augustos e grandes homens, subitâneos por força e sabedoria:
e heróis sagrados são chamados pelos mortais do tempo vindouro³².

²⁸ Aristóteles. *Sobre a Alma*. A5 410b 27-411

²⁹ Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, v.1. São Paulo: Loyola, 1993. p. 371.

³⁰ Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unissinos, 2005. p. 20-51

³¹ Filolau. DK 44B14

³² Snell, fragmento 133 apud MALHADAS, D. Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976.

A partir dessa da idéia da metempsicose os órficos derivaram uma ética baseada na tarefa moral de libertar a alma do corpo e de pagar a culpa original da morte de Dionísio. Essa ética envolvia uma desvalorização de tudo o que tivesse relação com o corpo. Isso acabou por criar uma série de práticas ascéticas, uma *bios orfica*, que incluía o vegetarianismo, a instrução por meio de livros sagrados (no início os poemas de Orfeu) até mortificações austeras como jejuns^{33,34}. O vegetarianismo órfico, por exemplo, impõe aos seus membros a proibição de sacrificar qualquer animal ou de usar materiais oriundos de animais como a lã.

Referências à essa ética são encontradas no Fédon e nas Leis de Platão:

Isso seja dito como prelúdio ao tratamento dessa matéria, e acrescentese a isso a tradição, à qual, quando ouvem falar disso, muitos daqueles que, nas iniciações aos mistérios se interessam por essas coisas, prestam muita fé, ou seja, que no Hades se dá uma punição por tais erros, e que os seus autores, voltando novamente, devem necessariamente pagar a pena natural, isto é, aquela de padecer o que fizeram, terminando assim por mãos de outros a nova vida³⁵.

Aquele mito, portanto, ou tradição, ou como quer que se deva chamar, diz claramente, como nos foi transmitido por antigos sacerdotes, que a vigilante justiça, vingadora do sangue dos parentes, segue a lei há pouco referida; e, portanto, estabeleceu que quem comete um delito deste gênero, deve necessariamente padecer o mesmo que fez: se mata o pai, deve suportar que o mesmo tratamento lhe seja um dia violentamente infligido por obra dos filhos; e se a mãe, ele deve

³³ Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, v.1. São Paulo: Loyola, , 1993. p. 385.

³⁴ Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

³⁵ Platão. *Leis*. IX, 870d-e

necessariamente renascer como mulher e, mais tarde, deixar a vida por obra dos filhos: pois não há outra expiação do sangue delituosamente derramado, nem a mácula pode ser lavada sem que a alma culpada tenha pagado o assassinato com o assassinato, o semelhante com o semelhante, e tenha aplacado a ira de toda a parentela³⁶.

É importante ressaltar, como bem o fez Rhode³⁷, que essa moral de negação do corpo não poderia incluir em seus preceitos o suicídio. Apesar da necessidade órfica de purificar a alma e de separá-la do corpo, essa separação, para os órficos só pode acontecer momentaneamente nos êxtase e no entusiasmo, no sono, ou na morte natural.

O orfismo e a pólis

O novo esquema de crenças aceito pelos órficos têm profundas divergências à separação entre deuses e homens da religião políade. É possível identificar três níveis fundamentais nos quais a separação entre homens e deuses inexistente:

Pelo contato com os deuses: nessa concepção o homem não está mais apartado do contato com os deuses. O rito órfico abre para os adeptos dessa nova religião a possibilidade de entrarem momentaneamente em contato com os deuses pelo êxtase e pelo entusiasmo e indefinidamente por meio da purificação total da alma através das reencarnações.

³⁶ Ibid. IX, 872d-e

³⁷ Rhode, E. *Psique: La Idea del Alma y la Mortalidad entre los Griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983 apud Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.

Destino da Alma - Destino da Pólis: religião ...

Pela natureza: o homem também não está mais separado dos deuses por sua natureza já que todos os homens têm em sua natureza uma natureza divina que é a alma.

Pelo destino: o homem não está mais separado dos deuses por seu destino uma vez que a doutrina órfica não separa mais o mundo entre mortais e imortais, de forma que o alma, após a morte, continua gozando de todas as suas faculdades contrariamente à falta de vida da alma proposta pela religião oficial.

Por sua vez, esses três níveis produzem as seguintes conseqüências para a *pólis*:

Ao quebrar as barreiras que separam homens e deuses, a nova concepção dos órficos também quebra parte dos vínculos que unem os homens. O sacrifício de sangue da religião póliade não é mais compartilhado por esses grupos que se recusam a comer o que a uma maioria de cidadãos come nesses eventos. Perde-se então a relação de partilha que articula os cidadãos da *pólis* na religião oficial;

Por sua ética diferenciada, os órficos formarão grupos mais ou menos fechados de iniciados – a prática religiosa deixa de ser pública e democrática e volta a ser, como no período arcaico, privilégio de uma minoria de escolhidos (iniciados), beneficiados por privilégios inacessíveis à maioria³⁸.

Propondo um novo modo de vida (uma *bíos* própria), os órficos formarão grupos sectários dentro da cidade, algumas vezes situados à margem ou fora da cidade³⁹.

³⁸ Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.

³⁹ Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unissinos, 2005. p. 20-51

Ao propor uma moral e uma ética fundada na alma e no destino além-túmulo, os órficos fortalecem na sociedade grega clássica o desinteresse pela coletividade da *polis*, tendo em vista a maior importância da salvação individual. Como bem observou Vernant⁴⁰, trata-se de uma religião com ideais de salvação pessoal e, portanto, de uma religião que dá maior importância ao indivíduo do que ao cidadão.

Por valorizar uma nova vida além túmulo, purificada do contato com o corpo, os órficos oferecem ao cidadão a possibilidade de um dia situar-se fora do tempo e do espaço da *polis*. Essa possibilidade, para o iniciado, é desejada, substituindo o horizonte da cidadania pelo da vida no além.

Conclusão

Na presente análise preliminar do tema consegui verificar quatro pontos de clara oposição entre as crenças órficas – e suas prática ritualística – com relação ao estatuto do homem nas cidades-estado gregas no período clássico. Partindo desses quatro pontos concluo que parece haver a relação de oposição entre a religião órfica e a cidade com possibilidade de enfraquecimento da estrutura desta última.

Uma análise mais detalhada que incorpore, a repercussão das idéias órficas no teatro, no pensamento filosófico do período e na esfera política, dariam suporte às conclusões desse estudo.

Referências Bibliográfica

Aristóteles. *Sobre a Alma*. A5 410b 27-411

⁴⁰ Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.

Destino da Alma - Destino da Pólis: religião ...

- Bernabé, A. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparacion*. Madri: Editorial Trota, 2004.
- Burkert, W. *Greek Religion*. Cambgridge, Mass: Harvard University Press, 1985. p. 58.
- Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. 328p. Ésquilo. *Prometeu acorrentado*.
- Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*.
- Homero. *A Odisséia em forma narrativa*. 20. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- Jaeger, W. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952. p.12.
- Malhadas, D. *Píndaro: Odes aos Príncipes da Sicília*. Araraquara: FFCLAr-UNESP, 1976
- Paulo, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 141p.
- Platão. *Crátilo*.
- Platão. *Leis*.
- Platão. *Protágoras*.
- Reale, G. *História da Filosofia Antiga*. v.1. São Paulo: Loyola, , 1993.
- Rhode, E. *Psique: La Idea del Alma y la Mortalidad entre los Griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Roessli, J. M. Orfeu. In: M. Erler e A. Graeser (eds.). *Filósofos da Antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo, RS: Editora Unissinos, 2005. p. 20-51
- Trabulsi, J. A, D. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- Vernant, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. 15. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005. 144p.
- Vernant, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. 93p.