

HERÓIS E GIGANTES EM ESPAÇOS ÉPICOS*

Denis Schell**

SÍNTESE – O texto trata de episódios do poema grego *Odisséia*, de Homero, (segunda metade do séc. VIII a. C.) e do poema sumério *Gilgamesh* (anônimo, do terceiro milênio a. C.). Ulisses, na volta de Tróia para Ítaca, encontra-se com Polifemo; Gilgamesh e Enkidu vão ao encontro de Humbaba, monstro da floresta de Cedros. Uma visão dos monstros no imaginário grego e mesopotâmico, concepções de deuses, do homem, da morte, nos dois mundos, como indagações e considerações sobre natureza, cultura e linguagem perpassam o texto crítico.

PALAVRAS-CHAVE – Imaginário greco-mesopotâmico. Natureza. Cultura. Linguagem.

ABSTRACT – The text deals with episodes of the Greek poem *Odyssey*, by Homer (second half of 8th Century B. C.) and of the Sumerian poem *Gilgamesh* (anonymous, third millennium B.C.). Odysseus, on his way back from Troy to Ithaca, meets Polyphemos; Gilgamesh and Enkidu encounter Humbaba, monster of the forest of Cedars. A vision of the monster in the Greek and Mesopotamian imaginaries, conceptions of gods, man and death in both worlds, their questions and inquiries into nature, culture and language are explored throughout the critical text.

KEY WORDS – Greek-Mesopotamian imaginary. Nature. Culture. Language.

Para suas conquistas e manutenção do seu poder, o homem heróico da Mesopotâmia, do terceiro milênio a. C., enfrenta perigos do mundo exterior, natural, e sobrenatural. Povos nômades, animais selvagens e outros homens de força descomunal são desafios, obstáculos para a sobrevivência, o respeito, a fama...

Gilgamesh, rei de Uruk, teria vivido pela primeira metade desse terceiro milênio. No poema sumério, anônimo, sobre esse herói épico, ele e seu amigo Enkidu partem para longe, para a Floresta dos Cedros. Depois de longa jornada, penetram nas regiões das montanhas, desconhecidas de Gilgamesh, não de Enkidu que antes vivia entre animais selvagens. E a floresta é guardada por um monstro, Humbaba, cujo nome é *Enormidade*.

A *Odisséia*, da segunda metade do século VIII a.C., narra as aventuras de Ulisses em busca de sua pátria, Ítaca. Também esse herói enfrenta perigos por mares e terras estranhos, desvendando mistérios da vida diante da morte. Na terra dos ciclopes, encontra Polifemo, o muito afamado, gigante selvagem de um olho só: ao deffrontar-se com ele, perde companheiros.

* Com o título *Ulisses: a palavra e o engano*, este texto, agora modificado, está no prelo (Ed. Atelier-SP), fazendo parte de outros, de outros autores, de livro sobre *Leituras Polifônicas do Canto IX, da Odisséia*.

** Professor da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul).

Portanto, representações desses monstros, pelos homens das culturas da Mesopotâmia e do Mediterrâneo, constituem objeto de nossas indagações.

As narrações de Ulisses (canto IX a XII, da *Odisséia*) marcam a sua permanência entre os feácios. No início do canto IX, o herói identifica-se ao rei Alcínoo e passa a contar os acontecimentos vividos por ele e por seus companheiros desde a saída de Tróia. Nesse canto é narrado o ocorrido entre os cícones, os lotófagos e os ciclopes. No canto X, ouvimos sobre a permanência na Eólida, sobre os lestrições, a chegada à Eéia, ao país de Circe, o anúncio da viagem ao reino dos mortos. O conteúdo do canto XI diz com a viagem ao reino dos mortos, o sacrifício aí feito, a entrevista do herói com Tirésias e com antigos companheiros. Já no canto XII aparecem: as novas aventuras de Ulisses ao voltar ao país de Circe; a viagem passando pelas regiões das Sereias, de Cila e Caribdes, da ilha Trinácia, o encontro com os rebanhos do Sol e a chegada à Ilha de Ogígia.

Depois, então, de deixarem Tróia, Ulisses e seus companheiros chegam à Cícônia. É saqueada e destruída a cidade de Ismaros. Somente um sacerdote de Apolo, Máron, é poupado. Em sinal de gratidão, o sacerdote presenteia Ulisses com muitas jarras de vinho doce. Os demais habitantes da Cícônia, ao verem a negra fumaça levantar-se de Ismaros, surgem, em grande número, contra os gregos. Perdidos muitos companheiros, Ulisses consegue, com os que se salvam, embarcar nos navios e partir. Ventos do nordeste levam as naus para o mar Egeu, até as costas da Lacônia, ao sul do cabo Maleu. Serenada a ventania, alguns dias depois, ao dobrar o cabo e seguir a rota de Ítaca, sopram ventos com mais violência. Levado durante nove dias pelo mar piscoso (e nove é um número simbólico, prestes a atingir uma plenitude), no décimo dia, depois de muitos perigos, Ulisses chega ao promontório líbio, à terra dos lotófagos. Esse povo se alimenta de lótus, fruto sem caroço, de cor amarelada, crescendo os grãos em cachos ou – conforme outras versões – é uma espécie de maçã que produz uma sidra picante e com caroço. Ulisses envia três homens a fazerem o reconhecimento da região desconhecida. Ocorre que, ao comerem o lótus, esquecem-se da situação em que se encontram. Os lotófagos vivem a saborear as suas frutas, esquecendo-se das preocupações da vida. E o nosso herói, tentado a comer uma dessas frutas, evita, cauteloso, e consegue levar de volta – aos navios – os seus companheiros.

Pouco depois, chegam a uma ilha arborizada, lugar de cabras selvagens. E, à frente, a terra dos ciclopes. Como antes, quando da chegada de Ulisses ao reino dos feácios (*Od.* VI, 120-6), ocorrem ao herói cogitações sobre o tipo de habitantes a enfrentar:

E, quando chegar, procurarei saber desses homens, quem são:
Se violentos, selvagens, não seguidores dos costumes
Ou hospitaleiros e de espírito temente aos deuses.¹

¹ 'Ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι οἳ τινές εἰσιν ἢ ῥ' οἳ γ' ἵβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοί
ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής, *Od.*, IX 174-6.

Procurando ver tudo com os próprios olhos, e com inteligência (νόος), há um conhecimento da realidade, decorrente da circunstância imediata assim perquirida. Um saber surge na precaução da experiência vivida.

O rei Alcínoo pensa que Ulisses é um imortal baixado do céu, mas πολύμητις (dotado fortemente de μῆτις variada) o herói, astuto como sempre, dá voltas com as idéias em suas aventuras, dizendo que, por seus sofrimentos, ele se equipara aos demais homens.

Métis (Chantraine, 1963, p. 69) filha de Oceano e de Tétis, primeira esposa de Zeus, significa inteligência prática, como astúcia. “Os seus dons de metamorfose qualificam-na para dominar o campo dos possíveis e do aleatório. Dispõe de mil e uma figuras engenhosas para orientar o devir móvel no sentido das suas astúcias” (Carlier, 1987, p. 37). E significativa é a origem do saber da *Métis*. Alertado por Gea de que *Métis* daria à luz uma filha e depois um filho que o destronaria, Zeus engole *Métis*, enquanto esta, grávida, espera Palas Atena. Zeus pretende que *Métis* continue desde o seu ventre com os seus conselhos benéficos. Assim nasce a deusa da palavra sábia. Essa palavra está ligada a uma raiz verbal que significa *medir* (Chantraine, *loc. cit.*). E a noção de medir implica conhecimento exato, cálculo, como atestam os sentidos de palavras como μέτρον e μέτρα.

Na *Odisséia*, ouvimos que, depois de se banquetear em na ilha das cabras, com abundante carne e saboroso vinho, Ulisses e seus companheiros olham para a terra dos ciclopes: vêem fumaça, ouvem vozes e balidos de ovelhas. Mal desponta a aurora, Ulisses pede aos companheiros que fiquem, enquanto ele, em sua nau, com alguns mais, irão saber que homens habitam a terra próxima. Aí chegados, à sombra de loureiros, eleva-se uma gruta. Um gigante de um olho só vive nesse ambiente, isolado e fora da lei, apascentando o seu rebanho (*Od.*, IX, 189 *et seq.*); em nada é semelhante aos homens que se alimentam de pão (*Od.*, IX, 190-1). Ulisses entra na caverna com os companheiros. Cordeiros e cabritos encontram-se encerrados de modo separado, no estábulo. Onde há tarros e gamelas, aí queijos são empilhados. Os que estão com Ulisses sugerem-lhe que peguem alguns queijos e animais e se ponham ao mar. O herói, no entanto, não se deixa persuadir: quer ver o habitante do local e se terá os dons da hospitalidade (*Od.*, IX, 229). Feita oferenda de sacrifícios, comem queijo e esperam... Surpreendido pela presença de estranhos, o ciclope pergunta-lhes quem são. Ulisses responde a ele que são aqueus, vindos de Tróia, desejosos de conhecer o lugar. E Ulisses passa a enfrentar o ciclope.

Importa que salientemos, neste ponto, que Jean-Pierre Vernant (1988), ao escrever sobre *Figurações do Outro na Grécia Antiga*, aborda suas idéias em torno de dois nomes do mundo grego: *Ártemis* e *Gorgó*. Considerando o que os gregos exprimiram em sua religião, o helenista francês aponta para a dimensão filosófica desenvolvida mais tarde por Platão, sobre o Mesmo e o Outro, destacando que somente em relação ao Outro, à multiplicidade dos outros, é que o Mesmo pode ser concebido e, portanto, pode ser definido (*Id.*, *ibid.*, p. 34 *et passim*). O Outro é tido como um elemento constituinte do Mesmo, como condição da própria identidade. As análises de Vernant mostram que, na Grécia Antiga, o problema da alte-

ridade não há de se limitar, em seu tratamento, à representação que os gregos tinham dos outros, mas deve haver uma indagação a respeito de como, no universo religioso grego, é dada forma a uma experiência de um outro. E fica acentuada a idéia: “não mais o ser humano diferente do grego, mas aquilo que se manifesta, em relação ao ser humano, como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (*Id.*, *ibid.*, p. 35).

Quanto à experiência do *eu* que teve a Grécia arcaica, em especial o herói épico, não há, para esse homem, introspecção; não há uma consciência de si que seja reflexiva, mas existencial (*Id.*, 1989, p. 224-5). O indivíduo se busca e se encontra no outro, havendo como um espelho que o outro lhe apresenta.

E o homem da *Odisséia*, como sabemos, já vive uma experiência ético-religiosa diferente daquela do homem da *Iliada*. Assim, desde os versos 32 e seguintes do canto I, da *Odisséia*, com suas conseqüências para o agir, para o modo de se comportar do herói diante do outro, do mundo, da divindade.

Um enfrentamento se inicia, então, de Ulisses com o gigante no plano real. Polifemo (o muito afamado) diz, irreverente e agressivo, que os ciclopes são superiores aos deuses. E pergunta, para provar Ulisses, onde ficaram as naus dos estrangeiros. Com palavras cheias de artimanha (*δολίῳσ' ἐπέεισι*, *Od.*, IX, 282) a resposta não é com palavras, mas com o estraçalhamento, no chão, de dois companheiros de Ulisses, devorados logo a seguir. Diante disso, conta Ulisses, “uma impotência domina os espíritos” (*ἀμηχανίη δ' ἔχε θυμόν*: *Od.*, IX, 295). O herói vê-se incapaz, sem recursos (*ἀμήχανος*) para agir diante do perigo iminente. Ele deveria golpear o peito de Polifemo? Percebem que estão encerrados na caverna, com o bloco enorme de pedra colocado, à entrada, pelo gigante.

Na manhã seguinte, mais dois companheiros são devorados. E Ulisses passa a tramar profundamente um arдил (*κακὰ βουσοδομεύων*: *Od.*, IX, 316). Uma reação brota forte diante dessa figura ameaçadora. Com grande energia, o espírito inteligente busca a sua sobrevivência. No espírito do herói ocorre então um plano mais excelente (*ἀρίστη φαίνεται βουλή*: *Od.*, IX, 318): preparar um tronco de oliveira, encontrado no antro, e fazê-lo girar no olho do ciclope.

Vem a tarde e Polifemo apascenta o rebanho, ordenha as ovelhas. E mais dois companheiros são devorados pelo canibal. Oferecido vinho, fica acentuado que é para fazer-lhe libação, no intuito de poderem voltar à pátria... O ciclope quer saber então o nome de Ulisses para proporcionar-lhe o agradável dom da hospitalidade. O herói, usando de um *λόγος* de *astúcia e previdência*, vai enredando o monstro no seu antro. A resposta é que se chama *Ninguém*.

Adormecido pelo vinho, furado o seu olho com o tronco de oliveira, Polifemo fica aos gritos, chamando pelos demais ciclopes, habitantes de cavernas vizinhas.

Matam-te por embuste (dolo)
ou por violência² (*Od.*, IX, 406),

bradam os ciclopes. E Polifemo, aos gritos:

² ἢ μή τίς σ' αὐτὸν κτείνει δόλω ἢ βίηφι;

Ninguém me mata por embuste [...].³

No episódio narrado pelo herói, o seu nome (*Ninguém*) e o seu ardil excelente (μητις ἀμύμων) constroem o λόγος do engodo, o discurso da sorte aliciadora, armador da cegueira sangrenta do monstro. Este pertence ao mundo da natureza, na cruel e brutal forma de se alimentar de carne crua, vivendo fora da lei (é o ἀθέμιτος), diferentemente do homem civilizado, “do que come pão”, vale dizer, do homem grego.

Ulisses se defronta com um outro, um ser brutal, valendo-se, para vencê-lo, de três artifícios que remetem, de modos diferentes, para os imperativos da civilização: o vinho, o tronco de oliveira e a cilada verbal (Borgeaude, 1994, p. 134). O vinho puro, oferecido por Ulisses, embriaga o ser rude ao devorar a sua refeição selvagem; o tronco de oliveira (árvore de Palas Atena), trabalhado, para o cegamento, inclusive com o fogo; e a cilada verbal (com a substituição do nome do herói por Ninguém), impossibilitando qualquer comunicação oral com os demais ciclopes para socorrem Polifemo, em caso de agressão pelo herói.

Se assim se passam as ações de Ulisses diante de Polifemo, na *Odisséia*, uma aproximação surge, considerado o poema de *Gilgamesh*, com a aventura do herói da Mesopotâmia, de mais ou menos 1.500 anos antes, diante de Humbaba, o monstro da Floresta de Cedros.

Da cidade de Uruk, Gilgamesh parte com o amigo Enkidu para a Montanha de Cedros. Depois de muito andarem, por muitos dias e por caminhos difíceis, contemplam a Montanha. Não tarda, começa o abate do primeiro grande cedro.

[...] eles cortaram seus galhos e os depositaram ao pé da Montanha.

Ao primeiro golpe do machado, Humbaba explodiu de ira, mas eles foram em frente. Abateram sete cedros, cortaram e amarraram seus galhos e os depositaram ao pé da montanha; e por sete vezes Humbaba lançou sobre eles o brilho da sua glória. Eles chegaram à caverna do gigante quando se extinguiu o sétimo clarão [...].

O gigante se aproxima “como um touro nobre e selvagem”. Ele diz:

Gilgamesh, deixa-me falar. Jamais tive uma mãe, não, nem um pai para me criar. Nasci da montanha, ela me criou, e Enlil fez de mim o sentinela da floresta. Deixa-me ir, Gilgamesh, e serei teu servo; tu serás meu senhor. Todas as árvores da montanha, que foram cuidadas por mim, serão tuas. Eu as abaterei e te construirei um palácio.

O gigante toma o herói pela mão e o conduz à caverna. O coração de Gilgamesh se enche de piedade. Enkidu, no entanto, não cede aos pedidos de Humbaba, advertindo o amigo no sentido de que ele jamais verá a terra que o viu nascer se mostrar compaixão. Enkidu dialoga com o monstro e Gilgamesh continua hesitando em seu propósito. Ele acaba, no entanto, ouvindo o amigo. Tomando o machado e a espada, golpeia o gigante; assim também faz Enkidu. Mais uma vez e o monstro tomba. Com a queda, colinas se agitam e se comovem. Os sete esplendores de Humbaba se extinguem. E sete é símbolo de uma plenitude no mundo semítico, diferentemente do mundo grego, com o nove em sua tradição.

³ (᾽Ω φίλοι, Οὐτίς με κτείνει δόλω (οὐδὲ βίηφι).

Gilgamesh hesita, por compaixão, levar adiante o seu intento, mas Enkidu, como o seu outro eu,⁴ não o deixa esmorecer e Humbaba é golpeado. O herói grego, por sua vez, vendo perecerem, serem engolidos seus companheiros, chega a ficar perplexo (ἀμήχανος), não sabendo sair da dificuldade, mas logo maquina um plano e cega Polifemo.

A ida à floresta e a luta contra Humbaba podem ser lidos em níveis diferentes de realidade, como propõe N. K. Sandars (1992, p. 45 *et seq.*) em sua introdução à versão inglesa do poema sumério:

O *nível histórico* diz com uma floresta real, identificada por vezes, com a do norte da Síria; outras, com a do sudoeste da Pérsia. Esse nível sugere a necessidade que muitos centros urbanos tinham então da madeira, para a vida cotidiana, para a construção de templos, casas, palácios e fortificações. Havia tribos selvagens que impediam a remoção de cedros para cidades, como Uruk. E deuses protegiam essas tribos dos destruidores da floresta. Promessas, por exemplo, ao deus Shamash – Sol – para serem levantados templos em sua honra, fazem-no aliado na luta contra divindades da montanha.

Um outro plano da realidade – que sugere esse episódio do poema – é o da *aventura*. Os dois heróis buscam a fama, a consagração, pelo povo, de seus feitos com a vitória sobre o monstro Humbaba.

Já num terceiro nível da realidade, o ser poderoso da floresta representa o próprio *mal*: é o perpétuo “monstro-pastor”, imutável como as florestas. E o mencionado comentarista desse episódio, nota que, no poema sumério, esse monstro é uma divindade com aspecto ígneo pela relação com vulcões, como um terror imperante na Montanha. E o medo do desconhecido, no desbravamento, no percurso desse mundo exterior, fascinante, elabora criações na mente do homem mítico; daí monstros, como Humbaba, vencidos pela força, pelo poder excelente dos heróis. Assim acontece em viagens a terras e mares estranhos, quando o homem vai em busca dos mistérios da vida, lutando contra forças não menos misteriosas da morte.

Depois do estado de embaraço, de impotência, de impossibilidade de agir (ἀμηχανίη), de Ulisses, como vimos, ele, agressivo, vai concebendo planos para vencer o seu oponente.

Pierre Chantraine (*Op. cit.*, p. 775, cf. também *Od.*, I:65; V:340) alude a uma etimologia popular do próprio nome Ulisses, a que se refere a *Odisséia* mesma (canto XIX, 407 *et seq.*): o avô Autólico fica enfurecido (ὄδυσσάμενος) contra indivíduos que encontra e pede, então, ao seu genro e à filha que dêem ao neto o nome de *Odisseus*: menino odioso, cheio de rancor contra... No entanto, para Chantraine, a verdadeira etimologia do nome é ignorada.

Mas Ulisses, como quer que seja, torna-se cheio de ira pela perda dos seus companheiros, cogita os meios de vingar-lhes a morte. Deparando-se com Polifemo no plano da realidade, ele acaba por levá-lo para outro nível, o da linguagem. E esse nível o selvagem não alcança.

⁴ Abordamos em outro estudo a visão lacaniana (do *estádio do espelho* como uma *identificação*) no que se refere à transformação produzida no sujeito, quando ele assume uma *imagem*. Nesse sentido, Gilgamesh, na instância do imaginário, se vê em Enkidu e a ele se referencia.

Notamos no discurso de Ulisses, nesse episódio do canto IX, da *Odisséia*, três camadas expressivas de linguagem: a do λόγος do cálculo, da sagacidade, na busca de conhecer algo novo diante do oponente que vai se revelando; a do λόγος do engano, da μῆτις, do jogo de palavras para vencer o outro; e aquela do escárnio, da zombaria, como expressão do cômico, no coroamento da vingança sobre o monstro vencido, agora no enlouquecimento das trevas, lançando pedras contra as naus...

Esse episódio ciclope suscita interpretações, como pondera Robert Aubreton a partir de trabalhos de Émile Mireaux (como *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*), fazendo pensar nos ritos do fogo novo. Aparecem, então, libações propiciatórias, sacrifícios humanos e, no Ulisses cegar Polifemo, a invenção do fogo, quando do contato do tronco de oliveira com o olho do gigante.

Por outro lado, é proposta a interpretação de um tema pastoral, o do carneiro que distribui a chuva, que fecunda a vegetação, como na abordagem de Gabriel Germain (1954, p. 55-129). No rito de iniciação, o iniciado se torna o carneiro. Assim, a cena dos companheiros de Ulisses, escondidos embaixo de carneiros, para saírem da caverna. “O mito se torna humanizado: um ardil do herói, agora; antes, uma dimensão religiosa”.

Polifemo é uma figura dos gigantes pastores – de ancestrais ferreiros –, figura recorrente no folclore europeu, cuja origem reporta ao Cáucaso, em contos dessa região (Graves, 1990, p. 130) (Deixamos de lado abordagens sobre contradições relativas a passagens do canto IX, da *Odisséia*, devidas, por certo, a interpolações tardias, por não serem relevantes ao presente trabalho). Como em um conto caucasiano onde o gigante é dotado de um único olho, a narrativa da *Odisséia* apresenta um cenário pastoral. Para Gabriel Germain, isso leva a considerar que se trata de ciclopes pré-helênicos das regiões da Sicília, vivendo aí em estado anárquico, no sedentarismo da criação de carneiros.

Do episódio em que Ulisses encontra Calipso àquele em que se depara com Circe e as Sereias, há um embate entre *forças de retenção e de volta*, expresso por “um λόγος com palavra ilusória e retardadora e um λόγος como desígnio, destinado a que o herói não pode nem deve subtrair-se” (Caprettini, 1987, p. 78). De um lado, há o λόγος do engano, da sedução aliciante de Calipso; de outro, o λόγος insidioso de Circe, com o intuito de trazer o esquecimento – ao herói – do retorno à terra natal. Diante das sereias, com o seu canto sedutor e harmonioso, a μῆτις do herói, como *Prudência*, novamente procura vencer o λόγος ardiloso que se faz canto, ordenando então aos companheiros: depois de tapados os ouvidos deles, ficasse ele amarrado ao mastro do navio, para ouvir...

Já o antro de Polifemo, na visão de Robert Graves (1990, p. 189-90) é nitidamente local de morte, como são metáforas da morte – de que Ulisses escapou – os desafios entre os lotófagos, no porto de Telépilos, na Eéia, no país de Circe, em Ogígia, no Bosque de Perséfone, entre as Sereias, em Cila e Caribdes, nas profundezas do mar, na baía de Fórcis.

Surge daí a concepção de que Ulisses – para um entusiasta de sua figura, como Gabriel Audisio (1945, p. 54-5), é o protótipo do herói da civilização do Mediterrâneo, com suas ambivalências. Audisio, considerando a dualidade do homem, em geral, corpo e espírito (não na cultura arcaica da Grécia), imagem partida ao meio do que está dentro desse mesmo homem, – mostra que a exterioridade, a face, é ela mesma partida ao meio. O próprio Mediterrâneo se afirmou, desde a origem de nossas civilizações, criando um *Janus bifrons*, “protótipo de todos os símbolos de que Ulisses é a realização carnal”. E monstros fabulosos de dupla espécie, as crenças mediterrâneas atribuíram a *Janus bifrons*: *Sereias*, *Centauros*, *Tritões*, *Harpías*, *Minotauro*, *Pégaso*, *Górgonas*, *Nereidas* e muitos outros. Essas criaturas, originais em sua natureza e estrutura, envolvem a noção de ambivalência. No que se refere ao ciclope, já salientamos, ele é o homem gigantesco e selvagem. Pelo vaticínio que ouviu de Têlemo, que viveu entre os ciclopes, o ser brutal sempre esperou um homem grande e admirável que o cegaria; mas agora veio um insignificante, sem forças, fraco, (*Od.*, IX, 513-5). Um ser rude, em sua constituição (φνῆ), somente temeria um outro como ele.

Por fim, Ulisses grita, em sua fuga, a Polifemo, zombando deste e se vangloriando do que fizera; se pudesse, ele o mandaria para o Hades, sem nunca ficar curado de sua cegueira.

E o herói vai em busca da sua verdade que só Tirésias, o sábio cego, conhece.

Sabemos que ἀλήθεια, na Grécia, está ligada de modo estreito à visão, pois “a verdade é *aprender-ver o ser*”... O Hades, o Invisível, é onde está Tirésias. O visível e o invisível, os dois aspectos da mesma realidade.

Lutando com Polifemo no mundo luminoso da eporéia, é a πολυμητία (μητις muito forte e múltipla), como a clarividência agressiva de Ulisses que deixa o mostro nas trevas, urrando, atirando pedras, enlouquecendo de raiva... Ficar sem a visão foi o maior castigo. E Polifemo, por ficar cego, pede vingança a Posidão: Ulisses andará nas trevas do erro, em seus caminhos até chegar à sua terra. E não poderá Palas Atena impedir o reservado a ele: o que um Deus determina, um outro não pode negar. Que Ulisses volte a *Ítaca*; mas, se a μοῖρα o quiser, que chegue sem companheiros, e encontre aflições em seu palácio. (De contradições e interpolações não nos chegou isento o texto desse episódio, o que não cabe aqui examinar). Mas, mutilada, profundamente atingida, uma fera buscaria uma vingança com morte para o seu agressor. E Tirésias, em suas previsões, diz do retorno (*Od.*, XI, 100 *et seq.*).

E instinto puro – seria para Gabriel Audisio – esse outro diante do herói que, depois de superá-lo, passa por vários sofrimentos até a sua volta. Se a alegoria, como sabemos, é uma linguagem indireta, dissimuladora de uma verdade autêntica, o mito passa a ser um disfarce... Polifemo é para Numenius “a vida sensível” (ap. Buffiere, 1956, p. 413, 416 *et passim*. V. tb., *in fine*, a posição de Porfírio, no *Antro das Ninfas*, sobre o simbolismo das cavernas...). O instinto puro da visão de Audisio, representaria, assim, esse âmbito sensível e turbulento da vida de que fala Numenius.

Em suas *Alegorias Homéricas*, Heráclito (ap. Buffiere, *op. cit.*, p. 379) vê o ciclope, da *Odisséia*, como “aquele que escamoteia raciocínios” (ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλοπῶν, cf. *Eust.*, 1622, 55 *et seq. Escol – Od.*, IX 388 que Heráclito cita).

O gigante brutal que se alimenta de carne humana, representaria “os arrebatamentos selvagens do coração”. Nesses estudos de Buffiere, a vitória sobre os monstros simboliza, para os estóicos e para os platônicos, o domínio sobre as paixões humanas. O homem sábio deveria lutar contra as paixões durante toda a vida.

Salientamos, no entanto, que na luta de Ulisses, enfrentando sofrimentos temperantes do seu ânimo, a sua *μητις* é “múltipla e variada”. Ele é o herói “*polúmetis*, como é o *polútropos* e o *poluméchanos*, no sentido de que nunca lhe faltam recursos de artimanhas, *póroi*, para vencer toda espécie de obstáculos, *aporía*” (Detienne e Vernant, 1974, p. 25 *et seq.*). *Polútropos* e distinguido pela *polumetía*, ele é elevado ao nível de o mais inteligente dos gregos (como para Luciano, entre outros antigos e, como para Audisio, entre outros modernos), na luta pela preservação da vida.

O herói da *Odisséia*, em busca de sua verdade, na sua aventura errante, aperfeiçoa a ação, o próprio espírito (*νόος*, como faculdade intelectual), a cada experiência renascente, com a *μητις* sempre modulada.

Tecia todos os embustes e de astúcia me valia: da vida se tratava e um grande mal era iminente. E no meu espírito pareceu este plano o melhor⁵ (*Od.*, IX, 422-4: sobre como ele cegou Polifemo).

Palavras e ações, na *Iliada*, dão consistência ao valor heróico (*ἀρετή*), em combate singular; palavra e astúcia, na *Odisséia*, distinguem o herói diante de enrascadas que surgem na sua vida. De cogitações diante de impasses, nascem, cheios de energia, planos de ação, como quando companheiros vão morrendo. Ameaçado pelo monstro, há um impulso novo: seu espírito se torna empreendedor com uma reação que lhe garantirá a sobrevivência. Cogitações vão elaborando saídas audaciosas, sagazes, para obstáculos. Aparecem, então, articulações da mente desse homem heróico – na riqueza de figuras do mundo mítico – fazendo brotar representações monstruosas e ambivalentes, em sua diversidade. Assim, a representação do homem descomunal e selvagem.

O mundo exterior absorve a preocupação do homem homérico. Não tendo ainda consciência plena de si mesmo, o mundo dos heróis é o mundo das ações narradas na epopéia de modo objetivo. O herói vê o mundo e o outro; nesse outro ele se conhece na união com o todo orgânico e vivo da *φύσις*. Nesse mundo da aparência, do *αἰδώς* e da *νέμεσις*, da objetividade dos modos de proceder, o homem mítico vive um tempo físico dos dias, das noites, das estações do ano, dos fenômenos que o absorvem e o espantam e o fazem agir, lutar, para dar continuidade à vida.

⁵ [...] πάντας δὲ δόλους καὶ μητιν ὕφαινον, ὡς τε περὶ ψυχῆς· μέγα γὰρ κακὸν ἐγγύθει ἦεν ἦδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή.

Já vivem no anonimato os homens que vão morrendo; são os não-heróis, os não celebrados no canto: não constituem a categoria dos que demonstram excelência, mas a parte comum dos mortais. Perecem porque são mais fracos do que Polifemo, como, muito antes “[...] nos primórdios, pereciam em toda a parte os homens sob o poder das feras, porque eram mais fracos do que elas”⁶ (Plat. Prot., 322 b-c):

Também no mundo das ações da *Iliada*, uma multidão de aqueus grita – são os guerreiros inominados – dando o seu consentimento às palavras do sacerdote Crises, diante da intransigência de Agamenão: “Então, todos os outros aqueus aprovaram, por aclamação, respeitar o sacerdote [...]”⁷ (II, I, 22-3):

Assim, os que gritam, ficam no anonimato.

Para o pensamento mítico, há uma indissolúvel união entre o eu do homem, sua mesmidade e personalidade, com o seu nome (Cassirer, 1972, p. 68). Viva é a ligação entre o nome e o indivíduo, já que o nome é parte da personalidade de quem o leva, não mero símbolo. É o nome que faz do homem um indivíduo. E a própria individualidade humana, para a concepção mítica, é mutável, assumindo um outro ser, um outro eu, pela troca do nome (*id. ibid.*, p. 69). Por sua vez, é a esperteza de Ulisses que o leva a alterar o seu nome para protegê-lo de perigo iminente: *Ninguém* o torna irreconhecível. Pela linguagem, ele se torna mais forte do que o monstro que não alcança o domínio do nível da palavra. O herói permanece vivo, à margem da existência comum, vale dizer, no âmbito da existência dos que se distinguem pelo valor excelente, reconhecido e honrado.

Numa cultura como a da Grécia arcaica, bem pondera Jean Pierre Vernant (1989, p. 93 *et seq.*), cada um existe em função do outro, pelo olhar do outro; a única morte é o esquecimento, o silêncio.

As narrações de Ulisses, do canto IX ao XII, da *Odisséia*, já salientamos, distinguem a sua permanência entre os feácios. Aí, do palácio do rei Alcínoo, ouvimos a narração épica mudar de narrador: é a própria personagem – objeto central da narração – que passa a ser o narrador. O herói de muitas maneiras de se comportar, o herói astuto, passa a ser o narrador de si mesmo. E ouve-se a astúcia por si mesma.

A subjetividade de Ulisses se desdobra no mundo que a suporta e a constitui. O narrador é a própria subjetividade se dizendo no mundo e dizendo o mundo. A subjetividade se dizendo é o canto de um destino já reconhecido, já glorificado na memória, nesse âmbito da poesia oral. “Existir, então, é, sobretudo, ser glorificado, realizar o objeto de uma palavra de louvor, tornar *aoídimos*, digno de um canto que conta, num gesto sem cessar retomado e repetido, um destino admirado de todos” (*id. ibid.*, *loc. cit.*).

⁶ κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ἄπαλλυτο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι.

⁷ "Εὐθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἄχαιοι αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα (...).

Gilgamesh, antes de partir para as suas aventuras na Floresta dos Cedros, pretende, como foi decreto do destino, deixar seu nome inscrito em lápides e erigir monumento aos deuses. E o narrador da epopéia deixa escrito que o herói “gravou na pedra toda a sua história” no retorno de todas as suas jornadas. E hinos, e cantos, além de registro em lápides, fazem imperecível “um destino de todos admirado” na tradição mesopotâmica.

No episódio considerado do canto IX da *Odisséia*, Ulisses é símbolo do herói da inteligência, da civilização do Mediterrâneo com suas ambivalências. Como Gilgamesh, na Mesopotâmia, Ulisses elabora articulações no seu espírito a ponto de surgir uma representação monstruosa e singular dentre as demais que povoam esse mundo mítico percorrido.

Esse herói não escapa da morte ao vencer esse outro no plano real: não temendo a morte, nem tendo consciência plena dela, ele sabe que é mortal; qualificada a vida, como distinta daquela do não-herói, a morte é para um dia... Os deuses são imortais. “A morte não é um problema para o homem homérico; sua morte conclui sua história e completa o seu destino” (Redfield, 1994, p. 175). Se a morte do homem heróico é a derrocada de si mesmo, somente a sua memória persistirá entre os demais na exemplaridade do mito. “O indivíduo se projeta, objetiva-se naquilo que ele completa, naquilo que ele empreende: atividades ou obras que lhe permitem apoderar-se delas, não em potência, mas em ato, *enérgeia*, e que nunca estão na sua consciência” (Vernant, *id. ibid.*, p. 224-5). Ao se buscar e se encontrar no outro, o herói sabe que vai morrer um dia, mas há uma extroversão em um presente vivido, valorizado. Ulisses ao ser o narrador de si mesmo, louva e exalta o que é digno de elogio, de glorificação. Há um louvor, uma exaltação do que é digno de canto.

Não há, portanto, para esse homem da epopéia, o vencer a morte, nem a consciência plena de morte a que ele escape.

Também não há, para o heróico Gilgamesh, o desejo – nascido no luto vivido pela morte do amigo – da imortalidade pura e simples (um quinhão dos deuses), mas a imortalidade como prolongamento da glória, isto é, uma glória imorredoura, perene, para as ações heróicas. Do contrário, o herói teria aceito os dons e as promessas da deusa Ishtar.

Por sua vez, consciência plena de eternidade, somente o Cristianismo vai trazer para as civilizações e para a história da cultura.

Bibliografia

- ANÔNIMO. *A epopéia de Gilgamesh*. Trad. Carlos Daudt de Oliveira, a partir da versão ingl. estab. por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. 2. ed. São Paulo: Difel/Edusp, 1968.
- AUDISIO, Gabriel. *Ulisse ou l'intelligence*. Paris: Gallimard, 1945.
- BORGEAUD, Philippe. "O rústico". In: *O homem grego*. Dir Jean Pierre Vernant, Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1994.
- BUFFIERE, Felix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- CAPRETTINI, Gian Paolo et alii. "Mithos/Logos". In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. v. 12.
- CARLIER, Jeannie. "Adivinhação". In: *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, v. 12.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. Trad. Guinsburg, J & Schaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1983. v. 2.
- DETIENE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Les Ruses de l'intelligence: La métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- GERMAIN, Gabriel. *Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré*. Paris: P.U.F, 1954.
- GRAVES, Robert. *Os mitos gregos*. Trad. Fernanda Branco. Lisboa: Dom Quixote, 1990. v. 3.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949. v. I, II.
- . *L'Odyssée. Poésie Homérique*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1974. v. II.
- PLATON. *Oeuvres complètes. Protagoras*. 2. ed. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- REDFIELD, James M. *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*. Durchan/London: Duke University Press, 1994.
- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.
- . *A morte nos olhos. Figurações do Outro na Grécia antiga. Ártemis. Gorgó*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.