



SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E LITERATURA

INTERNATIONAL SEMINAR ON PHILOSOPHY AND LITERATURE

PORTUGAL - GOA:

OS ORIENTES E OS OCIDENTES

THE EAST(S) AND THE WEST(S)

Coordenação de Maria Celeste Natário, Renato Epifânio e Maria Luísa Malato



Ficha técnica

Título:

Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes

Portugal – Goa: The East(s) and the West(s)

Seminário Internacional de Filosofia e Literatura

International Seminar on Philosophy and Literature

Organização:

Maria Celeste Natário (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Renato Epifânio (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Maria Luísa Malato (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto / Instituto de

Literatura Comparada Margarida Losa)

Paulo Borges (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Editor:

Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia

Ano de edição:

2019

ISBN 978-989-8969-35-4

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-8969-35-4/port>

URL: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1691&sum=sim>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência FIL/00502.

SENÃO ORFEU O ORFISMO COMO PONTE ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE

Luís Lóia

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
(351) 217 214 000 | luisloiaucp@gmail.com

Resumo

Da mesma e mais ancestral raiz brotam diferentes mitos e ritos que se veem a constituir como modos de compreensão e relação do humano com o divino. O que nos propomos mostrar com este artigo é que, em Orfeu ou no orfismo pré-helénico e depois helénico, culminam tradições que remontam às primeiras culturas sedentárias de agricultores que encontramos «entre-rios». Tradições essas que originam culturas e civilizações distintas, como sejam a Grega, a Egípcia ou a Sumérica. Neste sentido, Orfeu vem a ser um exemplo da ponte entre o Oriente e o Ocidente, pois que do mesmo substrato ele advém.

Palavras-chave: Orfeu, Dioniso, Inanna-Isthar, Isís-Osíris, Catábase

Abstract

From the same and most ancient roots sprout different myths and rites conceived as modes of understanding and relation between the human and the divine. Our intent, with this article, is to show that the presence of Orpheus or Orphism, in the pre-Hellenic and Hellenic cultures, goes back to the first sedentary farmer cultures that we find in “between rivers”. The same tradition that originates distinct cultures, such as the Greek, the Egyptian or the Sumerian civilizations. If that is so, Orpheus becomes an example of the bridge between East and West cultures, since all of them come from the same historical substrate.

Keywords: Orpheu, Dionysus, Inanna-Isthar, Isis-Osiris, Katabasis

A figura de Orfeu confunde-se com os relatos mitológicos e a sua existência histórica – sendo que é problemático distinguir o que efetivamente corresponde ao âmbito da mitologia e o que corresponde à vida do poeta lírico, fundador de uma escola filosófica de cariz religioso, referenciada, também, na poesia e na filosofia helénicas.

Sendo questionável a sua existência histórica, existem relatos de que Orfeu terá vivido por volta de 3000 a. C, mas as referências mais abundantes aos seus mistérios e hinos situam-se a partir do século VII a.C., em particular por referência a Pitágoras ou ao pitagorismo. Outros relatos indicam que terá nascido na pátria de Dioniso, na Trácia, o que revela uma tentativa de o situar nos tempos mais próximos da helenidade. Mas há também relatos que acentuam que o nome «Orfeu» pode significar de “tez escura”, o que poderia indicar a sua proveniência, de povos orientais, mormente da Índia, e de uma tradição muito mais ancestral. De qualquer modo, sendo problemática a existência de um reformador religioso anterior a Homero e Hesíodo, não se pode negar que se constituiu na Grécia uma escola filosófica de cariz religioso, mas também filosófico, designada por “orfismo”. Como escola, nos diferentes relatos que se conservam com referências à tradição e à mitologia órfica, é possível nela identificar traços comuns, como a noção de punição ou recompensa na morte pelos atos praticados em vida, ou a transmigração das almas e a hierarquia dos seres numa possível ascense à perfeição e à imortalidade na convivência com os deuses, libertados que são do ciclo da geração e da corrupção, bem como a prática de cultos e rituais iniciáticos onde a figura de Orfeu se confunde com um Xamã.

Esta mitologia órfica, de início, contada e transmitida oralmente entre caçadores primitivos, nos escritos «sagrados» preservados pelos discípulos de Orfeu¹, revela uma cosmogonia e a teogonia muito ancestral, mas que permite conciliar os mitos teogónicos gregos com os mitos pré-helénicos, cretenses, micénicos e até mesmo minoicos. Assim se pode afirmar que da grande deusa-mãe, Reia, surgiu Zeus que, com Deméter, originou Dioniso-Zagreus e, depois, Dioniso-Lyseús. Isto é, combinando com o mito cretense de Dioniso-Zagreu, percebemos como os três Dionisos do orfismo correspondem aos dois Dionisos do mito cretense e ao Dioniso

¹ O registo dos fragmentos, referência principal para o estudo de Orfeu, está coligido em: Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini, 1922. Cf. archive.org/details/orphicorumfragme00orphuoft (29.03.2018)

olímpico helénico. Isto quer dizer que, na sua mais profunda raiz, Dioniso é identificado com o próprio Zeus; mas também com Dioniso o poderoso caçador, cretense, deus touro, acólito da deusa-mãe; e com Dioniso o libertador, filho de Zeus e de uma mortal, deus do vinho, das festas, do teatro e dos Mistérios, deus da ressurreição e da imortalidade que possibilita a existência dos heróis ou semideuses e providencia o acesso dos humanos às coisas. De qualquer forma, segundo a mitologia órfica, o seu nome era só um, Dioniso.

Ao que ficou dito, acrescente-se o mito que refere que o acesso ao trono, prometido por Zeus ao primeiro Dioniso, Dioniso-Zagreu, que fora concebido por Perséfone – ou Deméter –, causou a ira dos Titãs que devoraram o seu corpo e que, por isso, foram fulminados por Zeus e relegados para o Mundo Subterrâneo, tendo, das suas cinzas, nascido os homens. Atena – ou Zeus – terá conseguido salvar o coração de Dioniso, guardando-o numa *cesta*, sendo este, depois, tomado por Zeus para, com Sêmele, dar origem a outro Dioniso: Dioniso- *Lyseús*.

Neste quadro, importa realçar alguns aspetos importantes: o sítio ou local que a mitologia órfica refere como palco dos casamentos e nascimentos divinos é uma caverna, a Caverna de Fanes – caverna que também é referenciada em mitos orientais como local de nascimento de divindades e que também pode ser compreendido como referência ao ventre materno da Grande-Deusa; em segundo lugar, é de notar que o ato de omofagia remonta também a antiquíssimas tradições ritualistas dos povos de caçadores primitivos; e em terceiro lugar, a referência ao Mundo Subterrâneo ou Mundo dos Mortos – como refere o mito, as circunstâncias do nascimento de Dioniso-*Lyseús*, fizeram com que Sêmele fosse relegada para o mundo subterrâneo, por ter querido contemplar a divindade de Zeus.

Ora, esta é uma versão do mito de Perséfone, filha de Deméter e mãe de Dioniso, que o concebeu com Zeus. Perséfone terá sido resgatada para o mundo subterrâneo por Hades. Deméter, procurando a sua filha, dela recebeu notícias, em Elêusis, de um mortal ao qual concedeu, a título de agradecimento, o conhecimento da agricultura e do cultivo do grão. A descida de Deméter ao mundo subterrâneo, depois de ter procurado Perséfone durante uma terça parte do ano – considera-se que possa ser o período correspondente ao florescimento do grão lançado à terra – constitui o motivo para a celebração dos Mistérios, em Elêusis.

Eis, pois, que a própria estrutura do mito mais ancestral é uma catábase e esta estrutura é partilhada, quer pelos primeiros povos primitivos de caçadores, quer pelos povos primitivos de agricultores, isto é, quer por aqueles mitos e ritos de ordem masculina, quer por aqueles de ordem feminina; quer por aqueles que se encontram na ancestralidade do Médio Oriente próximo e até do Oriente, quer por aqueles que se vieram a fixar no Egipto, na creta minoica e micénica e na Grécia, que os recebeu de Aqueus e os integrou na cultura dórica, olímpica.²

Vejamos, então, as afinidades destes mitos começando do princípio, do mais remoto, até ao mais próximo.

As primeiras comunidades sedentárias e agrárias que se conhecem, aparecem na primeira metade do 5.º milénio a. C., em Jarno, Hassuna, e Halaf, na zona de “entresrios”, ou seja, da Mesopotâmia. Tais primeiras comunidades sedentárias e agrárias revelam, pelo estudo das jazidas aí encontradas e datadas, um significativo culto dos mortos que não se podia encontrar em comunidades nómadas de caçadores e recolectores. Daí que não seja de estranhar que as formas de religiosidade que se perpetuaram por via oral e em registos arqueológicos evidenciem cultos às divindades femininas associadas à fertilidade, à vida e à regeneração agrária, no fundo à Deusa-Mãe que vem a ser Inanna-Isthar anterior, mas depois sumero-acádia. De facto, verifica-se que em Ur que se praticava o culto da Lua, um deus masculino chamado Nanna, o “pai dos deuses”. A deusa da fertilidade seria Innana, mais tarde chamada Ishtar pelos Semitas ou “homens de cabeça negra” – expressão interpretada como uma referência aos povos, provavelmente, provenientes do Oriente e que conhecemos como sumérios. Ishtar, era, para os sumérios a divindade da fecundação da fertilidade e, sumariamente, o mito de Inanna-Isthar diz-nos que Inanna desce ao mundo dos mortos, passando por todas as provações, despojando-se de todos os envolventes, para ocupar o trono de sua irmã, rainha do mundo subterrâneo, como modo de resgatar o seu amado do mundo dos mortos. Fracassando os seus intentos, fica condenada a aí permanecer exigindo-se que seja substituída por Dumuzid, aquele que não chorou a sua morte, para que possa

² O estilo de vida dos Aqueus é referido por Homero como contrastante com a forma matriarcal predominante nos cultos minoicos, com as suas deusas terrestres e lunares e os cultos característicos do boi, presentes em vasos, ânforas, murais. Os Aqueus acrescentam a caçada, as guerras, a sociedade mais civilizada, dando assim origem a uma mitologia e religião dominadas por deuses importados, mas que, a nível popular, se mantinha fiel a cultos animistas. Este período chega ao fim com a invasão dória, vinda de norte.

regressar ao mundo dos vivos. O paralelo que os mitos de Perséfone e Deméter veem a estabelecer é por demais evidente, mas também o é com o próprio mito de Orfeu.

Se considerarmos a civilização do Egito – cuja primeira dinastia presidida pelo Rei ou Deus Menes, segundo a cronologia comumente aceite, teve início por volta de 3300 a. C.–, vemos que incorpora tradições de carácter mitológico anteriores a Menes e, segundo elas, deuses, e não reis, regiam os destinos do vale do Nilo, onde se venerava um deus totémico em forma de falcão, adotado como um deus tutelar. Mas, por outro lado, também a Grande Deusa Mãe é integrada nos cultos tribais, como origem de tudo quando existe – é uma deusa da fecundidade: deusa da terra, simbolizada na serpente; deusa do céu, adorada como ave; da vegetação, representada pela “árvore da vida”; e deusa do amor da morte, bem como da guerra. Osíris – que assume os atributos de deus universal da fecundidade, da vida e da morte – vem substituir a Deusa Mãe, mas o mitologema feminino permanece em Ísis.

Diz-nos o mito de Osíris e Ísis que, na época pré-histórica, cerca do ano 6000 a. C., governavam os reinos do Alto Egito e do Baixo Egito dois irmãos: Osíris e Seth, cujas consortes eram também irmãs: Ísis e Neftis. Seth tinha ciúmes de Osíris e rancor pela sua riqueza e, um dia, convidou o irmão e a esposa para um banquete. Com a desculpa de ver quem era capaz de entrar num ataúde, conseguiu que Osíris se deitasse lá dentro e, fechando a tampa à traição, atirou-o ao Nilo. Ísis, que partira em busca do esposo, encontra-o e, em conjuros mágicos, consegue ressuscitá-lo. Osíris perdoa o irmão e este, para firmar a reconciliação, convida-o para um segundo banquete, mas desta vez, além de matar o irmão, divide o cadáver em pedaços e reparte-os pelos locais mais distantes. Ísis recolhe-os piedosamente e junta-os, mas não tem sucesso em trazê-lo de volta à vida, porque lhe falta uma parte engolida por um peixe. Passando a reinar no Além, Osíris recebe as almas e, àquelas que julga boas, ao pesá-las numa balança – aquelas cujo peso não ultrapassa o de uma pluma – atribui a imortalidade. Os mortos ressuscitados por ele, que já não padecem de fome nem sede, habitam num lugar paradisíaco e desfrutam de uma serenidade clássica.

A afinidade com os cultos cretenses pré-helénicos é enorme. O primeiro período minoico começou no início do ano 3000 a. C.. De entre os símbolos religiosos que

encontramos e que a essa época remontam, temos o culto feminino nas figuras da deusa, que podem ser representadas por pilares ou colunas; pombas, animais como serpentes ou animais subterrâneos, que indicam a ligação entre a grande deusa e a terra. Além disso, praticava-se igualmente a dendrolatria – o culto das árvores, sendo que os cadáveres eram enterrados em grandes túmulos com um rico conjunto de objetos pessoais, o que parece atestar uma crença na continuação de uma vida após a morte, não muito diferente da terrena. O touro, companheiro da deusa, que aparece ligado ao símbolo do duplo machado, também era apreciado por encarnar o princípio procriador masculino, e Dioniso-Lyseus, cujo corpo é ressuscitado por Zeus, depois de despedaçado pelos Titãs, volta também do reino dos mortos.

É assim que podemos afirmar que se verificam as mesmas características de uma religião cosmobiológica primitiva em todo o mundo mediterrâneo que, tendo origem na Mesopotâmia, alastrou para Oriente e Ocidente, vindo a fixar-se, do modo que já se pode antever, na forma própria da Religião Grega. E evidência disso mesmo é o próprio mito de Orfeu e a permanência do orfismo, enquanto escola filosófica de cariz religioso, até, pelo menos, Platão. Se não, vejamos: no que concerne ao mito, pois que o poeta lírico também se institui como mito, Orfeu é filho de Apolo e da Musa Calíope. Casou com Eurídice que viria a morrer por causa da mordedura de uma cobra. Desolado, Orfeu desceu ao reino dos mortos para recuperar a sua amada. Aí, perante o trono de Hades e Perséfone, cantou e tocou a sua lira, tendo-lhe sido dada Eurídice com a condição de não poder olhá-la antes de alcançar o mundo exterior. Junto aos portões do Hades, ainda antes de sair, Orfeu olhou Eurídice e perdeu-a para sempre. Regressado do mundo dos mortos, condenado a viver sem Eurídice, vagueou errante, dando mostras do seu imenso desgosto, até ser devorado pelas Ninfas ou pelas mulheres da Trácia, as Bacantes – depende da versão do mito –, que despedaçaram o seu corpo e o atiraram ao rio Hebro, vindo a dar à costa em Lesbos. As nove musas reuniram os despojos do seu corpo e enterraram-no no Monte Olimpo e só aí, só assim, depois da morte, de uma segunda morte, se voltou a unir a Eurídice.

Trata-se, agora e sempre, de uma catábase, uma descida ao reino dos mortos, ao mundo subterrâneo dos deuses, e um regresso, mas a característica a que nos referimos como determinante no mito de Orfeu é a do aspeto punitivo que resulta

da ação de olhar Eurídice e, dessa forma, desafiar ou desrespeitar os deuses, o mesmo que Inanna ao desafiar a sua irmã, rainha do mundo subterrâneo. Se aliarmos essa característica a outra vertente deste mito, verificamos que Orfeu, com a música da sua lira de nove cordas, tantas quanto as musas, encantava tanto os humanos como os animais e até as criaturas do Hades, seres capazes de infligir os maiores castigos e sofrimentos: todos ficavam dóceis com o canto e o som da sua lira. O que isto vem revelar é que há agora um julgamento pelas ações cometidas que resultam em recompensas/punições e é também por isso que podemos afirmar que Orfeu reúne os dois caracteres divinos, dionisíaco e apolíneo, feminino e masculino, do amor e da justiça, tal como vimos em Osísis e em Dionisio.

As descidas aos infernos constituem o privilégio de alguns deuses, como Perséfone, Dioniso, Inanna-Ishtar, Ísis e Osíris, ou semi-deuses como Hercules e Orfeu, aos quais não se punha o problema da dualidade alma e do corpo e, por isso, também não se lhes afigurava problemática a possibilidade ou impossibilidade de, enquanto viventes, transporem os limites da vida e da morte. Mas as descidas aos infernos, as catábases, constituem-se também como mitos escatológicos sempre em torno das mesmas ideias: uma divindade que morre e que, ao morrer empreende a primeira viagem ao reino dos mortos e se transforma, ela própria nesse reino. Assim o é com Deméter, Osíris e Inanna-Ishar, mas também em outras tradições tão dispersas como as que são relatadas na Indonésia, na África ou na América do Sul, onde encontramos o mesmo tipo de registos; e é também o mesmo substrato que verificamos nos diferentes elementos mítico-rituais do politeísmo oriental, contendo sempre dois aspetos contra-polares – urânico e ctónico – da mesma divindade.

A mitologia de Orfeu é, pois, uma reinterpretação da mitologia tradicional ou mais ancestral de modo a que ela possa integrar o humano e se constituir, ao mesmo tempo, como expressão religiosa de uma cosmologia e uma antropologia. Do mesmo modo, na confluência de tais elementos, compreendemos como se pode conjugar uma teoria da imortalidade suportada numa escatologia que pressupõe

uma doutrina acerca do destino das almas, condicionada pela necessidade da catarse por ordem à possível contemplação dos deuses.³

A este propósito, é interessante verificar que a presença da mitologia órfica, traz consigo raízes de profundos substratos de concepções teológicas, cosmológicas e antropológicas que se afirmaram como arquétipos de todos os mitos. Não só dos mitos entendidos como biografia dos deuses, mas também de toda a Tragédia e de toda a Épica, porque a presença de Orfeu ou do orfismo faz-se pelos hinos, pelos versos, pelo canto; porque a música da sua lira, constituindo-se de dança, ritmo e melodia, une os homens com a divindade; porque a sua poesia é melódica quanto à forma e catártica quanto ao efeito.

Não é, pois, surpreendente encontrarmos os mesmos elementos no Cristianismo primitivo, na descida de Cristo ao Reino dos Mortos e no seu regresso para junto de Deus-Pai; na redenção das almas e na escatologia que lhe é inerente; na liturgia sacramental que une o divino com o humano; na glorificação patente, também, nos Salmos.

E é isso que vemos em Cícero, em Vergílio, em Dante, mas também em Camões. Com efeito, Camões constrói a sua epopeia, *Os Lusíadas*, sob uma dupla perspetiva antitética: o lado solar – o do elogio da conquista marítima lusíada, o seu espírito de sacrifício patriótico e de abnegação, a destemidez perante o desconhecido mar tenebroso, pejado de monstros imaginários – e o lado oculto – o do desencanto precisamente da pátria, dos homens que se tornaram gananciosos, egoístas, substituindo o dever pátrio no seu coração pelo gosto da cobiça, da ganância, da fama unívoca. Mas *Os Lusíadas* evidenciam, para além deste antagonismo complementar, um percurso moroso, custoso, eventualmente auxiliado pelos Deuses. “Já no largo Oceano navegavam” – quando os deuses se reúnem no Olimpo, qual “concílio glorioso” para decidirem “sobre as cousas futuras do Oriente”.

Será, então, na viagem de ida, nessa descida, que os grandes obstáculos ganham vida: um cenário terrível como imagem da provação para alcançar Calecute. Mas é

³ Os ritos iniciáticos presididos por Orfeu evocam um renascimento e outros rituais do orfismo, como o da expiação e a purgação, podem-se relacionar com os Mistérios Menores. O homem podia ser elevado à categoria de deus, como se fosse Dioniso encarnado; liberto do corpo, eleva-se a um estado de consciência da *Epoptheia*, contemplação das verdades divinas. Cf. idem, «Orfeu-Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)», in *Dioniso em Creta*, op. cit. pp. 271 e ss..

após esta grossíssima tempestade, e depois da intervenção maravilhosa da deusa adjuvante dos portugueses – Vénus, “a amorosa Estrela” –, que entra em palco com as suas Ninfas mandatadas para seduzirem e acalmarem os ventos, que os ditosos portugueses chegam a bom porto. Colocando as palavras na boca de Tétis, a ninfa que, na Ilha dos Amores, mostra a Gama e aos marinheiros a máquina do mundo – o caminho para se atingir a sabedoria é “um mato/ árduo, difícil, duro a trato humano”, é um “caminho da virtude, alto e fragoso,/ Mas, no fim, doce, alegre e deleitoso”.

