

CADÁVERES EM CENA: TEATRO TRÁGICO E RITOS FÚNEBRES NA GRÉCIA ANTIGA

Jacquelyne Taís Farias Queiroz*

Luiz Otávio de Magalhães**

RESUMO:

Este artigo tem por foco a análise dos procedimentos de honra aos mortos correntes no mundo grego do período clássico, adotando, como fonte de informação, os textos poéticos trágicos produzidos para serem encenados nos festivais atenienses em honra ao deus Dioniso, na segunda metade do século V a.C. O texto se propõe a discorrer, em primeiro lugar, sobre o procedimentos que conformavam os ritos fúnebres (o lamento pelo morto, o embelezamento do cadáver, os cuidados para a cremação e/ou inumação do corpo, os papéis reservados, nos ritos, para os parentes e amigos do morto, dentre outros) e, em segundo lugar, sobre as ideias religiosas e políticas que orientavam a execução de tais ritos.

PALAVRAS-CHAVE: *Cadáver. Grécia antiga. Ritos fúnebres. Tragédia grega.*

Na tragédia grega, a morte é uma presença constante. Em boa parte dos dramas trágicos, a ação cênica se concentra em torno de cadáveres e dos procedimentos a eles devidos, como os lamentos, as demonstrações de luto, o preparo da pira, do túmulo e do monumento, a procissão fúnebre, as libações, as orações em honra e favor do morto, dentre outros. Desta forma, a partir das tragédias, é possível esmiuçar as diversas etapas e características dos rituais a partir dos quais os gregos honravam os seus mortos. Mas quais gregos? De qual período histórico?

* Mestranda do Programa de Mestrado em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). E-mail: jacquelynequeiroz@gmail.com.

** Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: lotavio.magalhaes@gmail.com.

A tragédia é um fenômeno cultural do período clássico, mas que adota, como objeto de seus dramas, narrativas que remetem a um tempo histórico anterior. Entre os gregos do período clássico, a prática da incineração do cadáver já não era comum, mas eles sabiam, principalmente pela memória conservada nos poemas épicos, que a pira era um ingrediente importante dos ritos fúnebres do passado. Como resultado, nos festivais trágicos eram representados, por vezes, ritos com a presença da pira – por exemplo, o caso de Capaneu, em *Suplicantes*, de Eurípides, e o de Clitemnestra, em *Orestes*, também de Eurípides –, noutras, ignora-se a incineração do cadáver, que é apenas inumado – como em *Ajax* e *Antígone*, de Sófocles. Em algumas tragédias, os ritos fúnebres compõem um universo religioso que associam tais ritos com o ingresso da sombra do morto nos domínios do Hades; em outras, os ritos são apreendidos como pura e simples estratégia de exibição do poder e do *status* dos vivos.

Desta forma, os ritos fúnebres, tal como podemos recompô-los a partir da leitura dos textos trágicos, não refletem nem o passado (homérico ou pré-homérico), nem o presente (o período clássico que fez da tragédia o gênero poético capaz de reunir multidões no teatro de Dioniso). Eles devem ser entendidos de duas formas: primeiramente, como resultado da imaginação do presente quanto o passado, ou seja, nas tragédias, os ritos fúnebres são reconstruídos a partir da maneira como os homens do presente – no período clássico – imaginavam como seria o comportamento dos homens do passado; e, em segundo lugar, nesta operação de construção do passado heróico, os atenienses do século V não deixavam de levar em conta seu próprio universo de valores e crenças. Assim, por exemplo, a tragédia pode imaginar Aquiles como herói por defender a glória da Hélade perante o mundo bárbaro, ou encarar os sofrimentos de gregos e troianos à luz da experiência das guerras contemporâneas, principalmente a Guerra do Peloponeso.¹

COMO HONRAR OS MORTOS

Nas tragédias, os procedimentos em honra ao cadáver iniciam-se imediatamente após a confirmação da morte, com as manifestações de lamento por parte dos familiares, amigos e subordinados do morto. A forma mais comum de lamento é o choro. Em *Alceste*, quando a morte se aproxima, todos da casa choram em honra à esposa perfeita de Admeto: choram o marido,

¹ A este respeito, ver, especialmente, Delebecque (1951).

os filhos e os escravos. Em algumas peças, o choro pode ser acompanhado por procedimentos de auto-flagelação, notadamente por parte das mulheres, nos quais as pessoas que expressam seus lamentos provocam ferimentos em suas próprias cabeças, nas faces e nas gargantas. Assim, por exemplo, em *Hécuba*, o Coro narra o drama de inúmeras mães de guerreiros: “a mãe de filhos mortos contra a cabeça grisalha / põe a mão e rasga a face, / com dilacerações tornando as unhas ensanguentadas” (Eur., *Hécuba*, 653-656).² Em *Fenícias*, o mensageiro que vem anunciar a Creonte a morte de sua irmã, Jocasta, e as de seus filhos, Etéocles e Polinices, convoca as mulheres do Coro a expressar seus lamentos: “Levantai, levai as mãos brancas contra a cabeça / e batei em sinal de lamentação” (Eur., *Fenícias*, v. 1350-1351)³. Em *Coéforas*, de Ésquilo, as escravas encarregadas por Clitemnestra de verter libações no túmulo de Agamémnon ostentam marcas e arranhões nos rostos: “distinguem face purpúrea os arranhões, / sulcos da unha recém-feridos” (Ésq., *Coéforas*, v. 24-25).⁴ As práticas de auto-flagelação podem, às vezes, ser acompanhadas ou substituídas pelo esfarrapar das vestes, como se verifica em *Os persas*, em que o Coro informa o luto que cobre as cidades persas e as mulheres a rasgarem seus véus (Ésq., *Os persas*, v. 532-538).

Ao lamento acrescenta-se uma prática referida com frequência nos textos trágicos: o corte dos cabelos, completamente ou por mechas, dos que se juntam para honrar o morto. Ao chegar à casa de Admeto, Hércules repara imediatamente nos cabelos recém-cortados de Admeto, associando-os a um luto recente: “Por que teus [de Admeto] cabelos estão cortados, como se anunciassem luto?”. Admeto não deseja revelar a Hércules a identidade da vítima de Thánatos, mas não pode deixar de admitir que seus cabelos traem a evidência de um luto: “Morreu alguém; trato dos funerais” (Eur., *Alceste*, v. 512-513). E é por uma mecha de cabelos, homenagem deixada no túmulo de Agamémnon, que Crisótemis intui o retorno do irmão Orestes para vingar a morte do pai (Sóf., *Electra*, v. 892-915).⁵

Por vezes, o ato de cortar os cabelos pode denotar não apenas a homenagem ao morto, como também traços de caráter do homenageante. Em

² Citação conforme tradução de Christian Werner (cf. Referências).

³ Citação conforme tradução de Evandro Luis Salvador (cf. Referências).

⁴ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

⁵ Na versão de Ésquilo, é Electra quem, ao reparar nas mechas de cabelos depositadas em honra ao cadáver de Agamémnon, deduz o retorno de Orestes (Ésq., *Coéforas*, v. 168-194).

Orestes, Helena, após cortar uma de suas madeixas, pede à filha, Hermíone, que a deposite no túmulo de sua irmã, Clitemnestra. Electra, ao ver a mecha enviada por Helena, apreende não a homenagem à sua mãe, Clitemnestra, mas apenas a confirmação da vaidade destruidora e fútil da esposa de Menelau: “Vistes [dirigindo-se às mulheres do Coro] como cortou os cabelos, apenas nas pontas, a fim de conservar a beleza? É a mesma mulher de outrora. Que os deuses te odeiem, pois assim me arruinaste e ao meu irmão e a toda a Hélade!” (Eur., *Orestes*, v. 128-131).⁶

Quando a morte atinge vários indivíduos de uma casa a um só tempo, todos devem ser honrados com os cabelos dos homenageantes. Antígone, ao ser informada da morte de seus irmãos, Etéocles e Polínicos, e de sua mãe, Jocasta, se questiona: “ao cortar os pequenos tufo / para quem devo lançar primeiro como oferendas? / Para os dois seios de minha mãe, fonte nutriz, / ou diante dos cadáveres / dos dois irmãos, / morbidamente mutilados?” (Eur., *As fenícias*, v. 1524-1529).

O dever de homenagear os mortos cortando os cabelos se estende aos dependentes do homenageante. Os escravos domésticos, quando em luto de seu senhor, devem raspar completamente seus cabelos, como o fazem os serviçais de Admeto (Eur., *Alceste*, v. 816-818). Uma derivação curiosa – e rara, nos textos trágicos – desta forma de honrar o morto encontra-se em *Alceste*, quando a obrigação de aparar os cabelos se estende aos animais: Admeto obriga os proprietários a apararem a crina de seus cavalos como forma de honrar sua esposa morta (Eur., *Alceste*, v. 430).

Outra maneira de lamentar e honrar a morte de alguém próximo é o uso de roupas negras. Vestir-se de negro e ostentar a cabeça raspada são sinais inequívocos de luto (cf. Eur., *Orestes*, v. 456-458; *Alceste*, v. 817-818).

Portanto, o lamento pelo morto – que inclui práticas como o choro, a auto-flagelação, o corte dos cabelos e o uso de vestes negras – marca o início dos procedimentos fúnebres. Estas expressões de lamento não se esgotam ao longo de todo ritual, mesmo quando outros procedimentos passam a ser exigidos para o adequado tratamento do cadáver.

Chorar, flagelar-se, cortar os cabelos, usar vestes negras são atitudes que dizem respeito aos que vão honrar o morto. Ao lado deste conjunto de atitudes há também aquelas relacionadas ao tratamento a ser dispensado ao

⁶Citação conforme tradução de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva (cf. Referências).

cadáver. O corpo morto deve ser preparado, limpo, banhado, embelezado. As eventuais feridas do morto devem ser dissimuladas. O corpo deve ser ornado com as mais belas roupas e joias. Trata-se, conforme interpreta Redfield, de procedimentos voltados à purificação do cadáver e pressupõem, essencialmente, a restituição da forma:

pureza é forma; o impuro é a ausência de forma, o deformado, e tudo o que ameaça a forma. [...] Purificamos um objeto quando dele removemos os acréscimos acidentais e o revelamos como ele supostamente é. [...] A sujidade é uma espécie de impureza; a decomposição é outra. Um objeto pode tornar-se impuro se ele começa a se transformar em algo diferente do que é (REDFIELD, 1994, p. 160).

Tratar as feridas do morto, suturá-las, cobri-las com bandagens, pode, algumas vezes, levar à associação entre os procedimentos fúnebres e os cuidados médicos. Por isso, em *Troianas*, Hécuba se identifica com uma “médica infeliz” (*tlémōn iatrōs*), ao cuidar dos ferimentos de Astíanax, seu neto, morto ao ser atirado pelos gregos do alto das muralhas de Tróia: “Com bandagens curarei tuas feridas, / uma médica infeliz, só de nome, mas sem os atos; / das outras [feridas], entre os mortos, cuidará teu pai [Heitor]” (Eur., *Troianas*, v. 1232-1235).⁷ Diante da iminência do combate entre Etéocles e Polínicos, o Coro de *Sete contra Tebas*, horrorizado ante a expectativa da disputa entre os irmãos, manifesta sua repulsa ao fratricídio, porque opõe aqueles que deveriam se honrar – os irmãos, os parentes próximos – e, porque, no limite, impede o cumprimento das honras fúnebres (quem mata é o que deveria honrar), apreendidas, essencialmente, pela ação de limpeza e purificação do cadáver: “Quando mútuos matadores / dilacerados morrerem, / e a térrea poeira beber / grosso negro sangue de massacre, / quem forneceria lustrações? / Quem poderia limpá-los? / Ó novas dores do palácio [de Édipo] / mescladas a antigos males” (Ésq., *Sete contra Tebas*, v. 734-740).⁸

Além de purificado, o cadáver deve ser ornado, deve ser vestido e embelezado com as melhores roupas e as mais preciosas joias que exibia quando vivo. Hécuba, antiga rainha de Tróia, viúva de Príamo, que, antes da queda da cidade, podia cuidar dos cadáveres dos filhos mortos de forma imponente, embelezando seus corpos com suntuosidade, lamenta sua condição

⁷ Citação conforme tradução de Christian Werner (cf. Referências).

⁸ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

de derrotada, reduzida a escrava dos gregos. Em tal situação ela não se mostra capaz de honrar adequadamente os familiares mortos após a destruição de Ílion – seu filho Polidoro, sua filha Polixena, seu neto Astíanax – e tem que se contentar, para efeito de adorno dos corpos, com “alguma coisa do que sobrou” (cf. Eur., *Troianas* e *Hécuba*).

Nas narrativas míticas incorporadas ao repertório trágico, por vezes, este cuidado em ornar os mortos pode ter início ainda antes da morte, por iniciativa da própria vítima ou de alguém próximo. Em *Alceste*, é a própria heroína, ciente de que a morte se aproximava, quem escolhe, dentre suas roupas e joias, “as mais preciosas”, que deverão ornar seu corpo durante os procedimentos fúnebres (Eur., *Alceste*, v. 160). Em *Hércules*, Mégara, diante da determinação de Lico, tirano de Tebas, em matá-la e também aos filhos que teve com Hércules – como forma de impedir a vingança pela morte do pai de Mégara –, julgando impossível escapar da determinação homicida do inimigo, providencia aos filhos, ainda vivos, os adornos fúnebres adequados a um bom sepultamento. Cercada por Lico e seus homens, Mégara afirma que, para ela e seus filhos, a pior coisa não é a morte, mas a morte indigna:

Eu amo meus filhos: como não amaria aqueles
a quem dei à luz com dores? Também julgo
terrível o morrer, mas considero tolo aquele
dentre os mortais que resiste ao curso da necessidade.
E nós, já que é necessário morrer, devemos morrer
não pelo fogo dilacerados, dando motivo de riso aos
inimigos – o que é para mim mal maior do que morrer⁹.
(Eur., *Hércules*, v. 280-286)

Para assegurar morte honrosa, Mégara apela a Lico permissão para, antes de ver os filhos mortos, a eles adorná-los dignamente, ao que o tirano concede e permite que a mulher de Hércules adentre a seu palácio para providenciar os ornamentos fúnebres às crianças:

Mégara: Também eu te suplico [a Lico] que acrescentes graça à graça,
para que tu nos prestes a ambos, duplo serviço:
deixa-me colocar nas crianças o atavio dos mortos –
abre o palácio, pois agora estamos trancados fora –
para que ao menos isso recebam da casa paterna.

⁹Citação conforme tradução de Cristina Rodrigues Franciscato (cf. Referências).

Lico: Assim será. Ordeno aos servidores abrirem as trancas.
 Entrai e ornai-vos. Não recuso peplos.
 Mas quando com atavio estiverdes vestidos,
 virei para entregar-vos ao mundo ínfero.
 (Eur., *Hércules*, v. 327-335)

A continuidade dos procedimentos fúnebres – após o morto ser lamentado e ornado – implica a condução do cadáver para o local em que seria erguida a pira fúnebre (ou, nos casos em que o ritual prescinde da incineração do cadáver, para o local de sepultamento), com a indicação do procedimento seguinte, o juntar das cinzas em uma urna que seria inumada junto com os ossos recolhidos após a cremação. Tais procedimentos são descritos de forma sintética em uma fala de Admeto, em *Alceste*:

Habitantes de Feras, de manifesta boa vontade,
 está preparado o cadáver; meus serviçais o levantarão
 e o carregarão à sepultura (*táphos*) e à pira (*pyrē*).
 Devem saudar, seguindo os costumes, a morta
 que parte em sua última viagem.
 (Eur., *Alceste*, v. 738-743).

Esse procedimento de levar o corpo até o local onde seria cremado denomina-se *ekiphorá*, que pode ser entendido como um cortejo fúnebre. A *ekiphorá* em honra ao cadáver de Alceste é novamente aludida alguns versos à frente, quando Admeto, após uma ríspida discussão com seu pai, se dirige ao cortejo da seguinte maneira: “marchemos! Vamos levar o cadáver à pira” (v. 740). Segundo Aldrovandi (2006, p. 153) o cortejo fúnebre, em geral, era uma cerimônia de caráter privado, a envolver a família do morto e seus aliados e servidores; mas o fato de Alceste ser esposa de um rei, aliado à disposição de Admeto de honrar Alceste de forma exemplar, dá a este cortejo um caráter público, do qual participa toda a cidade.

A honra da *ekiphorá* e da pira não atinge apenas mulheres como Alceste – a “melhor das todas as mulheres” – mas também Clitemnestra, a “mãe mais ímpia” (*métrōs anosiotátēs*)¹⁰. Em *Orestes*, Electra, ao descrever os infortúnios do irmão, situa o momento em que transcorre o drama: “é este o sexto dia, desde que o fogo purificou o corpo de minha mãe assassinada” (Eur., *Orestes*, v. 39-40).

¹⁰ Eur., *Orestes*, v. 24. Em Sófocles, Clitemnestra é a “mãe mais perversa” (*mētēr dýstanótatos*, Sóf., *Electra*, v. 121-122).

Portanto, Clitemnestra, morta por haver assassinado o marido, Agamémnon, ainda assim obteve homenagens fúnebres adequadas, com pira e túmulo.

Era admissível que, em circunstâncias excepcionais, este conjunto de procedimentos – cortejo fúnebre, incineração e sepultamento – fosse dividido em etapas específicas, levadas a cabo em locais diferentes e presididos por diferentes personagens. Assim, por exemplo, no falso anúncio da morte de Orestes, um mensageiro se apresenta diante de Clitemnestra e lhe entrega uma urna que conteria as cinzas de seu filho. Em seu discurso enganoso, o mensageiro relata a Clitemnestra que Orestes havia morrido em um acidente numa corrida de carros durante os Jogos Píticos realizados em Delfos, em honra a Apolo. Segundo o relato, logo após a morte, o corpo de Orestes teria sido cremado em uma pira (*pyrē*) e as cinzas recolhidas em uma urna de bronze que deveria ser entregue a sua mãe para que esta concluísse, de forma adequada, os ritos fúnebres, assegurando-lhe um túmulo (*týmboi*) na terra natal (Sóf., *Electra*, 757-760).

Depois de inumado o cadáver – ou suas cinzas – era o momento de se apresentar, ao morto, oferendas. Estas oferendas poderiam envolver alimentos, como bolos e frutas (cf. VERNANT, 1991, p. 47), bem como folhas de árvores ou flores, como, por exemplo, em *Hécuba*, quando os soldados gregos homenagearam o cadáver de Polixena atirando folhas sobre seu cadáver (Eur., *Hécuba*, v. 573-574).¹¹ Aliás, em *Hécuba*, o próprio cadáver de Polixena é uma oferenda excepcional a um morto excepcional: Aquiles. Os gregos reunidos deliberaram por “coroar o túmulo aquileico com sangue fresco” (v. 125-126) e escolheram Polixena, filha de Príamo e Hécuba, para ser imolada “junto à reta elevação do túmulo de Aquiles” (Eur., *Hécuba*, v. 221).

A mais típica das oferendas aos mortos nos ritos fúnebres é a libação, *keboé*. Água, leite, mel, vinho, azeite e sangue de animais sacrificados podiam ser oferecidos solenemente aos mortos (VERNANT, 1991, p. 46; BURKERT, 1993, p. 379). As libações, além de compor o rito de inumação do cadáver, também serviam para prolongar as homenagens fúnebres e as práticas de luto, sendo oferecidas em momentos posteriores ao sepultamento sempre que alguém, dentre os vivos, assim desejasse.

¹¹ Interpretando essa passagem, diz Mário da Gama Kury: “jogavam-se folhas sobre os atletas vencedores das competições olímpicas, e este gesto foi uma homenagem à bravura de Polixena” (in ÊSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES, 1992, p. 219, n. 28).

Honrar um morto já sepultado pressupõe, em primeiro lugar, oferecer libações à sua tumba. Quando Orestes retorna a Argos para vingar a morte de Agamémnon, sua primeira preocupação é visitar o túmulo do pai e, por libações (e também pela oferta de uma mecha de seus cabelos), prestar-lhe homenagem (Ésq., *Coéforas*, v. 164-ss; Sóf., *Electra*, v. 51-52). Seis dias depois dos ritos fúnebres dedicados a Clitemnestra, sua irmã, Helena, recém-chegada de Esparta, encarrega a filha Hermíone para se dirigir ao túmulo da assassina de Agamémnon levando uma mecha de seus cabelos e libações compostas de mel, leite e vinho (Eur., *Orestes*, v. 112-114).

Em *Os persas*, Ésquilo oferece uma bela descrição das libações prestadas a mortos ilustres por meio do exemplo da rainha Atossa, que homenageia seu falecido esposo, o antigo rei Dario, pai de Xerxes, com oferendas de leite, mel, água pura (“de virgínea fonte”), vinho (“este potável licor de vetusta videira”) e azeite:

fiz este percurso [até o túmulo de Dario], de volta do palácio, sem carro nem luxo de antes, trazendo ao pai de meu filho libações propiciantes, que aos mortos são lenientes: alvo potável leite, de consagrada novilha, e destilado por flórea operária, fúlgido mel, com gotas de água de virgínea fonte, e sem mescla, vindo de mãe silvestre, este potável licor de vetusta videira, e proveniente da sempre frondosa loira oliveira o oloroso azeite, e flores trançadas, filhas de terra fértil. Eia, amigos! Com estas libações [*khoai*], aos inferos entoai propícios hinos, e invocai o Nume Dario, eu encaminharei estas honras, poção da terra, aos inferos Deuses.¹² (Ésq., *Os persas*, v. 607-622)

Ésquilo consagrou o Coro de uma de suas tragédias às figuras femininas encarregadas de derramar as libações nos túmulos dos mortos a homenagear, as *Coéforas*, *Khoéphóroi*, que significa, literalmente, “portadoras de *khoai*”, de libações funerárias. Ao anunciar a entrada em cena deste Coro, Orestes define as libações como “delícias a mortos” (Ésq., *Coéforas*, v. 15). Na peça, as coéforas

¹² Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

são escravas da casa outrora de Agamémnon e agora – morto o rei – dominada pela esposa assassina, Clitemnestra, e por seu amante, Egisto. Diante da evidente impropriedade de Clitemnestra honrar, à vista de todos, o cadáver do marido que ela própria assassinou, ela designa às servas domésticas a tarefa de prestar homenagem ao morto.

As cerimônias fúnebres se encerravam com a edificação de um túmulo (*séma*; *týmbo*), monumento, frequentemente uma lápide, dedicado a homenagear e preservar a memória do morto. O túmulo era erguido no local em que estava sepultado o defunto, e também deveria, sempre que possível, ficar à vista do maior número de pessoas – à margem das estradas, por exemplo –, assegurando a perpetuidade, na memória, do falecido. Quando Hércules se dispõe a resgatar Alceste das mãos de Thánatos, ele trata de, primeiro, descobrir onde estava sepultado o seu cadáver, ao que responde um escravo da casa de Admeto: “à margem de uma estrada reta até [a cidade de] Larissa, / depois dos subúrbios notarás um túmulo [*týmbo*] feito de pedras” (Eur. *Alceste*, v. 835-836).

Para Odisseu, um túmulo magnífico, que honre sua memória, é o bem mais desejado. Ele afirma até se contentar em, porventura, viver uma vida humilde, mas não abre mão de um túmulo que preserve sua honra: “e para mim, enquanto vivesse, mesmo que pouco / tivesse no dia-a-dia, tudo seria suficiente; / mas o meu túmulo eu queria que fosse visto / sendo honrado: de fato, a graça é duradoura” (Eur. *Hécuba*, v. 317-320).

Mas assim como preserva a honra, um túmulo, se erigido por inimigos, pode perpetuar a infâmia. Polimestor, depois de ter os olhos vazados e de ter os dois filhos mortos por ação de Hécuba e suas companheiras troianas, em vingança à morte de Polidoro, procura se confortar imaginando um túmulo para sua inimiga: “um nome será dado para tua sepultura [de Hécuba] ... ‘túmulo da infeliz cadela’, um sinal para os nautas” (Eur. *Hécuba*, v. 1271-1273). Como indica Antônio Pádua Pacheco (2009, p. 101), assim como uma sepultura podia se tornar alvo de homenagens públicas, ela também poderia ser profanada, tendo em vista o intuito de macular a memória do morto.¹³

¹³ “[...] o túmulo funciona como uma passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, uma porta de entrada, que após ser selada, impedirá que aquele que entrou não volte mais por esta passagem. Ele não marca apenas o lugar onde jaz o defunto, mas sinaliza para as marcas que foram deixadas pelo morto quando ainda estava vivo. Aos olhos dos vivos, o túmulo registra a memória do defunto na memória da comunidade em que ele viveu” (PACHECO, 2009, p. 100-101).

OS QUE DEVEM HONRAR OS MORTOS

O caso das coéforas – servas que honram os mortos em nome de outra pessoa – conduz a outra questão: morto um indivíduo a quem cabe a obrigação de honrá-lo? Uma passagem de Eurípides diz que “é necessário aos que não estão mortos / honrarem aos mortos” (Eur., *As fenícias*, v. 1320-1321). Mas a quem, dentre os que “não estão mortos”, cumpre a tarefa de conduzir os ritos fúnebres?

A leitura das peças trágicas aponta para duas cadeias de compromissos e obrigações referentes à prestação das honras fúnebres. A primeira delas é organizada pelo critério da autoridade: cabe ao chefe da casa, ao homem que está à frente do *oikos*, a condução dos ritos fúnebres devidos a algum integrante da família. Ao morrer uma esposa, como Alceste, ou um filho, como Hémon, não restam dúvidas: cabe ao marido e ao pai, que comandam a casa, organizar os ritos fúnebres.¹⁴ Como chefe do *oikos* e organizador das cerimônias fúnebres, o senhor da casa deve mobilizar todas as pessoas submetidas à sua autoridade – filhos, esposa, escravos – e também as famílias aliadas para se envolverem nas homenagens ao cadáver. Quando o morto é o próprio senhor da casa, as cerimônias então devem ser conduzidas pelo indivíduo que o sucede no controle do espaço doméstico. Daí a situação paradoxal dos ritos a Agamémnon: morto por Clitemnestra, em conluio com Egisto, seus ritos fúnebres deveriam ser assumidos pelos novos chefes da casa – justamente os seus assassinos.

Junto com as relações de autoridade, também as relações de parentesco – que às vezes reforçam as primeiras, às vezes com elas concorrem – estabelecem obrigações para com os mortos. As tragédias salientam, em vários de seus temas, os compromissos que regem as relações entre pais e filhos,¹⁵ entre filhos e pais,¹⁶ e entre um e outro irmão¹⁷. Quando morre Astíanax, o filho de Heitor e Andrômaca, o cadáver é entregue a sua avó, Hécuba, por um mensageiro grego que assim se pronuncia:

¹⁴Um caso excepcional é o de Édipo: diante da morte de Jocasta, sua esposa, ele abdica dos ritos fúnebres e pede a Creonte, irmão da morta, que os organize: “E a ti ordeno e a ti exortarei: / enterra a que no paço jaz / cumprindo / tu mesmo, pelos teus, o que é devido” (Sóf., *Édipo rei*, v. 1446-1448. Citação conforme tradução de Trajano Vieira). A esquivia de Édipo é compreensível: tendo descoberto a condição ímpia de sua existência, ele não se sente digno de comandar a cidade nem, tampouco, sua casa.

¹⁵Como exemplo, Jasão e seus filhos, em *Medéia*.

¹⁶Como exemplo, Electra e Agamémnon, ou Orestes e Agamémnon, em *Electra* e em *Coéforas*.

¹⁷Como exemplos, Antígone e Polínic, em *Antígone*, e Helena e Clitemnestra, em *Orestes*.

[...] E pediu-lhe [Andrômaca pediu a Hécuba] para ao morto [Astíanax] dar funeral, que, arremessado do muro, perdeu sua vida, o filho do teu Heitor; e ao terror aos aqueus, ao escudo de brônzeo dorso, esse aí, que o pai dele lançava sobre o flanco, para não o levar ao fogo-lar de Peleu nem ao mesmo tálamo em que ela será esposa, a mãe desse morto, Andrômaca, dorida visão, mas, em vez de cedro e cercados pétreos, para nele enterrar a criança; e aos teus braços alguém o dar, para o morto envolveres com peplos e coroas, conforme teu poder e tuas posses: pois partiu, e a rapidez do senhor impediu-a de dar ao filho um funeral. (Eur., *Troianas*, v. 1133-1146)

Astíanax foi morto depois que sua casa havia sido destruída; ele não conta, portanto, com alguém, detentor de autoridade, capaz de lhe assegurar um funeral. Somente os compromissos derivados das relações de parentesco poderiam lhe propiciar honras fúnebres; porém, seu pai, Heitor, também estava morto, seus irmãos igualmente perderam a vida nos combates contra os gregos e sua mãe, Andrômaca, tornada escrava, presa de guerra, deixara Tróia, levada por seu novo senhor. A fala do mensageiro salienta a obrigação de Andrômaca, mãe de Astíanax, em lhe prestar funeral, mas obrigação não cumprida em razão de seu infortúnio: transformada em escrava, ela perde a capacidade de decidir sobre suas ações (“pois partiu, e a rapidez do senhor / impediu-a de dar ao filho um funeral”). A alternativa de Andrômaca, então, é a de transferir esta obrigação para outro parente do morto, no caso, Hécuba, avó de Astíanax, que recebe o cadáver e as instruções para enterrá-lo junto com o escudo de bronze (o “terror aos aqueus”) com o qual Heitor, o pai do morto, demonstrava seu valor bélico perante gregos e troianos.

Obrigações cerimoniais como chefe da casa e como parte de relações de parentesco também se evidenciam no enredo de *Medéia*. Jasão renegara a união com Medéia, com quem tivera dois filhos, para se casar com Glauce, filha de Creonte, rei de Corinto, e, assim, adentrar na casa real da cidade. Em vingança, Medéia provoca a morte de Glauce e de seu pai e, ainda, mata, com suas próprias mãos, os dois filhos que tivera com Jasão, deixando o antigo marido sem descendência. Ao descobrir as ações de Medéia, Jasão a intercepta quando esta se preparava para deixar a cidade, levando os cadáveres dos filhos;

ao perceber que não conseguiria impedir a fuga de Medéia, Jasão apela para que ela, ao menos, deixasse os corpos dos filhos para que pudesse cumprir os devidos ritos fúnebres. Medéia despreza os apelos do ex-marido e o aconselha a deixá-la e se preocupar em dar funeral a Glauce, sua esposa: “volte a tua casa (*oikos*) e dê honras ao cadáver de sua esposa” (Eur., *Medéia*, v. 1394). Medéia, portanto, não admite que Jasão reivindique suas obrigações como pai para lhe resgatar os cadáveres dos filhos; sua resposta indica que, se Jasão pretende conduzir cerimônias fúnebres, deveria se contentar com aquelas relacionadas ao seu papel de senhor da casa real de Corinto, uma vez que, morto Creonte, a ele, Jasão, caberia a obrigação de honrar os cadáveres que jaziam em seu novo lar. Impedido de dar os ritos aos corpos dos filhos, Jasão pede o testemunho de Zeus de que não cumpriu suas obrigações como pai apenas em função da loucura e da obstinação de Medéia:

Ó Zeus, ouves que somos repelidos
e o que sofremos desta poluente
leoa massacradora de crianças?
Mas quanto é possível e assim posso
pranteio-os e apelo aos Deuses
pedindo testemunho de Numes:
tu, infanticida, me impedes
de tocar e sepultá-los mortos.
Nunca eu os houvesse gerado
para vê-los destruídos por ti!¹⁸
(Eur., *Medéia*, v. 1405-1414)

O caso de Helena, em sua relação com Clitemnestra, guarda certa simetria com o de Jasão e seus filhos. Como Jasão, Helena sente-se obrigada a prestar homenagens fúnebres a seus próximos – no caso, à sua irmã – e, também como Jasão, sente-se impedida de realizá-las. Mas o que a impede não é a falta de acesso ao corpo ou ao túmulo de Clitemnestra, mas sim o receio que alimenta em se mostrar perante os cidadãos de Argos, muitos dos quais perderam parentes e amigos na guerra contra os troianos, guerra que teve como estopim a fuga de Helena, na companhia de Páris, para Ílion (“temo os pais dos que morreram junto de Ílion”, Eur., *Orestes*, v. 102). Para contornar estas dificuldades, Helena procura um intermediário, um portador que conduza suas homenagens à irmã morta. Busca, em primeiro lugar, sua sobrinha,

¹⁸Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

Electra, que se esquiva do pedido argumentando a necessidade de velar pelo irmão, Orestes, a exigir cuidados em razão dos sinais de loucura que passara a exibir após assassinar a mãe. Helena cogita em recorrer a escravos, mas recua diante do sentimento de que “é vergonhoso [*aiskhrós*] que sejam escravos a levar estas oferendas” (Eur., *Orestes*, v. 106): ou seja, incorporar os escravos aos procedimentos fúnebres não libera seus proprietários das obrigações para com os parentes mortos. Helena termina por recorrer à sua filha, Hermíone, para encaminhar suas oferendas a Clitemnestra, mas o faz a contragosto, por entender que “não fica bem a uma *parthénos* [jovem, virgem, não casada] andar por entre a multidão” (Eur., *Orestes*, v. 108).

Quando não há autoridade doméstica ou indivíduo com laço de parentesco a quem recorrer, pode-se apelar a amigos para se assegurar o cumprimento dos ritos fúnebres. Orestes e Electra, condenados à morte – pelo assassinato de Clitemnestra e Egisto – por decreto dos cidadãos de Argos, destituídos de parentes que os defendessem e com a antiga casa de seu pai objeto de disputa com os parentes de Egisto, recorrem a Píades, amigo do país dos Fócios, para solicitar cuidados fúnebres a seus corpos: “Tu, Píades, sê para nós o árbitro desta morte, e dos dois finados [Orestes e Electra] amortalha bem o cadáver e sepulta-nos em comum, conduzindo-nos para junto do túmulo de meu pai [Agamémnon]” (Eur., *Orestes*, v. 1065-1068).

Em Homero, o jogo de honra e ultraje aos mortos seguia uma lógica cristalina: honrava-se os parentes e os amigos e ultrajava-se – ou melhor, ameaçava-se ultrajar – os inimigos. Nas tragédias, este jogo se torna muito mais complexo: por vezes, os responsáveis pela morte também se associam aos condutores dos ritos fúnebres; outras vezes, como já adiantamos nos casos de Clitemnestra e de Medéia, os próprios assassinos, por serem também responsáveis pelos ritos, em função de seus vínculos de parentesco, não se omitem em prestar as honras funéreas.

Em *Troianas* e em *Hécuba*, os mesmos gregos que matam Astíanax e Polixena, não se limitam a permitir que os parentes dos mortos procedam aos ritos devidos, mas participam ativamente destes ritos. Taltíbio, o aqueu responsável por atirar Astíanax do alto das muralhas de Tróia, irá se incumbir de entregar o cadáver da criança a Hécuba e, ao fazê-lo, salienta os cuidados que adotou quanto ao corpo, tendo já providenciado que o mesmo fosse banhado e limpos os ferimentos. Taltíbio ainda anuncia que ele, juntamente com outros

guerreiros gregos, participará de outras atividades rituais, homenageando o morto e cavando sua sepultura:

[falando a Hécuba] Nós [gregos], porém, quando adornares o cadáver, depois de o cobrires de terra, ergueremos lança: e tu de imediato executa o transmitido. De uma tribulação, todavia, te afastei: atravessando as correntes do [rio] Escamandro, banhei o morto e lavei os ferimentos. Para ele, portanto, irei abrir cavado túmulo, a fim de que logo o meu e o teu interesse, unidos em um só, ao lar acelerem o remo. (Eur., *Troianas*, v. 1147-1155)

Estes mesmos personagens estão novamente presentes na peça *Hécuba* e em contexto semelhante. Taltúbio narra à viúva de Príamo a morte de sua filha Polixena, sacrificada pelos aqueus em um ritual de honra ao cadáver de Aquiles. Taltúbio salienta que, imediatamente após matarem Polixena, os gregos passaram a honrar seu cadáver: atiraram-lhe folhas, providenciaram a pira fúnebre e adornos para embelezar o corpo morto. O mensageiro chega inclusive a destacar que, dentre os gregos, aqueles que não se dedicaram a participar das homenagens à morta se tornaram objeto de censura para os demais:

Quando [Polixena] exalou seu alento graças à imolação fatal, nenhum dos argivos se ocupou com o mesmo trabalho, mas alguns, com suas próprias mãos, a morta com folhas atingiam, outros executaram uma pira, trazendo achas de pinheiro, e quem não trazia daquele que trazia ouvia estas censuras: “Estás parado, infame, para a jovem nem peplo nem adorno tendo nas mãos? Não vais dar algo para ela, corajosa ao extremo e de excelsa alma?” (Eur., *Hécuba*, v. 571-580)

Nas tragédias, a linha que separa amigos de inimigos é muitas vezes imprecisa. Pais honram os filhos – mas também, por vezes, os matam, como Hércules (que, num acesso de loucura, mata os filhos) e Agamémnon (que mata sua filha Ifigênia num ritual de sacrifício); mães como Medéia e Agave matam os filhos; filhos como Édipo matam os pais e outros, como Orestes, as

mães; irmãos matam irmãos ou matam-se mutuamente (Etéocles/Polínicos); maridos matam esposas (Hércules) e esposas matam maridos (Clitemnestra; as Danaides). Assim, o *oikos*, que fornece identidade familiar, de parentesco e, portanto, obrigações de lealdade e de honra, se converte, nas tragédias, em ambiente onde impera *Éris*, a rivalidade, a discórdia, o combate. Como diz um verso de Ésquilo, pronunciado por Clitemnestra, a casa é, muitas vezes, território compartilhado por inimigos (*ekhthroî*) que se caracterizam por serem “amigos aparentes” ou, em outra leitura possível do verso, território de amigos que se assemelham a inimigos (Ésq., *Agamémnon*, v. 1374). Nestas condições, como conciliar a lealdade esperada entre indivíduos unidos por laços familiares com o espírito de emulação que a tragédia identifica no interior das casas aristocráticas? Quando Agamémnon é morto pelas mãos de Clitemnestra, o Coro se interroga: “Nosso rei, nosso rei / como te prantear?” (Ésq., *Agamémnon*, v. 1489-1490).¹⁹ Ou seja, o que se pode esperar quando o amigo se mostra inimigo? Como conduzir homenagens quando os responsáveis por elas são também os artífices da destruição? Como prantear o rei, se quem deveria organizar o pranto se revela a assassina ardilosa?²⁰

Diante desta dificuldade, Clitemnestra decidiu realizar os ritos ao cadáver de Agamémnon durante a noite, evitando os olhares dos cidadãos de Argos (Eur., *Troianas*, v. 446).²¹ Já Medéia, embora tivesse ela própria matado seus filhos, se recusou a admitir ser responsável pela morte das crianças, atribuindo-a à conduta indigna de Jasão e, desta forma, afirmava altivamente sua disposição em conduzir pessoalmente os ritos fúnebres devidos aos filhos: “os sepultarei com esta mão, / no templo da Deusa Hera Promontória / para que nenhum inimigo os ultraje / revolvendo a tumba” (Eur., *Medéia*, v. 1378-1381). Já Hércules, após matar a esposa e os filhos em um acesso de loucura, se sente impedido de conduzir os ritos fúnebres devidos a seus entes familiares e apela a seu pai humano, Anfítrio, para que se desincumba desta tarefa:

¹⁹ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

²⁰ As inquietações do Coro continuam a ser expressas nos versos seguintes: “Quem o sepultará? Quem o carpirá? / Ousará fazê-lo: massacradora / do próprio marido, pranteá-lo / e sem justiça pelas grandes proezas / celebrar ao espírito ingrata graça? / Quem ao proferir com lágrimas / elogio fúnebre ao homem divino / trabalhará com verdade cordial?” (Ésq., *Agamémnon*, v. 1541-1550).

²¹ Em *Coéforas*, a fala de Electra não confirma a realização do funeral durante à noite, mas salienta que Clitemnestra conduziu os rituais do marido longe dos olhares dos cidadãos: “Inimiga / atrevida mãe, nos tristes funerais / sem os concidadãos / nem os cantos fúnebres / ousou sepultar sem pranto o rei seu marido” (Ésq., *Coéforas*, v. 429-433).

Velho, vês meu desterro
 e vês que sou assassino de meus filhos.
 Dá sepultura a estes e envolve seus corpos
 com lágrimas de honra (pois não me permite a lei [*nómos*]).
 Apoia-os ao peito materno e entrega-os a seus braços,
 associação infeliz que eu desgraçado, invito,
 aniquilei. Após ocultares sob a terra os corpos,
 habita esta cidade ainda que dolorosamente.
 (Eur., *Hércules*, v. 1358-1365)

Diferente é o caso de Orestes. Depois de assassinar a mãe, ele cai vítima de misteriosa doença e se transforma em um vivo-morto, um vivo semelhante a um cadáver (“estou aqui vigilante, prestando assistência a um infeliz cadáver [*nekrós*]”, diz Electra, referindo-se ao irmão; Eur., *Orestes*, v. 83-84).²² Além da doença que o aflige, Orestes também se torna alvo da justiça da cidade, que se recusa a admitir que o matricídio seja resolvido apenas a partir das normas de controle sobre o *oikos*,²³ como se pode apreender a na fala de Electra, aqui citada conforme tradução em prosa de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva:

Desde então [desde que matara a mãe], sucumbindo a perniciosa doença, o desventurado Orestes, que aqui está, jaz prostrado no leito, e o sangue da mãe acicata-o com a loucura [...]. É este o sexto dia, desde que o fogo purificou o corpo de minha mãe assassinada. E, no decurso destes dias, nem alimento aceitou na garganta, nem deu banho ao corpo! Escondido debaixo da roupa, quando o corpo se lhe alivia da doença, toma consciência e chora e, por vezes, salta veloz do leito, tal como um potro que foge do jugo.

Decretou esta cidade de Argos que nem nas casas, nem ao fogo doméstico nos acolhessem [a Orestes e também a Electra, que igualmente tomou parte no homicídio], e que ninguém dirigisse a palavra aos matricidas. Decisivo é este dia em que dará o seu voto a cidade dos Argivos: se devemos morrer ambos por apedrejamento ou arremessar o gládio acerado contra a garganta.
 (Eur. *Orestes*, v. 34-51)

²² Esta condição de vivo-morto de Orestes será salientada em vários momentos na peça. Nos versos 201-ss, ao resumir o infortúnio que atinge os irmãos, diz Electra: “Pois tu [Orestes] estás entre os mortos, e a minha vida / escoá-se, na maior parte, em gemidos e lamentos”. Quando Menelau, ao desembarcar em Argos, encontra-se com sobrinho Orestes, exclama: “Ó deuses, que vejo eu? Quem de entre os mortos estou a contemplar?” (v. 385).

²³ Mesmo após matar Clitemnestra e Egisto, Orestes não consegue se afirmar como chefe da casa que foi de seu pai. Como informa o próprio Orestes a Menelau, ele enfrenta a resistência dos cidadãos de Argos, que, agora, dão ouvidos aos parentes de Egisto que igualmente reivindicam o comando da casa (cf. v. 435-438).

Em momento posterior da peça, quando do encontro entre Orestes e Menelau – irmão de Agamémnon, portanto parente do marido e pai assassinado pela mãe recém-assassinada – o matricida esclarece que a doença/loucura que o aflige teve início enquanto conduzia os ritos fúnebres em honra à mãe que havia matado:

Menelau: E quando começaste com o delírio? Que dia era então?

Orestes: Aquele em que eu erigia um túmulo à minha desditosa mãe.

Menelau: Estavas em casa, ou sentado junto da pira fúnebre?

Orestes: Era noite: aguardava o levantamento dos ossos.

[...]

Menelau: E há quanto tempo deixou de respirar tua mãe?

Orestes: Este é o sexto dia: ainda está quente a pira do túmulo.

(Eur., *Orestes*, v. 401-404; 421-422)

Orestes, portanto, não deixou de prestar as honras fúnebres à mãe que assassinara. E foi justamente neste momento, em que conduzia os ritos, que foi atingido pela loucura. Quando recupera a lucidez, porém, Orestes não se mostra arrependido de seu gesto e afirma que o que fez comprova seu caráter de homem piedoso – apesar da aparência de ímpio. Ele não apenas honrara o cadáver da mãe como, ao matar a mãe, mostrara-se piedoso com o cadáver do pai: “Eu sei, sou ímpio por ter matado a mãe, mas piedoso, certamente, a outro título, por honrar o pai [...] Se eu aprovasse as ações de minha mãe, guardando silêncio, que me faria o morto [Agamémnon]?” (Eur., *Orestes*, v. 546-547; 580-581).

As versões em torno da conclusão do mito de Orestes apresentadas por Ésquilo e por Eurípides, embora amplamente discrepantes, coincidem na importância conferida às relações de parentesco como critério para estabelecimento de obrigações e compromissos. Em *Eumênides*, um dos argumentos utilizados por Apolo a favor de Orestes, em seu julgamento, é o de que o vínculo de parentesco que une o filho ao pai é mais forte que aquele que une o filho à mãe; o pai é um parente mais próximo, mais imediato, de um filho do que a mãe; neste sentido, a obrigação de Orestes em honrar e vingar Agamémnon seria superior à sua obrigação de respeitar Clitemnestra. Para justificar este argumento, Apolo apresenta a ideia de que a geração de um novo ser se efetiva pela afirmação da primazia masculina, cabendo ao ente feminino apenas recepcionar a vida que nela é depositada:

Não é a denominada mãe quem gera
o filho, nutriz de recém-semeado feto.
Gera-o quem cobre. Ela hóspeda conserva
o gérmen hóspede, se Deus não impede.
Eu te darei uma prova desta palavra:
o pai poderia gerar sem mãe, eis
por testemunha a filha de Zeus Olímpio [Atena],
não nutrida nas trevas do ventre,
gérmen que nenhuma Deusa geraria.²⁴
(Ésq., *Euménides*, v. 658-666)

Esta mesma ideia reaparece em *Orestes*, de Eurípides, aqui defendida pelo próprio matricida em seu encontro com Tindáreo, pai de Clitemnestra: “por um lado, o pai [Agamémnon] gerou-me, por outro, tua filha [Clitemnestra] deu-me à luz, como terra que a semente recebeu das mãos de outro; contudo, sem pai, nunca um filho existiria” (Eur., *Orestes*, 552-554).

A estratégia utilizada por Orestes, auxiliado por Pílates e por Electra, para garantir sua salvação, na tragédia de Eurípides, se associa a um desejo de vingança contra Menelau por ter este se esquivado de posicionar-se ao lado do sobrinho em sua contenda com os cidadãos de Argos conduzidos pelos parentes de Egisto. Nas palavras de Orestes, Menelau é digno de punição porque “preferiu o parentesco dele [de Tindáreo, pai das irmãs Clitemnestra e Helena e, portanto, sogro de Menelau] ao de meu pai [Agamémnon, irmão de Menelau]” (Eur., *Orestes*, v. 752). Ou seja, o tio de Orestes desprezou um parentesco consaguíneo em favor de um parentesco de conveniência. Orestes trama, então, a morte de Helena, esposa de Menelau, e ao aproximar a espada junto à garganta de sua vítima, justifica seu ato: “Morrerás, / morrerás! / Um pérfido marido te mata, / porque, em Argos, entregou à morte / um filho de seu irmão” (Eur., *Orestes*, v. 1461-1464).

Os vínculos de sangue impõem, portanto, obrigações de assistência nos funerais. Mas tais vínculos dizem respeito ao mundo do *ídios*, do particular, do privado, e também ao mundo do *oikos*, do doméstico, do familiar, e, por vezes, nas tragédias, estas obrigações derivadas do particular e do familiar chocam-se com as obrigações advindas do mundo público, da comunidade e da *pólis*, como veremos no caso de *Antígone*.

²⁴ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

PORQUE HONRAR OS MORTOS

Em um artigo célebre, Jean-Pierre Vernant sintetizou de forma eloqüente o significado, entre os gregos de Homero, do ultraje ao cadáver e, inversamente, a importância do cumprimento dos ritos fúnebres:

O herói, cujo corpo é [...] largado à voracidade das feras, é excluído da morte ao mesmo tempo em que é diminuído da condição humana. Não atravessa as portas do Hades, porque não teve sua “parte de fogo”; não tem lugar de sepultura, não tem túmulo nem *sêma*, nem mesmo corpo funerário localizado que marque para o grupo social o ponto da terra em que ele se acha situado e em que se perpetuem suas relações com seu país, sua linhagem, sua descendência ou até mesmo simplesmente com os passantes. Expulso da morte, ele se acha, no mesmo ato, riscado do universo dos vivos, apagado da memória dos homens. E mais, deixá-lo para as bestas não é somente, recusando-lhe os funerais, interditar-lhe o estatuto de morto, é dissolvê-lo na confusão, remetê-lo para o caos, para uma completa inumanidade: transformado em carne e sangue de animais selvagens, no ventre de bestas que o devoram, nele não há mais a menor aparência, o menor vestígio do humano: ele não é mais pessoa alguma (VERNANT, 1978, p. 58-59).

Vernant associa aspectos dos ritos fúnebres às ideias religiosas dos gregos sobre o destino humano após a morte. Ao homem cabe ocupar dois espaços, dois territórios bem definidos: o mundo dos vivos, em primeiro lugar, e, a seguir, o mundo ífero, o mundo dos mortos. O cerimonial fúnebre, ao mesmo tempo que assegura a perenização da memória do morto entre os vivos, é também condição para ingresso no mundo dos mortos, território comandado por Hades. É o rito fúnebre que assegura a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos; o cadáver descuidado “não atravessa as portas do Hades”; sem ritos, o morto não assegura seu “estatuto de morto” e, desta forma, não adentra ao território que lhe é próprio, restando, extraviado, no caos. Prestar honras fúnebres é, assim, uma obrigação social-política (preservar a memória entre os vivos) e também religiosa (propiciar o ingresso do espectro, da sombra, no mundo ífero) para com o morto.

Esta proposição de Vernant, deve-se frisar, não pretende abarcar as ideias gregas sobre a morte em todos os diferentes períodos da Antiguidade. Sua intenção é tratar das concepções gregas sobre honra e morte tal como delineadas nos poemas homéricos, mais especificamente na *Ilíada*. Por isso, a análise proposta por Vernant não se aplica, senão parcialmente, ao mundo

descrito nos poemas trágicos. Ao ser conduzida como escrava destinada a servir ao leito seu novo senhor (Agamémnon), Cassandra, graças aos dons de profetiza que lhe conferiu Apolo, antevê seu futuro: será morta de forma traiçoeira, atingida com um machado em seu pescoço, e seu cadáver será abandonado, nu, às feras, para ser dilacerado (Eur., *Troianas*, v. 448-450). Mas isto não impede que Cassandra se veja também adentrando o mundo de Hades, onde encontrará o pai, Príamo, e seus inúmeros irmãos (Eur., *Troianas*, v. 458-461). Da mesma forma, o espectro de Polidoro, que foi morto por Polimestor e teve seu cadáver atirado ao mar (ou seja, não contou com qualquer rito fúnebre), aparece em cena, em *Hécuba*, e afirma ter vindo do “antro dos mortos [...] onde mora Hades” (Eur., *Hécuba*, v. 1-2).

As tragédias, portanto, apontam para outras respostas – que não a necessidade de assegurar à sombra do morto o ingresso nos domínios de Hades – à questão das motivações que tornam imperiosa a necessidade de honrar os cadáveres.

Em geral, nas tragédias, os mortos são criaturas impotentes. Sequer são propriamente “criaturas”: são espectros, imagens, aparições, sombras, que habitam o mundo ífero. A interferência máxima no mundo superior de que são capazes resume-se a aparições nos sonhos dos vivos, para, assim, influenciar as ações destes viventes, como no caso de Polidoro, cuja sombra se manifesta em sonho de sua mãe, Hécuba, para lhe anunciar que fora morto por seu anfitrião, Polimestor (Eur., *Hécuba*).²⁵ A mais eloqüente afirmação poética da impotência dos mortos se encontra não numa tragédia, mas na *Odisseia* de Homero: trata-se da passagem que descreve o encontro, no Hades, de Odisseu, ainda vivo, com a sombra de Aquiles. Diante de Odisseu, o maior de todos os heróis presentes em Tróia afirma ser preferível viver como um homem pobre e anônimo, a serviço de outro homem pobre, do que estar, ainda que como rei, entre os mortos:

Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da Morte,
pois preferira viver empregado em trabalhos do campo
sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres,
a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos.
(*Odisseia*, XI, 488-491)

²⁵ Esta percepção da impotência do morto, presente nos textos trágicos, levou Castoriadis a uma afirmação extrema: “Na religião grega pré-clássica e clássica, não há qualquer esperança de vida após a morte: ou não há nenhuma vida após a morte ou, se há, ela é ainda pior do que a pior vida que se poderia ter na Terra [...]. Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar *neste mundo*” (CASTORIADIS, 1987, p. 301 – grifo do autor).

Mas, nas tragédias, é possível verificar casos excepcionais em que o rito em honra ao cadáver é justificado em função do poder do morto.

Aquiles é um destes mortos cujo *phántasma* exhibe poder. Em *Hécuba*, de Eurípides, o espectro do Pelida se mostra capaz de conter toda a esquadra argiva que se preparava para o retorno, após o término da campanha contra Tróia, e exigir novas oferendas em seu túmulo – no caso, o sacrifício de uma jovem virgem, uma *parthénos*, que viria a ser Polixena, filha de Hécuba e de Príamo. Aquiles, mesmo morto, espera obter dos gregos mais honras; no Hades, ele continua a reivindicar do exército argivo um maior e mais significativo *géras*. Ele, que imolou doze troianos na pira fúnebre de Pátroclo, reclama agora o sangue de uma jovem em sua tumba. Assim, um *phántasma* deseja e reclama, para sua honra, um cadáver.

Mas quando os gregos, reunidos em assembleia, decidem por acatar a exigência apresentada pelo espectro de Aquiles, outras considerações – que não simplesmente o poder exibido pelo morto – orientam o voto dos guerreiros. Em primeiro lugar, o texto não apresenta a exigência do morto como irrefutável: informa-se que à apresentação dos termos de Aquiles seguiu-se “forte discórdia, um vagalhão, irrompeu, / e dupla opinião percorria o exército / belicoso dos helenos: a uns pareceu bom / dar uma vítima ao túmulo [de Aquiles], a outros, não” (Eur., *Hécuba*, v. 116-119).

Os argumentos apresentados pelos gregos aos quais “pareceu bom dar uma vítima ao túmulo” e pelos que foram contrários ao atendimento da exigência de Aquiles não nos esclarecem sobre as ideias religiosas que poderiam fundamentar a necessidade de honrar – ou não – o cadáver. O relato da assembleia apresentado pelo Coro informa que quem liderava o grupo contrário ao pleito do Pelida era Agmémnon, e assim o fazia por lealdade à mulher que partilhava de seu leito – Cassandra, sua escrava após a tomada de Tróia, irmã de Polixena. Em contrapartida, os favoráveis a Aquiles argumentavam que era necessário “coroar o túmulo aquileico com sangue fresco” para que não restassem dúvidas a quem os gregos consideravam mais importante e deviam mais lealdade: um companheiro de armas morto em combate ou uma inimiga convertida em escrava (Eur., *Hécuba*, v. 120-129).

Continuando o relato da assembleia, diz o Coro que “os zelos dos discursos em disputa eram iguais” até que a intervenção de Odisseu desequilibrou a disputa em favor dos favoráveis à realização do sacrifício em honra ao túmulo de Aquiles. Diz o texto:

o filho de Laertes [Odisseu] persuadiu o exército
 a não rejeitar o melhor de todos os dânaos [Aquiles]
 por causa de escravos imolados;
 que nenhum dos mortos dissesse,
 junto a Perséfone [esposa de Hades] parado, que dânaos
 ingratos com dânaos que morreram
 pelos helenos
 voltaram das planícies de Tróia.
 (Eur., *Hécuba*, 133-139)

Odisseu identifica, em primeiro lugar, os partidos em disputa: de um lado, o melhor de todos os dânaos; de outro, escravos passíveis de serem imolados (lembramos que, neste momento, destruída Tróia, Polixena é uma escrava, um prêmio de guerra). Posicionar-se, neste caso, a favor da escrava, significa desonrar inequivocamente o companheiro guerreiro morto, significa torná-lo menos digno que a escrava. Se assim procederem, os gregos carregarão consigo, até quando encontrarem Perséfone – ou seja, até a morte, até adentrarem no Hades – a fama de serem ingratos para com os companheiros “dânaos que morreram pelos helenos”. Neste sentido, os procedimentos requisitados pelo espectro de Aquiles devem ser realizados não apenas para honrar o morto, mas também para defender a fama e a honra dos vivos.

Odisseu irá repetir esse mesmo argumento – honrar os mortos é garantia de boa fama para os vivos – quando, adiante, se encontrar com Hécuba, mas, nesta passagem, mesclará tal entendimento com o julgamento segundo o qual as homenagens fúnebres são os mais preciosos e definitivos bens que pode desejar um morto:

Para nós [gregos], Aquiles é digno de honra, mulher [Hécuba],
 após morrer belamente, como varão, pela Hélade.
 Não é isto vergonhoso, se, quando vivo, como amigo
 o tratamos, mas, quando morto, não o tratamos mais?
 Pois bem: o que alguém dirá caso de novo surgir
 um exército reunido e uma luta de inimigos?
 Iremos combater ou prezaremos a vida,
 vendo que quem morre não é honrado?
 E, para mim, enquanto vivesse, mesmo que pouco
 tivesse no dia-a-dia, tudo seria suficiente;
 mas o meu túmulo eu queria que fosse visto
 sendo honrado: de fato, a graça é duradoura.
 (Eur., *Hécuba*, 309-320)

Refletindo a força dos ideais da época clássica – de afirmação da especificidade da cultura helena face aos múltiplos povos “bárbaros” – o Odisseu de Eurípides faz de Aquiles um guerreiro que combate pela Hélade, diferentemente do Aquiles homérico, a guerrear ou deixar de guerrear para maior engrandecimento de sua própria honra.

A mensagem de Odisseu é explícita: deixar de honrar Aquiles morto seria um “desdouro” para “nós”, os gregos vivos. E este desdouro, esta mácula, quando atinge os homens, provoca consequências que se revelam no futuro, quando novos empreendimentos guerreiros podem ser frustrados em função desta mácula: se os gregos carregarem a fama de não honrarem seus companheiros mortos, como serão capazes, no porvir, de atrair combatentes e organizar exércitos?

Outro caso de honra fúnebre associada à afirmação do poder do morto pode ser apontado em *Os persas*, de Ésquilo. A rainha dos persas executa pródigas libações no túmulo de Dario, rei anterior ao atual, Xerxes. As libações são acompanhadas pelo canto de hinos e por invocações que culminam com a aparição do espectro do morto que, logo esclarece, somente o poder que desfruta junto aos deuses subterrâneos permitiu que se manifestasse aos vivos:

recebi de bom grado as libações.
 Vós carpis o pranto de pé junto ao sepulcro,
 e com altos gemidos condutores de alma
 em prantos me invocais. A saída não é fácil,
 tanto mais que os subterrâneos Deuses
 são mais propensos a pegar que a largar.
 Todavia, por meu poder junto àqueles,
 venho.²⁶
 (Ésq., *Os persas*, v. 685-692)

O que há de excepcional neste caso é justamente o fato de se situar fora do mundo helênico. Para os persas, seu rei não era simplesmente um homem ou um herói, mas era também um deus. Em um dos versos de invocação cantados pelo Coro, Dario é descrito como o “Nume grandíloquo, Deus dos persas nascido em Susa [*Persân Sousigené theón*]” (Ésq., *Os persas*, v. 643-644). Neste caso, o poder atribuído ao espectro de Dario, em *Os Persas*, tanto pode refletir ideias religiosas gregas como também podem servir a Ésquilo para compor o mundo dos persas como território do *outro*, do diferente.

²⁶ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

Em Ésquilo há ainda outro caso de honra acompanhada de invocação a um morto – Agamémnon, em *Coéforas* e em *Electra* – mas, aqui, a invocação não culmina com a aparição do espectro do falecido. O coro de coéforas, na peça de Ésquilo, entra em cena, no párodo, esclarecendo as circunstâncias em que foram enviadas, por Clitemnestra, ao túmulo de Agamémnon para oferecer ao rei morto homenagens e libações: um sonho assustador, e a interpretação deste sonho por adivinhos, despertou em Clitemenstra temor de se tornar alvo de ações reparadoras após haver ela assassinado o marido. Para mitigar tal temor, decidiu Clitemenstra apresentar honras ao túmulo de Agamémnon, mas não se atreveu a fazê-lo pessoalmente, enviando, em seu lugar, suas escravas domésticas:

Claro, arrepiante, no palácio,
o Adivinho de sonho, tirando sono, a respirar rancor,
alta noite, no recôndito, bramiu
um grito terríssono,
grave ao reboar
nos aposentos femininos.
Os intérpretes deste sonho
garantidos pelo Deus bramiram
que os inferos irados repreendem
os que mataram e lhes têm rancor.
Envia-me a ímpia mulher
ávida de tal graça não-graça repelente de males.
(Ésq., *Coéforas*, v. 32-45)

Clitemnestra não enviou as libações porque temia o poder de vingança do morto; ela temia a ação dos “inferos”, das divindades dos subterrâneos, em represália a seu ato ímpio. É para aplacar a ira de tais divindades que a assassina de Agamémnon decide por homenagear o túmulo do antigo rei. Assim, o ato de honrar um cadáver está inserido no âmbito das relações de piedade que devem envolver homens e deuses.

Na sequência da peça, porém, as homenagens enviadas por Clitemnestra sofrem um desvio. *Electra*, filha do assassinado e da assassina, convence as coéforas a alterar o sentido das libações que, de homenagem prestada por Clitemenstra se transforma em oferenda de *Electra* e das próprias coéforas. Às oferendas se acrescenta, então, uma invocação ao morto, na qual se pede seu auxílio para que se cumpra a Justiça no palácio real de Argos, que deve se efetivar mediante o retorno de Orestes, filho do morto, como vingador do assassinato do pai:

Eu [Electra], vertendo esta água lustral a mortos,
 digo invocando o pai [Agamémnon]: “Tem dó de mim
 e de nosso Orestes, reilumine o palácio.
 Agora como que vagamos, vendidos
 por quem pariu e trocou pelo marido
 Egisto, o cúmplice do teu massacre.
 Eu igualo a escrava, e das riquezas
 banido está Orestes, eles [Clitemnestra e Egisto] soberbos
 jactam-se dos frutos de tuas [de Agamémnon] fadigas.
 Que venha Orestes com alguma sorte
 eu te suplico, ouve-me tu, ó pai,
 a mim dá-me ser mais comedida
 que a mãe e, ao agir, mais pia.
 A nós, estas súplicas; e aos inimigos
 digo mostrar-se o teu vingador, ó pai,
 e quem te matou morrer com Justiça.
 Isso ponho no meio desta bela prece
 dizendo para eles esta ruim praga.
 Sê nosso guia dos bens para cima
 com Deuses, Terra, Justiça vitoriosa.”
 Com tais súplicas verto estas libações.
 (Ésq., *Coéforas*, 129-149)

Jaa Torrano vincula tais invocações – nas quais se afirma o poder do morto e a ele se recorre – com um aspecto da religiosidade grega: o culto aos heróis. Para Torrano, os gregos conferiam poderes às divindades olímpicas, às potestades íferas (os deuses dos subterrâneos) e, ainda, a mortos excepcionais, os heróis. Esta crença no poder dos heróis é caracterizada “no sentido religioso de mortos que se supõem ter poder sobre a região em que se encontra o seu túmulo e cujo favor se busca conciliar com oferendas funerárias chamadas ‘honras heróicas’ (*heroikà timai*)” (TORRANO, 2004, p. 15). Neste sentido, as homenagens apresentadas a Agamémnon, em *Coéforas*, não seriam simplesmente honras a um morto, mas honras a um herói, entendido como nume dotado da capacidade de interferir nos assuntos dos vivos.²⁷

²⁷Sobre o culto dos heróis, diz Vernant: “Tudo é diferente no caso dos heróis. Claro que pertencem à espécie dos homens e conheceram, tal como eles, o sofrimento e a morte. Mas até na morte toda uma série de características os distingue dos defuntos vulgares. [...] Embora homens, estes antepassados revelam-se a muitos títulos mais próximos dos deuses, menos separados do divino do que a humanidade presente. [...] Sem anular a distância intransponível que separa os humanos dos deuses, o estatuto heróico parece assim abrir a perspectiva de uma promoção de um mortal a um estatuto, quando não divino, pelo menos próximo do divino. Mas esta possibilidade permanece, durante todo o período clássico, rigorosamente confinada a um sector restrito. É contrariada, para não dizer rejeitada, pelo próprio sistema religioso. A piedade, como a sabedoria, ordena com efeito que não se pretenda igualar um deus. [...] A heroicização vai portanto restringir-se, fora das grandes figuras lendárias como Aquiles, Teseu, Orestes ou Hércules, aos primeiros

Na versão do mito por Sófocles (em *Electra*), a abertura do drama também se dá pela oferta de libações ao túmulo de Agamémnon, mas quem apresenta tais libações é Orestes, ao chegar a Argos em busca de justiça/vingança. Nesta versão, as honras ao cadáver não são acompanhadas por evocações ao poder do morto. Orestes derrama as libações no túmulo do pai, onde também deposita uma mecha de seus cabelos, porque assim quer o deus Apolo (Sóf., *Electra*, v. 51-52). A fala seguinte, do *paedagogus* que acompanhava Orestes e Pílates, confirma o discurso de Orestes – é necessário honrar o morto (Agamémnon) para assim agradar os deuses e obter, deles, graça: “tratemos de atender, sem vacilar, / às ordens dadas por Loxias [Apolo]; comecemos / oferecendo as libações sacramentais / ao morto, pois somente assim será possível / colher enfim a difícilíssima vitória [a vingança/justiça com a morte dos assassinos de Agamémnon – Clitemnestra e Egisto]” (Sóf., *Electra*, v. 82-85).²⁸

Esta afirmação da necessidade de honrar o morto tendo em vista a satisfação dos deuses é a justificativa mais frequente, nos textos trágicos, para o cumprimento das homenagens ao cadáver. Ao se contrapor à determinação de Agamémnon e Menelau, que pretendiam deixar insepulto o cadáver de Ajax, Odisseu afirma que, ao assumir tal postura, Agamémnon estaria se posicionando não contra o herói morto, mas sim contra “as leis dos deuses [*theoí nómoí*]” (Sóf., *Ajax*, v. 1343). Da mesma forma, Antígone, frente a determinação de Creonte em abandonar o cadáver de Polinices às aves e às feras, denuncia a ordem de seu tio como contrária às leis divinas:

[Antígone falando a Creonte]
 Porque não foi Zeus quem a ditou [a lei que proibia os funerais a Polinices],
 [nem foi

fundadores de colônias ou a personagens que adquiriram, aos olhos de uma cidade, um valor simbólico exemplar” (VERNANT, 1991, p. 48-50).

²⁸ Em *Electra*, a homenagem ao morto, invocando seus poderes, se verifica no encontro das irmãs Electra e Crisótemis, diante do túmulo de Agamémnon. Na peça de Sófocles, Crisótemis desempenha o papel que, nas *Coéforas* de Ésquilo, era reservado ao Coro – conduzir honras ao túmulo de Agamémnon após um sonho inquietante de Clitemnestra. Como em *Coéforas*, as libações enviadas por Clitemnestra são desviadas em favor de uma invocação a Agamémnon que pede justiça por sua morte: “Prosterna-te [diz Electra a Crisótemis] diante do sepulcro e roga / a nosso pai que saia do seio da terra / e nos ajude contra nossos inimigos [Clitemnestra e Egisto] / e mande-nos seu filho [Orestes] para derrotá-los! / Se as nossas súplicas chegarem até ele / iremos no porvir ao túmulo paterno / com mãos muitíssimo mais cheias que as de agora. / Vejo no sonho aterrador de Clitemnestra / a participação de nosso nobre pai; / se deres acolhida ao meu pedido justo / serás tão útil a ti mesma quanto a mim / e ao mais merecedor de apreço entre os mortais, / a nosso pai, que hoje repousa lá no Hades” (Sóf., *Electra*, v. 453-463). Como em *Coéforas*, e diferentemente do verificado em *Os persas*, a invocação não é acompanhada pela manifestação do espectro do morto invocado.

a que vive com os deuses subterrâneos
 – a Justiça [*Dikē*]– quem aos homens deu tais normas.
 Nem nas tuas [de Creonte] ordens reconheço força
 que a um mortal permita violar aquelas
 não-escritas e intangíveis leis dos deuses [*theón nómina*].
 Estas não são de hoje, ou de ontem: são de sempre;
 ninguém sabe quando foram promulgadas.
 A elas não há quem, por temor, me fizesse
 transgredir, e então prestar contas aos Numes.²⁹
 (Sóf. *Antígone*, 450-459)

Mas, tanto em *Ájax* como em *Antígone*, a necessidade de obediência às leis divinas, aos ditames dos deuses, não esgotam as motivações que conduzem Odisseu e Antígone a afirmarem a necessidade de defender os direitos dos cadáveres ameaçados de ultraje. Ao tentar persuadir Agamémnon a permitir funerais a Ájax, Odisseu argumenta que, em assim procedendo, longe de se mostrar covarde (*deilós*) por haver recuado em uma decisão, o comandante do exército se revelaria um “homem justo [*éndikos*] a todos os helenos” (Sóf., *Ájax*, 1362-1363). Ou seja, honrar os mortos implica não apenas a revelação de um comportamento piedoso perante os deuses, mas também a construção da fama de justo em meio aos homens. E fama também é um dos motivos que impulsionam a ação de Antígone: “que mais nobre glória [*kléos*, fama] poderia eu ter / que a de dar à terra o corpo de um irmão? / Esses, que aí estão [referência aos componentes do Coro, anciãos de Tebas], todos me aplaudiriam / se não lhes travesse a língua a covardia” (Sóf., *Antígone*, 502-505). O discurso de Hémon perante o pai, Creonte, ao discorrer sobre a opinião dos homens comuns da cidade sobre o comportamento de Antígone, parece confirmar a possibilidade de se granjear honra e fama a partir da defesa dos direitos dos mortos:

Mas eu, só, na sombra, escuto e vejo o quanto
 chora esta cidade a sorte dessa jovem [Antígone],
 inocente e nobre mais que qualquer outra,
 condenada à mais ignominiosa morte
 por haver cumprido a ação mais meritória:
 a de não deixar que o irmão, morto na luta,
 insepulto, fosse entregue aos cães e às aves.
 “Não mereceria uma coroa de ouro?” –
 é o que a meia-voz toda gente pergunta.
 (Sóf., *Antígone*, v. 692-700)

²⁹ Citação conforme tradução de Guilherme de Almeida (cf. Referências).

Honrar os mortos, assegurar a observância dos direitos do cadáver é, então, duplamente necessário: tanto para obter favor divino como para assegurar fama entre os vivos.

PORQUE ULTRAJAR UM MORTO

Se as tragédias continuamente afirmam a dupla necessidade de os vivos enterrarem adequadamente os mortos, elas não deixam de também enfatizar ocasiões em que se busca o ultraje do morto, a negação da honra do cadáver.

Pode-se distinguir os casos de ultraje – e de tentativa de ultraje – fúnebre, nas tragédias, em três categorias. A primeira destas categorias reúne casos em que o ultraje ao cadáver se verifica por inação: diante da morte, os corpos são expostos ao ultraje não por determinação expressa de alguma autoridade detentora de poder, mas simplesmente em virtude da inexistência de qualquer indivíduo em condições de organizar os ritos devidos. É o que se verifica, por exemplo, em *Troianas*, que tem por cenário a cidade de Tróia, destruída e saqueada: Andrômaca, viúva de Heitor e agora escrava arrebatada pelos gregos, refere-se aos soldados troianos mortos no ataque final à cidade: “ensanguentados junto à deusa Palas estão os corpos dos mortos, / dispostos ao abutre para que os leve: concluiu o jugo servil de Tróia” (Eur., *Troianas*, 599-600). Ultraje que se efetiva pela ausência de qualquer troiano em condições de atender aos apelos dos cadáveres e pelo absoluto desinteresse dos vencedores – os gregos – em honrar os vencidos. É o caso também dos persas que, derrotados, encontraram morte desonrosa em Atenas (“os que sempre foram os mais leais ao rei [Xerxes], / estão mortos de modo vil por morte infame”; Ésq., *Os persas*, v. 443-444). Outra circunstância em que se poderia verificar o ultraje fúnebre por inação é aquela caracterizada pela irrupção da peste, das epidemias. Em sua narrativa sobre a peste que atingiu Atenas durante a guerra contra os peloponésios, diz Tucídides que “os costumes [*nómoi*] até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante” (*Tucídides*, II.52.4). Mas nas tragédias este tipo de ultraje não se confirma; em *Édipo Rei*, embora o coro faça referência à profusão de mortes que a epidemia provoca em Tebas (“A pólis morre. / Portadores-de-Tânatos, tristíssimos, / os mortos proliferam pelas ruas”; Sóf., *Édipo Rei*, 179-181), em várias passagens é ressaltada a observação dos ritos fúnebres, apesar da

profusão de mortes (“vapor de incenso assoma em meio à pólis, / assomam cantos fúnebres, lamentos”; Sóf., *Édipo Rei*, 4-5).

A segunda categoria de ultraje ao cadáver envolveria os casos em que a ofensa ao morto ocorre não por ação direta contra o corpo mas pelo impedimento de que outros indivíduos prestem as devidas honras fúnebres. Tais são os casos dos cadáveres de Ajax, que deve permanecer insepulto de acordo com a determinação dos Atridas (Sóf., *Ajax*), de Polinices, condenado por Creonte a ter o mesmo tratamento (Sóf., *Antígone*), e também dos chefes guerreiros que acompanharam Polinices em sua tentativa de conquistar a cidade de Tebas (Eur., *Suplicantes*).

Por fim, a terceira categoria de ofensa ao cadáver envolve atos deliberados de agressão ao cadáver, visando deformá-lo e conspurcá-lo. Esta categoria de ofensa envolve formas diferentes de aviltamento do corpo morto, que poderia ser jogado ao mar para que fosse devorado pelos peixes (Polidoro, em *Hécuba*), atirado – e não simplesmente abandonado – aos cães para que estes o dilacerem (Euristeu, em *Heraclidas*) ou, ainda, esquartejado por mãos humanas (Penteu, em *Bacas*). Outra agressão que poderia ser inserida nesta categoria de ultraje fúnebre é a morte por apedrejamento ou lapidação, modalidade de suplício que visa não apenas matar o condenado, mas deformar e macular o corpo – suplício que, nas tragédias, ameaça Antígone (na peça homônima de Sófocles) e os irmãos Orestes e Electra (em *Orestes*, de Eurípides).

O que há em comum entre estas categorias e formas de ultraje ao cadáver é que todas elas se revestem de uma afirmação de autoridade e de superioridade. Ultrajar um cadáver é proclamar-se vitorioso sobre o homem (ou a mulher) que ele era. Mas, se o ultraje é uma demonstração de supremacia, trata-se de uma forma extrema, perigosamente ímpia, de superioridade, à qual os homens sábios e prudentes, como Odisseu e Tirésias, devem não apenas se abster como também dissuadir seus companheiros de empregá-la. Por outro lado, se o ultraje ao cadáver pode resvalar em impiedade e *hybris* quando praticado pelos homens, o mesmo não ocorre quando efetuado por algum dos deuses ao pretender constranger os mortais em seus limites, como fez Ártemis com Actéon e Dioniso com Penteu (Eur., *Bacas*, v. 337-340; 1122-1140).

No caso de *Troianas* e *Os persas*, a superioridade que se afirma ao abandonar os corpos dos inimigos entregues às aves de rapina é, acima de tudo, uma superioridade militar, uma supremacia combatente. Os corpos espalhados

em Tróia e no mar de Atenas mostram a extensão da vitória militar obtida por gregos e atenienses. Em *Os persas*, esta superioridade combatente é também associada a uma supremacia política de Atenas, *pólis* composta por cidadãos que “não se dizem servos nem submissos a ninguém” (Ésq., *Os persas*, v. 242) e que, por combaterem como homens livres que defendem sua liberdade, se mostram superiores aos soldados persas, súditos/escravos de Xerxes.

Em *Ájax* a motivação que conduz os irmãos Agamémnon e Menelau a determinar que permanecesse insepulto o cadáver do guerreiro de Salamina é o desejo de afirmação da autoridade dos comandantes do exército. Ájax não era um troiano, não era, ao menos a princípio, um inimigo, já que passou todos os anos do confronto combatendo ao lado dos gregos. Mas Ájax rebelou-se e tramou contra os Atridas e contra Odisseu, ao final da guerra, por não aceitar a decisão que atribuiu as armas de Aquiles ao rei de Ítaca, visto que tais armas deveriam ser entregues ao “melhor dos aqueus” e Ájax julgava-se o único merecedor de tal epíteto. Quando Teucro, o meio-irmão de Ájax – portanto, por laços de parentesco, comprometido com a defesa dos direitos do cadáver – insta Menelau a expor a causa (*aitía*) que o impele a proibir o sepultamento do morto, recebe a seguinte resposta: “se, ele enxergando, não pudemos dominar, / ao menos, ele morto, comandaremos, queiras ou não, / com o braço contrafazendo: em nenhuma ocasião / palavras minhas, vivo, acaso quis ouvir” (Sóf., *Ájax*, 1067-1070).³⁰ Ou seja, enquanto enxergava – ou, enquanto vivo – Ájax, em função de sua força, de seu valor militar e de seu temperamento, se mostrava indócil frente as determinações dos comandantes do exército. E, se Menelau e Agamémnon tiveram dificuldade em afirmar seu poder e sua autoridade com Ájax vivo, agora, com ele morto, seria o momento de afirmar esta superioridade em capacidade de mando e em autoridade de forma inequívoca, negando-lhe quaisquer direitos fúnebres.

Menelau justifica a autoridade dos chefes afirmando-a como componente essencial dos esforços coletivos – seja em tempos de paz, quando se trata de administrar uma cidade, seja em tempos de guerra, quando se organiza exércitos. Sem autoridade não há comando e sem comando não há exércitos, não há cidades e não há leis. E se a autoridade é requisito para o comando, esta autoridade somente subsiste enquanto ela for capaz de inspirar o temor, o *phóbos*, entre aqueles que se encontram a ela submetidos: “jamais leis prosperariam em

³⁰ Citação conforme tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira (cf. Referências).

cidade / onde não estivesse estabelecido o temor, / nem tropa sensatamente seria comandada / não tendo a barreira do medo ou do pudor” (Sóf., *Ájax*, 1073-1076).

Neste sentido, pode-se afirmar que, em *Ájax*, a supremacia que se pretende exibir, da parte daqueles que decidem pela ofensa ao cadáver é, essencialmente, uma supremacia política.

Antígone, de Sófocles, continua esta associação entre o ultraje a um cadáver e a afirmação do poder político. Creonte determina que o corpo de Polinices permaneça insepulto e ameaça com a morte por lapidação aos que desobedecerem às suas determinações. A justificativa para tal decisão pelo ultraje é fundamentada nas convicções políticas de Creonte, segundo as quais o seu objetivo como governante seria principalmente o de “tornar grande Tebas” (Sóf., *Antígone*, 191). Para assegurar o cumprimento deste objetivo, Creonte entende que honras e castigos deveriam ser distribuídos, entre os homens da cidade, a partir do reconhecimento dos serviços – ou desserviços – que cada um prestou, enquanto vivo, à cidade. Desta forma, o castigo de ter o cadáver aviltado deveria ser utilizado contra os inimigos da cidade, contra os que conspiraram contra a cidade – como Polinices que, embora tebano, filho do rei Édipo, liderou um exército argivo contra Tebas.

Por fim, o ultraje ao cadáver pode ser apresentado no palco trágico como um castigo divino, imposto por um deus para, desta forma, afirmar seu poder e sua superioridade perante os mortais. Assim, por exemplo, fez Ártemis com Actéon, o filho de Aristeu, quando este se gabou de ser superior à deusa na arte da caça: “Considera a triste sorte de Actéon que as crudívoras cadelas que nutrira / dilaceraram por alardear no santuário / que superava Ártemis nas caçadas” (Eur., *Bacas*, 337-340).³¹ Também nesta categoria de ultraje – ultraje perpetrado por um deus contra um mortal – se enquadra uma das mais perturbadoras sequências dos textos trágicos antigos: aquela em que um Mensageiro apresenta ao público a morte de Penteu pelas mãos de várias mulheres submetidas aos transe dionisíacos. Para castigar Penteu, que se recusava a prestar-lhe as honras devidas a um deus,³² Dionísio (na peça de Eurípidés também identificado por seu outro nome, Baco) fez com que fosse

³¹ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

³² “Cadmô outorga o privilégio e o poder / a Penteu, rebento de sua filha Agave. / Este combate o Deus em mim [Baco] e repele-me / das libações, nem de mim se lembra nas preces. / Por isso mostrar-lhe-ei que Deus nasci / e aos tebanos todos” (Eur., *Bacas*, v. 43-48).

morto pelas mulheres, lideradas pela própria mãe de Penteu, Agave, e tivesse o corpo totalmente dilacerado:

Sentado [Penteu] no alto, precipita-se do alto,
 cai por terra com milhares de gemidos
 Penteu, e perto da ruína ele aprendia.
 Primeiro a mãe [Agave] sacerdotisa inicia a matança
 e ataca-o. Ele tira a mitra da cabeleira
 para reconhecê-lo e não massacrá-lo
 a triste Agave. Ele toca-lhe a face
 e diz: “Sou eu, mãe, sou o teu filho
 Penteu, pariste-me no palácio de Equíon,
 tem-me piedade, ó mãe, e pelos meus
 desacertos, não massacres o teu filho!”
 Ela escumava saliva e girava pupilas
 reviradas, não sabia o devido saber,
 possessa de Baco, e não a persuadia.
 Ela agarra com as mãos o braço esquerdo
 ao ir ante os flancos do de mau Nume,
 e arranca-lhe o ombro, não por força,
 mas o Deus lhe dava facilidade às mãos.
 Ino [irmã de Agave; tia de Penteu] pelo outro lado completava a ação
 rasgando carnes, Autônoe [outra irmã de Agave] e todo o bando
 de Bacas atacava, o grito era uníssono:
 ele a gemer quanto calhava ter fôlego,
 elas a alaridear. Uma trazia um braço,
 outra o pé com a mesma bota. Desnudavam-se
 costelas por lacerações. Mãos sangrentas,
 todas jogavam bola com a carne de Penteu.
 Jaz disperso o corpo, ora em abruptas
 pedras, ora na densa folhagem da floresta,
 não é fácil de achar. A cabeça é prêmio
 que a mãe por acaso recebe nas mãos,
 presa na ponta do tirso como a de leão
 montês ela a transporta pelo Citéron,
 e deixa as irmãs nos coros das Loucas.
 (Eur., *Bacas*, v. 1111-1143)

A cultura e a sociedade grega, de Homero a Eurípides, jamais relegaram a morte e os mortos a um canto obscuro e misterioso da vida social. Se, na poesia, a morte dos mortos era presença constante, isto revela que eles eram presença constante no mundo dos gregos vivos. E, ao não relegar a morte e os mortos aos espaços recônditos da sociedade, os gregos permitiram que os

aspectos essenciais de sua vida social e cultural fossem estendidos também para a “vida” dos mortos.

Desta forma, se, por um lado, as narrativas poéticas da tragédia grega centram-se na ação de personagens heroicas, e se para um herói nada é mais importante do que performar ações que ressaltem sua honra, suas virtudes e, desta forma, assegurem sua fama, por outro lado, desde que a morte é presença constante na vida social, não existe maneira de afirmar honra e virtude que não passe pela morte obtida com honra e virtude. Como afirmam Ájax e Antígone, viver com honra significa morrer com honra.

E se, de Homero a Eurípides, o mundo grego assistiu várias transformações nesta ideologia heroica que se manifesta, inicialmente, nos poemas homéricos – transformações que irão repercutir nos diferentes tratamentos dispensados pela tragédia ao tema do direito dos mortos – estas mudanças, como não poderia deixar de ser, também são sentidas nas maneiras de encarar a morte e os mortos.

Em um texto célebre, Jean-Pierre Vernant condensou algumas destas transformações – que partem da sociedade hierarquizada e heroica de Homero e conduzem ao mundo da comunidade cidadã que deu origem às tragédias – da seguinte forma:

Chega um momento em que a cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia tendentes a exaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos *gene*, e elevá-los acima do comum. São assim condenados como descomedimento, como *hybris* – do mesmo modo que o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória puramente particular – a ostentação da riqueza, o luxo das vestimentas, a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de luto, um comportamento muito ostensivo das mulheres, ou o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre (VERNANT, 1986, p. 45).

Vernant, aqui, procura identificar as etapas, do ponto de vista das formas de pensamento e de conduta, que conduziram à organização do mundo da *pólis*. Para os gregos da antiguidade, pensar uma nova sociedade significa modificar atitudes e pensamento em relação aos vivos (“o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre”) e aos mortos (“a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de

luto”). Assim, o cuidado com os mortos se constitui em tema essencial da produção poética dos gregos antigos. Não tanto porque a morte era, para eles, uma obsessão. Mas porque, para os gregos, refletir sobre a morte era parte da reflexão sobre a sociedade dos vivos.

CORPSES IN SCENE: TRAGIC THEATRE AND FUNERAL RITES IN ANCIENT GREECE

ABSTRACT:

This article focuses on the analysis of the everyday procedures of honor to the deads in the Greek world of the classical period, adopting, as source of information, the tragic poetic texts produced to be staged in Athenian festivals in honor of the god Dionysius, in the second half of the 5th century BC. The text proposes to discuss, firstly, about the procedures that conformed the funeral rites (the lament for the dead, the beautification of the body, the care for cremation and/or burial of the body, the roles reserved in rites to the relatives and friends of the deceased, among others) and, secondly, about the religious and politic ideas that guided the implementaation of such rites.

KEYWORDS: *Ancient Greece. Corpse. Funeral rites. Greek tragedy.*

REFERÊNCIAS

Fontes

ÉSQUILO. **Agamêmnon** – Orestéia, I. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. **Coéforas** – Orestéia, II. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. **Eumênides** – Orestéia, III. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. Os persas. In: _____. **Tragédias**. Estudos e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 51-113

_____. Os sete contra Tebas. In: _____. **Tragédias**. Estudos e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 145-207

_____. **Oresteia: Agamémnon; Coéforas; Euménides.** Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1991.

EURÍPIDES. **Alceste.** In: ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. **Prometeu acorrentado; Ájax; Alceste.** Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. As fenícias. In: SALVADOR, Evandro Luis. **Tradução da tragédia As Fenícias, de Eurípides, e ensaio sobre o prólogo (vv. 1-201) e o primeiro episódio (vv. 261-637).** Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2010.

_____. **Bacas.** Edição bilingue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. **Dois tragédias gregas: Hécuba e Troianas.** Tradução e introdução Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Héracles.** Introdução, tradução e notas de Cristina Rodrigues Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.

_____. **Medéia.** Edição bilingue. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **Orestes.** Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

SÓFOCLES. **Aias.** Apresentação e tradução Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. **Ájax.** Tradução de Trajano Vieira. In: ALMEIDA, Guilherme; VIEIRA, Trajano. **Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ájax.** São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 185-227

_____. **Antígona.** Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 2.ed. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

_____. **Antígona.** Tradução de Guilherme de Almeida. In: ALMEIDA, Guilherme; VIEIRA, Trajano. **Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ájax.** São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 49-141

_____. **Édipo Rei.** In: VIEIRA, Trajano. **Édipo Rei de Sófocles por Trajano Vieira.** Apresentação J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Electra*. In: ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. **Os persas; Electra; Hécuba**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 73-150

Estudos Modernos

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas. **As exéquias do Buda Sakyamuni: Morte, lamento e transcendência na iconografia indiano-budista de Gandhãra**. 2006. 977f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. *A polis grega e a criação da democracia*. In: _____. **As encruzilhadas do labirinto, II: os domínios do homem**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. 2.ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 277-323.

DELEBECQUE, Édouard. **Euripide et la Guerre du Péloponnèse**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

PACHECO, Antônio Pádua. **A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

REDFIELD, James. **Nature and Culture in the Iliad: The tragedy of Hector**. United States of America: Duke, 1994.

TORRANO, Jaa. Herói e honras heroicas: estudo de *Coéforas*. In: ÉSQUILO. **Coéforas – Orestéia, II**. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004. p. 13-69.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Revista Discurso**, n. 9, p. 31-62, 1978.

_____. **As origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 5.ed. São Paulo: Difel, 1986.

_____. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991.