

## O MITO DE ÉDIPO — UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA

Silvia M. S. CARVALHO\*

---

*RESUMO: O artigo aborda o mito de Édipo procurando inicialmente desvendar o código calêndrico — astronômico do mito. Uma segunda leitura realça o tipo psicológico de Édipo no retrato que dele faz Sófocles, retrato que parece corresponder ao espírito da nascente filosofia grega. Finalmente, retomando análises de Luc de Heusch, R. Cohen e Yamagushi, procura desvendar um código político, tentando acompanhar as transformações da organização política dentro do contexto histórico do surgimento da polis, seguindo a mesma linha de investigação de Jean-Pierre Vernant.*

*UNITERMOS: Mitologia; mitologia grega; análise estrutural e histórico-cultural; mito e calendário; mito e pensamento filosófico; mito e ideologia política.*

---

Penso que nenhum mito da Antiguidade Clássica propõe de forma melhor que o de Édipo uma reflexão sobre o que é o Homem, o que é esta entidade a que pertencemos e que se tem autodefinido, desde sempre, como Humanidade. É que, apesar de todos os meios de conhecimento a nosso dispor, de todos os progressos que as diversas ciências e a filosofia têm apresentado para um melhor conhecimento do Homem, continuamos buscando respostas diante de Esfinges sempre prontas a devorar, não só a nós enquanto indivíduos, mas também a Humanidade e ao mundo enquanto um todo.

A contribuição da Antropologia nesta busca de respostas é bem conhecida. Voltada inicialmente para as culturas não-ocidentais, a Antropologia resgatou os traços fundamentais dessas culturas, na medida mesmo em que estas foram sendo destruídas ou vilipendiadas pelo processo da colonização — no bojo da qual os próprios antropólogos se aninharam, em grande parte com ela coniventes. Aos poucos, a dicotomia “nós e os outros” (gregos e bárbaros, cristãos e pagãos, civilizados e selvagens) foi sendo questionada e recolocada, até que nos tempos de hoje, tristes Édipos que somos, chegamos à conclusão que os “outros” somos nós mesmos. Não foi este também o grande

engano de Édipo, o de pensar que conhecia a si mesmo, o de que poderia reconhecer o Homem para, no fim de sua vida, constatar que só após não ser mais nada se transformara verdadeiramente num ser humano?

O conhecimento é sempre um processo doloroso e uma arma de dois gumes. Só o tolo pensa que sabe. O Édipo de Sófocles teve que aprender esta lição a duras penas e, a toda reinterpretação do mito e do enigma corre-se o mesmo risco. A busca do conhecimento se resume, assim, em última análise, violência feita contra o que se quer conhecer, justamente por sujeitá-lo ao arbítrio do nosso conhecimento. Neste sentido, o conhecimento é pecado, é sacrilégio (18). É pensando no mito de Édipo como uma representação dessa tragédia do saber humano, que me assusta um pouco a responsabilidade de inaugurar este ciclo de palestras.

Em todo caso, sinto a Antropologia como um campo muito fecundo, capaz de traçar pontes entre as várias áreas do conhecimento e com uma tarefa específica pela frente, a de tentar construir, juntamente com as outras disciplinas, a difícil Ciência do Homem, que deve mostrá-lo como ele é, como foi e mesmo como poderia ter sido e, principalmente, apontar

---

\* Departamento de Antropologia, Política e Filosofia — Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação — UNESP — 14.800 — Araraquara — SP.

soluções e um novo caminho, apesar de toda a tragédia presente.

Pretendo aqui, a partir de enfoques ainda pouco explorados, centralizar a análise do mito de Édipo fundamentalmente em torno de três temas, cada qual representando um nível das complexas articulações de um mito, cada tema focalizando um dos elementos centrais e intrigantes do mito: a Esfinge, o próprio Édipo enquanto ser humano e, apenas por último, a questão do parricídio e incesto materno como modelo mítico.

- a) o primeiro tema é o da Esfinge enquanto representação cósmica do período anual, e remete, pois, a um código astronômico e nos ajudará a entender o mecanismo das transformações diacrônicas do mito e, ao mesmo tempo, a sua grande permanência.
- b) o segundo se centraliza no *infanticídio* e na mudança ideológica frente a esses sacrifícios na passagem da Grécia arcaica para a Grécia clássica. Trabalhando com estes elementos é que Sófocles nos leva ao problema do conhecimento humano e do caráter de Édipo, através de uma análise psicológica profunda do Homem de seu tempo.
- c) Finalmente, uma terceira linha de investigações, centralizada na compreensão do parricídio e incesto materno como elementos constitutivos de uma mitologia real, deverá contribuir para uma melhor elucidação de *Édipo em Colono* e levar-nos-á, acredito, à uma estrutura subjacente que parece corresponder a percepção que Sófocles e os atenienses tinham, na época, do papel político representado pela democracia ateniense.

Preciso esclarecer que acredito numa análise antropológica dos mitos buscando um significado além da estruturação do pensamento a nível inconsciente, ainda que recorrendo a algumas proposições extremamente importantes de Lévi-Strauss, a primeira delas é, aliás, a de admitir de antemão a possibilidade de cada nova versão ser apenas mais uma variante deste mito, como fala Lévi-Strauss a respeito da

versão freudiana do mito de Édipo (14:250).

Inicialmente, quero esclarecer que penso que a Humanidade surgiu através de uma verdadeira “práxis”, e que esse refletir sobre a prática de vida do grupo é que serviu de fundamento à própria atividade criadora dos mitos. Para explicar este mecanismo de formação dos mitos, tal qual o concebo, é preciso atentar para um tema que está presente, não só no Mito de Édipo, mas em todos os mitos, de forma explícita ou não: o do sacrifício. Marcel Mauss e Hubert, por exemplo, trabalharam com ele numa perspectiva genética e funcionalista (11). Outros insistiram na noção de *compensação*, que é complementar à noção de sacrifício, formando um esquema de trocas que, na essência e em suas linhas gerais, não difere do sistema de trocas da Kula, cuja importância como “fato social total” foi percebida e ressaltada por Mauss (17). São ainda essas trocas entre grupos humanos e indivíduos (troca de mulheres, de bens, de palavras) que Lévi-Strauss selecionou para, a partir desses esquemas de trocas visíveis ou observáveis, tentar descobrir uma estrutura subjacente, formando modelos, na maioria das vezes inadvertidos para os próprios portadores da cultura em questão, chegando Lévi-Strauss assim a demonstrar a universalidade das estruturas mentais, a nível inconsciente. Abandona, contudo, qualquer tentativa de explicação genética e recusa explicitamente reconhecer no sacrifício uma linguagem, pela possibilidade de substituição “ad infinitum” da parte sacrificada (15:257). A análise levi-straussiana dos mitos, uma vez analisadas as variantes de um mito numa determinada área cultural, deixa, contudo, entrever um ciclo de transformações sincrônicas que revela uma estrutura de compensações sacrificiais. Para dar apenas um exemplo, pensemos em Macunaíma indígena, transformando criaturas humanas e seus utensílios em pedra (Natureza). O mito (Feitos de Makunaíma) termina com a observação, como que “en passant”: “Makunaíma fez todos os animais de caça e os peixes” (13:50-3). Outro mi-

to, dos Ofaié-Xavante, mostra um dos heróis culturais transformando em animais alguns dos homens primevos, a fim de solucionar o desespero causado por uma falta absoluta de caça (20). Fica claro, assim, que os povos sem maquiário, pré-agricultores, não perceberam como inesgotáveis os recursos disponíveis para sua sobrevivência, ainda que estes fossem abundantes. Tendo em vista que a humanidade primeva baseou sua existência numa exploração sistemática, cuidadosa do território tribal e que, durante milênios, os deslocamentos de uma área para outra foram muitíssimo lentos, pode-se imaginar que a própria sobrevivência do grupo através da reprodução dos seus sistemas adaptativos de caça/coleta teria que depender de uma avaliação muito natural, objetiva, dos recursos existentes, dos ciclos de reprodução de animais e plantas, de um conhecimento profundo dos sistemas adaptativos de cada planta, de cada animal. Que este conhecimento existia entre os caçadores históricos, e superava mesmo os conhecimentos científicos dos ilustres botânicos e zoólogos visitantes modernos dos impérios coloniais, mostramos a leitura do primeiro capítulo de *O Pensamento Selvagem*.

Creio, assim, que o universo simbólico e os mitos que o estruturam são decorrentes de uma reflexão profunda e coerente sobre a experiência social mais importante do homem: as relações em que se funda a sobrevivência de seu grupo (ou de “nós, os humanos”). É hoje indiscutível o extraordinário sucesso alcançado pelo sistema de caça e coleta, capaz de garantir a sobrevivência da humanidade durante milênios, sem comprometer o equilíbrio ecológico. Se refletirmos que a área do Mediterrâneo já estava povoada por caçadores há mais de 500.000 anos passados e que somente há cerca de 10.000 anos A.C. se desenvolveu uma fixação do homem em torno de uma agricultura de jardinagem, percebemos que os povos do “Crescente Fértil”, onde primeiro surgiu a agricultura, permaneceram caçadores/coletores durante 97% dos tempos que transcorreram até os dias de hoje. Outros povos,

da América, África e Oceânia continuaram caçadores muito bem sucedidos até os tempos modernos, até a destruição violenta trazida pela colonização, destruição não só dos povos aborígenes como também do próprio meio ambiente.

A atividade de caça e coleta baseia-se justamente numa técnica de realimentação da natureza que os arqueólogos americanos chamaram de “negative feedback”, isto é: procura-se reequilibrar os recursos naturais por atitudes negativas de consumo. Poderíamos dizer que o cinegismo do grupo dentro do território tribal responde justamente a essa necessidade básica de reposição negativa, determinando um escalonamento de recursos apropriados, coincidindo a época de seu provisionamento justamente com o mês ou o período em que esse provisionamento pode redundar em maior proveito para o grupo, mas também e principalmente prejudicar o menos possível o ciclo de reprodução da espécie vegetal ou animal em questão. Para canalizar determinadas atividades exclusivamente para certas épocas do ano, é preciso, naturalmente, proibi-las nas demais. Os tabus exercem, portanto, importante função reguladora das relações entre o Homem e a Natureza. O espaço pouco profundo que o cinegismo anual do grupo delimita é visto, portanto, como um universo formado por uma massa de energia que não é inesgotável e da qual o homem tira o seu sustento, *dando morte aos animais*. A mulher, por sua vez, se encarrega do filho, amamentando-o por muitos anos, uma vez que não existe substituto para o leite materno. Além disso, ela se volta fundamentalmente para as atividades de coleta, o que implica no uso de um instrumental menos agressivo que o utilizado pelo homem (cesto em vez de lança). Seu trabalho poderia, pois, ser simbolizado pela coleta de frutos (trabalho que não implica em matar a árvore) e pela procriação de seres humanos. Temos, assim, uma auto-representação muito arcaica da sociedade, como que dividida em uma *metade masculina, que dá a morte*, e outra, *feminina, que dá a vida*. As cerimônias religiosas não são, em últi-

ma análise, senão uma dramatização de um equilíbrio entre a Natureza e o Homem-Caçador, a Natureza e a Mulher-Coletora e, representando Homem e Mulher, cada qual, partes distintas do Universo, mantendo Homem e Mulher em oposição antagonista e complementar no interior do mundo humano.

Além disso, homem e mulher, cada qual dentro de sua prática de vida, encontram certos competidores animais que acabam assumindo, a nível simbólico, as funções de senhores vingativos do mundo da Natureza. A mulher se opõe, assim, principalmente à Serpente, numa relação antagonista e complementar, ao mesmo tempo. No universo simbólico do Caçador é algum carnívoro (leão, onça, lobo), que freqüentemente desempenha essas funções. Acontece também que a caça a determinados animais ou a maturação dos frutos ocorrem numa época fixa. É fácil perceber, então, que certos períodos do ano se individualizam nas concepções de um determinado povo como época marcadamente feminina ou marcadamente masculina, isto devido a intensificação das atividades atribuídas à mulher ou ao homem, pela divisão sexual do trabalho; ou, devido à incidência maior dos acidentes fatais nesta ou naquela categoria sexual... (Pode-se imaginar, por exemplo, o que seja colher frutos num oásis onde as palmeiras geralmente estão infestadas de serpentes)... Finalmente, é por aí que se compreende a representação dos períodos sob o signo de um determinado animal (animal-espécie, "senhor dos animais", ser mítico, portanto) cuja essência eterna está patente nas constelações. As mortes ocorridas no grupo são, naturalmente, sentidas e lembradas como compensações da Humanidade à Natureza, uma vez que as vítimas são transformadas nas entidades que as vitimaram. E a epopéia vivida, ano após ano, por gerações de heróis e heroínas, eterniza-se na memória do povo que a lê no grande livro aberto que é o céu estrelado, modelo do drama existencial que se desenrola aqui embaixo. É curioso constatar, assim, que os grandes mitos tri-

bais, contados pelos mais velhos, noite após noite, para as gerações mais novas, são ilustrados pela ascensão de constelações, coincidindo o relato, com o passar de um ano para, em seguida, tudo recommear. É fácil entender, assim, que a Deusa-Terra é, ao mesmo tempo, uma Deusa-calendário cósmico, composta de partes femininas e masculinas. É fácil compreender também que quando outras formas de atividade se tornam dominantes, as gerações novas não consigam mais compreender toda a complexidade dessa visão cosmológica e se recusem a sacrificar as velhas divindades. A vitória de Édipo contra a Esfinge pode, portanto representar algo mais complexo que a revolta contra o autoctonismo, embora este significado ressaltado, por Lévi-Strauss também esteja presente (14:250).

Voltemos ao quadro do sistema de caça-coleta, agora para tentar entender a questão do *infanticídio*. A regeneração da Natureza, numa economia pré-agrícola e sem criação de gado se faz pelas forças da própria Natureza, no decorrer do ano. A contribuição intencional do homem para o restabelecimento do equilíbrio reside somente no nomadismo e no escalonamento de produtos coletados, reforçado por inúmeros tabus. Como a vida do grupo depende da morte que os caçadores dão aos animais, a compensação do Homem para com a Natureza é representada da mesma forma, pois, na realidade, os cadáveres humanos que voltam à terra, dispersos em vários pontos do território, alimentam os animais e os vermes e fertilizam a vegetação. Evidentemente, sacrifícios humanos institucionalizados de pessoas adultas só surgem quando uma religião baseada no culto dos ancestrais desenvolve uma classe sacerdotal, e isto só acontece tempos depois da sedentarização em torno da agricultura. Mas o infanticídio e mesmo o abandono dos velhos ocorrem nas sociedades de caça/coleta e são dramatizados nos mitos e nos ritos como *sacrifícios*. O homem pré-agrícultor que ainda não desenvolveu um sentimento de propriedade sobre as vidas que pertencem à Natureza só pode sacrificar, devolvendo à terra, a

única coisa que ele produz: a vida humana.

Podemos dizer assim, que, embora não sendo a única representação possível, a representação dominante na ideologia dos povos caçadores/coletores é a das relações entre o Mundo Humano e o Mundo da Caça, como relações de uma troca recíproca de mortes. Essa forma de conceber as relações Homem-Natureza (primeiro membro da equação da “praxis” humana) é responsável, como já vimos, pela representação, na mitologia, dos “senhores” do mundo exterior (que é também o mundo da morte propriamente dita), preferencialmente, sob a forma de carnívoros, de outros animais que dão a morte, ou ainda de divindades “tricksters” como o nosso Makunaima indígena, como Cronos que come seus filhos. Ou, ainda, como os deuses oraculares que pedem sacrifício ou que procuram induzir as pessoas a fazê-los, como ocorreu com os pais de Édipo. Aparentemente é este sentimento de um reequilíbrio entre o Homem e a Natureza, concebidos como estando em relações antagônicas e complementares, que se encontra na origem do *sentimento de justiça*. O sacrifício não decorre, parece-nos, diretamente de um complexo de culpa como querem certos psicanalistas (8), mas da necessidade de assegurar o futuro: uma Natureza que não se reequilibra, não mais permitirá a sobrevivência do grupo.

O segundo membro dessa “equação” elaborada pelas trocas imagináveis e reais, é o próprio mundo humano analisado através de suas relações internas de trocas efetivas. Nada justifica a violência que o Homem faz à Natureza, salvo se esta violência se fizer, não em nome do indivíduo, mas em nome do grupo: o produto da caça é dividido com os outros, o caçador se “sacrifica” repartindo o fruto do seu trabalho como se repartisse a si mesmo\*. Muitos antropólogos, entre eles Morton Fried (6:52), identificam a *partilha* como uma característica distintiva da sociedade

humana, quando se compara esta às sociedades dos demais primatas; bem entendido, a partilha é a consequência normal e necessária da organização da economia de caça/coleta, a divisão do trabalho encarregando o mesmo homem da caça e a mulher da coleta. É, pois, desta organização da economia, do trabalho que se originam o princípio de participação, o sentimento de fraternidade, a reciprocidade “positiva” pelas trocas, “positivas” desta vez, pois o que é trocado são bens (bens e serviços).

Além disso, outro aspecto que precisa ser levado em consideração é que, com a formação dos Estados Teocráticos, o rei-sacerdote ou o rei encarnação de deus é, antes de tudo, tido como um “ser que se sacrifica”, um mediador entre o seu povo e os deuses ou o mundo exterior, e esta mediação se consegue no esquema arcaico de representações, assumindo o rei um status de “vítima sacrificial”. Este sacrifício, numa sociedade de linhagens, em que os mortos — os ancestrais — são os mediadores entre o mundo humano e o Cosmos (Natureza e Além) caracteriza-se como um rito que visa transformar o chefe num ancestral vivo e por isso rei sagrado ou encarnação de deus, pois a linha genealógica ascendente leva naturalmente ao herói civilizador, que é, em última instância o deus criador dos nômades e do mundo humanizado.

Esta transformação ritual em ancestral caracterizava muitos reinos africanos e os seus significados e funções passaram a ser objeto de estudo de vários antropólogos. A teoria nativa (ou ideologia) desta realidade pode ser enunciada da seguinte maneira: diferente dos iniciados comuns, que ganham nova vida humana, o rei divino, não renasce como homem com mais poderes. Ele se torna um ancestral. Por isso a vida dele é concebida como um verdadeiro hiato, como se os anos de seu reinado fossem uma fração de segundo entre a entronização (isto é, o início do sacrifício) e a consumação de sua morte.

\* Aliás, nas sociedades cinegéticas, toda caça deve ser amplamente distribuída — (4); e entre alguns caçadores, o homem nunca come do animal que ele mesmo abateu.

Canetti (2) se refere a uma tradição bambara que reflete claramente esta concepção: uma faixa de algodão é posta em torno do pescoço do novo rei e, enquanto duas pessoas puxam nas pontas da faixa em sentido contrário, retiram-se pedrinhas de uma cabaça, cada pedrinha representando um ano de vida que o rei terá, a partir de então. No fim do reinado, cuja duração é assim determinada, ele será estrangulado (2:444).

A desordem, o caos se instauram entre a morte do rei e a entronização do sucessor. Mas isto significa, também, que se concebe o seu reinado como uma suspensão do tempo histórico, um equilíbrio entre as forças da Natureza e o Homem. O imprevisível, o caos se instauram entre um sacrifício e outro, isto é, quando não há rei, quando não se sacrifica. Este “caos”, evidentemente, pode ser evitado numa situação de “estabilidade” política, de alta homogeneidade de concepções religiosas, onde os direitos ao poder da linhagem ou dinastia real não são questionados. O herdeiro do trono sacrifica ritualmente seu pai, como se este fosse seu alter-ego: transforma-se no pai, por isso mesmo cometendo incesto com a própria mãe; ela mesmo sendo concebida como deusa, quando o herdeiro representa seu papel de pai dos humanos. “Deusa-terra” ou “deusa-lua”, nesta ideologia da realeza, ela representa ao mesmo tempo, no seu aspecto humano e jovem, a Bela entregue à Fera (arcaica imagem de uma aliança simbólica com a Natureza). A Fera, naturalmente, é o jovem rei, revestindo a pele de leopardo ou de leão que é um substituto para a própria pele do pai na qual, literalmente, o filho penetra. Pois a realeza arcaica implica evidentemente numa transformação simbólica do rei, simultaneamente, em ancestral vivo e em senhor do mundo extra-humano, mundo extra-humano assumindo a forma do mais feroz dos carnívoros, capaz de justificar o mundo humano, restabelecendo o equilíbrio cósmico.

Esta é, portanto, a significação religiosa, e estas são as funções do parricídio e do incesto com a mãe, no mito da realeza

arcaica, e é com este mito que Sófocles trabalhou.

*a) A Esfinge e a representação cósmica do período anual*

Robert Graves (7), seguindo a trilha de Nilson (*Primitive time reckoning*) tende a reconhecer na Esfinge uma deusa pré-helênica, venerada em Tebas pela estirpe de Cadmos, tendo Jocasta como sua sacerdotisa-mor. Deusa lunar, símbolo de um calendário também lunar, seu aspecto feminino se identifica com a constelação da Virgem. Levando em conta que as divindades-Terra realmente são símbolos cósmicos, a identificação é perfeitamente válida. O autor levanta, assim, a hipótese de Édipo ter sido um estrangeiro, representante dos invasores aqueus que, penetrando na Grécia por volta de 1.300 A.C., acabaram por redefinir os velhos cultos creto-micênicos, introduziram a religião olímpica, marcando a passagem de uma sociedade matriarcal ao patriarcado e substituíram um calendário lunar de três estações por um calendário solar de quatro.

Quanto à questão da substituição calêndrica, outros estudiosos retomaram esta análise, trabalhando com mitos diversos. Jean Richer (21) trabalhou com o mito de Gerião, o gigante de três cabeças, morto por Herakles, juntamente com os seus dois companheiros (Ortrós e Euritião), numa história de roubo de gado, que encontra um paralelo numa outra, que atribui o roubo dos bois de Apolo a Hermes. Jean Richer, numa análise fascinante, demonstra que a eliminação de Gerião marca a substituição de um calendário tripartite por outro com divisão do ano em quatro estações.

Os monstros hesiódicos seriam, pois, segundo Graves e Richer, na sua maioria, guardiães de signos do zodíaco, os personagens menores representando os decanatos de cada signo, e sua matança dando origem a novos seres mitológicos representaria, também, um lento deslocamento dos solstícios, provocado pelo movimento lento de declinação do eixo terrestre. A argumentação de Richer é muito convincente e não se pode duvidar que ele conse-

guiu decifrar o código astronômico do mito. Naturalmente não se pode concordar com ele quando sugere que a simbólica do mito “era inteiramente astrológica”. É verdade que, como já ressaltamos aqui, não só os mitos gregos estavam inteiramente representados no céu, como aparentemente o estavam os mitos de todos os povos arcaicos. É só atentarmos para as análises de Lévi-Strauss: há um código astronômico, já decifrado ou por decifrar e frequentemente os mitos se referem a seres sacrificados ou partes de vítimas sacrificiais transformando-se em estrelas ou constelações. Como já ressaltamos, há testemunho que entre certos grupos indígenas sul-americanos, os mitos são contados ao longo do ano, cada episódio encontrando no céu noturno um modelo eternizado na ascensão de novas constelações. Não há dúvidas que, passadas muitas e muitas gerações, os movimentos secundários do globo terrestre introduzem neste universo simbólico alterações que são notadas pelos povos e que precisam ser explicadas, constituindo, assim, um dos “conteúdos científicos” do mito (no dizer de Jean Richer). Mas, como bem percebe o leitor das *Mythologiques*, a decodificação astronômica não invalida outras leituras. Essas leituras se complementam, representando vários níveis ou esferas de um drama existencial. Não tem fundamento, portanto, a crítica de Jean Richer a mitógrafos que aproximaram Gerião de Hades (também possuidor de grandes rebanhos) e que viram em Gerião, por isso, uma divindade infernal. Os doze trabalhos de Herakles podem, perfeitamente, também ser entendidos como ritos de iniciação e de há muito se sabe que todo rito de passagem implica em morte e ressurreição dramatizadas, o que equivale a dizer que uma boa parte das façanhas se realiza teoricamente no reino dos mortos\*.

Examinemos, pois, outros detalhes do mito que Richer, em sua análise, des-

preza como secundários, ou seja, o episódio do desvio por Herakles dos bois de Gerião para Tirinto, façanha paralela à de Hermes, raptando os bois de Apolo. Num análise do mito de Hermes (12), Kahn-Lyotard mostrou que este episódio representa a passagem de um mundo pré-pastoril para o pastoreio, representando os animais de Apolo um rebanho selvagem, pertencente ao Sol, à Natureza, ao mundo não-humano e daí, por que não? — também ao mundo dos mortos. São, portanto, as atividades humanas que se transformam e que imprimem novas significações aos meses, às estações. E a substituição de um calendário de ano tripartite por um calendário de quatro estações, deve-se, naturalmente, não simplesmente a um deslocamento dos solstícios, mas a novas atividades essenciais à vida humana que enfatizam diferentemente determinados períodos do ano\*\*.

Voltando, agora, às idéias desenvolvidas atrás sobre a associação mulher-frutos-serpente-outono convém lembrar que a esfinge é a guardiã do solstício de outono e do homem com a caça, em oposição complementar com os grandes carnívoros (lobo ou cão, leão), e teríamos inicialmente um ano dividido em duas estações, possivelmente simbolizadas pelo leão e a serpente, ou ainda (como parece ter sido o caso dos povos do México e da América Central, se pensarmos em Quetzalcoatl, a Serpente emplumada), pela ave e pela serpente, as duas estações concebidas possivelmente como masculinas e femininas, ainda que o simbolismo sempre se desdobre também em outros significados. A esfinge, na descrição de Hesíodo, com um corpo de leão, serpente e pássaro, representava certamente um calendário de três estações, introduzido aos poucos desde o neolítico, na medida em que se desenvolveu uma outra atividade econômica: o cultivo dos cereais, com sua maturação no verão, com ritos sacrificiais concentrando-se na época da sementeira

\* Deodoro de Souza observa, a este respeito, que “o Jardim das Hesperides e uma forma do reino da morte” e associa a conquista dos pomos de ouro a da imortalidade, em arcaicos ritos iniciáticos, possivelmente eleusinos (24 201-5)

\*\* No Hino homérico a Demeter (10), o ano aparece ainda tripartite — Persefone e condenada a permanecer no Hades sempre 1/3 do período anual (correspondendo ao inverno), voltando com a primavera.

dos grãos. A religião creto-micênica da deusa-mãe e deusa-filha parece refletir essa divisão calêndrica, em que a primavera aparentemente é parcialmente sacrificada a Hades para dar um espaço igual ao inverno, ao verão e ao outono (16). Ou teria sido o outono (o fruto) que foi sacrificado (Perséfone come a romã no mundo dos mortos) para que as cerimônias da matança e enterro do deus-pão pudessem sobrepor-se a velhos ritos de maturação dos frutos?\*

De qualquer modo, o culto ao Sol, deus das searas, tende a crescer e suplantá-la importância da lua, à medida em que a caça se retrai e um sedentarismo agrícola se impõe. No caso da Grécia, no entanto, o culto a Apolo só se torna dominante nas regiões onde a domesticação dos touros (que ainda penetram em Creta no estado selvagem) dá origem a uma sociedade pastoril (que se caracteriza por uma organização social em linhagens) marcadamente patriarcal, pois, além da atividade guerreira, são encargos masculinos também os cuidados com o rebanho (seu recolhimento ao estábulo durante o inverno, recondução aos prados na primavera, que se desenrola na Europa, não muito por acaso, sob os signos do Carneiro, Touro e do Gêmeos).

Se agora pensarmos que, segundo a etimologia do nome, Laios, o pai de Édipo, é um “possuidor de gado”, que o nome do pai adotivo, Políbio, significa “muitos bois” e que o da mãe adotiva, em outras versões que a de Sófocles, significa “circundada pelo gado”, podemos ao menos vislumbrar a riqueza de significados ainda não explorados que um mito esconde e aventar a hipótese de que a criação de gado representa nele, não só uma “função” à maneira de Dumézil, como também um elemento determinante na modificação do calendário.

### *b) O infanticídio e a mudança ideológica*

\* É provável que, antes da domesticação dos cereais, o verão (época de maturação dos grãos) não tivesse uma importância tão destacada. O solstício de verão marcaria, então, simplesmente o fim da primavera e o começo do outono (em que as flores já se encontram transformadas em frutos). De qualquer modo, ritos ligados a agricultura e a domesticação de animais foram se sobrepondo, paulatinamente, aos ritos arcaicos de caça e aos cultos pre-helênicos outonais as árvores, redireccionando a divisão estacional do ano

\*\* Ao menos, Karl Popper assim se refere a Sófocles (19 202)

### *na passagem da Grécia Arcaica à Grécia Clássica*

Creemos que, desenvolvendo a problemática de *Édipo-Rei* como o fez, Sófocles tentou “esquizofrenar” o grego de seu tempo, da mesma forma que Deleuze e Guattari tentam “esquizofrenar” o Édipo de hoje, transformando-o no *Anti-Édipo*. A época de Sófocles é a época que muitos chamaram de “passagem do mito à razão”. Sófocles, no entanto, não é um mitoclasta; pelo contrário, é antes tido como conservador e até “reacionário\*\*”, embora não seja nada disso. Ele simplesmente captou as tensões existenciais de sua época, com toda a sensibilidade que os verdadeiramente vividos têm; seu “Édipo-Rei” propõe a eterna pergunta sobre o sentido do Homem, que o personagem deixa sem resposta (tão paradoxalmente, uma vez que ele é o decifrador do enigma da esfinge).

Queremos fazer um levantamento inicial quanto a dois problemas que nos parecem centrais para uma análise antropológica do mito, na forma que lhe deu Sófocles: o primeiro é o infanticídio, já abordado atrás, que a nosso ver é uma das mais arcaicas formas de compensação Homem-Natureza. O segundo é o problema da iniciação.

Quanto ao infanticídio, bastante generalizado (comum ainda na Idade Média cristã), as sociedades, ora o fazem depender de uma decisão muito consciente por parte dos próprios pais, ora transferem para um ordálio sua responsabilidade. Procura-se o “estigma” do sacrifício num modo “anormal” do parto: imola-se a criança que nasce pelos pés; se nascem gêmeos, imola-se uma das crianças ou ambas.

Entre os Bororo, o aviso fatídico era dado pelo “nuião”, um sonho nefasto que a mãe viesse a ter nas noites que antecediam o parto... um sonho que representava a criança que ia nascer como a pró-



pria “hybris” que, se criada, atrairia a desgraça para o grupo todo (1:820). Supõe-se que a hybris que o grupo comete, colocando uma boca a mais no mundo (um caçador a mais, uma futura mãe a mais) se voltará contra o grupo todo, assim como é o grupo todo que é castigado quando um caçador infringe um tabu e comete uma hybris contra o animal caçado.

Quando o sacerdócio se torna uma instituição, naturalmente se tende a consultar o vidente, a pitonisa, o oráculo. Este processo de institucionalização do sacerdócio acompanha a transformação política da sociedade. No reinado teocrático, a ideologia da realeza faz do rei a encarnação do Estado: ele e seu povo são um só. O rei, através da dramatização do seu próprio sacrifício, assume a condição de um “ancestral vivo”, evidentemente concentrando nele simbolicamente a essência de todos os ancestrais e, como tal, logicamente, tem que ser concebido como invulnerável, perfeito. Qualquer imperfeição neste “deus vivo” traz consigo a trágica constatação de que deus está abandonando seu povo, abandonando o corpo em que se encarnou. Pelo menos, estas idéias estão entrelaçadas de tal forma que se faz sentir ao povo que a ameaça que paira sobre o soberano como uma ameaça a este mesmo povo, a terra-solo se tornando estéril, a Natureza nega-se à reprodução. Que outra ideologia poderia ser invocada para a imolação, tão parecida com a dos Bororo, determinada por Herodes?

Existe realmente um paralelo entre as causas do sacrifício dos bebês Bororo, do determinado por Herodes e do destino anunciado a Édipo: os bebês morreram porque um deles, destinado ao sacrifício, não deveria viver, assim como Édipo não deveria viver. Édipo é um bode expiatório, impregnado do crime que o oráculo lhe atribui a priori, ele deve morrer\*. Para a racionalidade que está despertando na Grécia na época de Sófocles, isto não tem sentido. Como pode alguém ser condenado a priori, quando a pólis já surge com

seus tribunais leigos? com a justiça que é a dos homens, pelos homens? numa época em que Hesíodo é criticado porque parece ainda acreditar nos mitos e nesses deuses tão caprichosos, que tratam os homens como se estes fossem marionetes?

Mas Sófocles mostra os dois lados do problema: as velhas crenças não estão mortas. Se estivessem realmente mortas, precisariam Laios ou Jocasta desfazer-se do filho? Bastaria simplesmente não crer no oráculo. Se fossem mais amorosos, ainda sabendo do oráculo, crendo nele, não poderia ter criado o filho, assumindo o risco?

Embora o infanticídio tenha sido praticado tradicionalmente pela Grécia arcaica, ou pela exposição nos montes, ou pela entrega às águas (como aconteceu, no Egito, a Moisés), o problema da transferência de responsabilidade aparece no *Édipo-Rei* como análise profunda: mandar matar é crime maior que matar com as próprias mãos. E continua sendo, mesmo que a ordem não tenha sido executada. Jocasta não soube ser mãe, nem mesmo da forma negativa de mãe que imola o filho como ocorria outrora entre os Bororo.

Existem, portanto, dois problemas a considerar: — um, é a *crença no oráculo* que, de certa forma, passa para um plano secundário diante do outro, que é o problema universal das *decisões humanas*, que devem ser *amadurecidas, responsáveis*, aceitando, ou a imposição do oráculo, ou a possibilidade de seu próprio sacrifício, criando o filho.

Curiosamente, como que marcado por ter sido recusado como filho e recusado como vítima sacrificial, Édipo recusa-se, durante toda a vida, às duas coisas. Toda a sua juventude é de teima para ser filho de quem não é, mas nessa teima abandona os supostos pais, para não correr o risco de ele, Édipo, ser vitimado pelo vaticínio. E acredita que o seu saber hu-

\* Esta característica de “bode expiatório” aparece enfatizada na análise de Vernant & Vidal-Naquet (26:93).

mano lhe permitirá fugir ao destino que os deuses lhe quiseram imputar.

Na realidade Édipo se condena, não porque matou o pai, não porque casou com a mãe, mas porque sempre só pensou em si mesmo e porque foi soberbo a ponto de acreditar em sua própria sabedoria. Vernant (25) já apontou para essa soberba de Édipo: “Muito seguro de si, confiante demais em seu conhecimento, seu julgamento, ele não é levado a por em dúvida a sua própria interpretação dos fatos: de uma natureza orgulhosa, ele se pretende sempre e onde queira, líder, o primeiro. Aparecem aí as razões d’ordem mais propriamente psicológicas, às quais Sofocles obedece”. Édipo se define com uma segurança altaneira: aquele que decifra os enigmas.

Assim é que, quando lhe sugerem pela primeira vez que não é filho legítimo de Políbio e Mérope (22:63) vê nisso apenas a tentativa de rebaixá-lo, insinuando não ter tido ele uma origem nobre. Não sente pelos pais, sente tão-somente por ele. Tanto é assim que é quase com alívio que toma conhecimento da morte de quem supõe seu pai: só procura saber dos últimos sentimentos de Políbio a seu respeito, para certificar-se que este realmente não morreu por culpa dele, Édipo. Sente-se vitorioso, não orfão (22:107).

Embora a todo momento protestando sua preocupação por Tebas e pelos filhos de Tebas, comprometendo-se com a sua causa, deixa claro que é por si próprio que o faz pois, qualquer que seja o assassino, ele poderá um dia eliminá-lo da mesma maneira que eliminou a Políbio. O discurso é narcisista: dirigindo-se a um deus, Apolo e a seu cunhado Creonte, Édipo define o seu empenho em descobrir o criminoso nestes termos: “É justo que ambos encontreis apoio em mim” ... para logo adiante colocar-se novamente, explicitamente, em primeiro lugar: ele o fara por si mesmo, por Apolo, “por esta terra que morre, privada de suas colheitas, esquecida de seus deuses” (22:81).

Novamente pensa somente em si quando Jocasta, pressentindo a tragédia toda, lhe pede que não prossiga em suas

investigações. O que ocorre a Édipo? que sua mulher não quer que ele torne pública uma origem humilde porque se envergonharia de tê-lo por marido (22:110). Como toda pessoa que só pensa em si, Édipo transfere para os outros a sua maneira de ser e não acredita em ninguém, nem nos deuses, nem nos homens (e é este o problema fundamental). Não pensa Édipo que seu cunhado conspira para se apoderar do trono, apesar dos protestos de Creonte e do repúdio do coro? Não ameaça ele Tirésias, o vidente, depreciando-o por se julgar mais sábio que este? Não ameaça a todos que não querem fazer-lhe as vontades, sempre imaginando que agem de má-fé?

Mas, o que mais acentua o caráter de anti-herói de Édipo é justamente o episódio da Esfinge. O “tema de Jonas” (ser devorado por um animal, um monstro) é um símbolo conhecido de iniciação, referido em muitos mitos com uma distribuição quase universal. Muitos povos dramatizaram mesmo este sacrifício, levando os iniciandos a passarem por dentro de uma máscara gigantesca de um animal fantástico. Também a morte pode ser concebida como uma passagem obrigatória através do bojo de um monstro, como o demonstram as figuras zoomorfas de crematórios da ilha de Bali. Na Grécia havia uma antiga crença de que, para que as almas pudessem entrar no outro mundo, teriam que se deixar engolir por um monstro, guardião do mundo dos mortos.

Ora, se lembrarmos que Édipo se negou a ser devorado pela Esfinge, decifrando o enigma por ela proposto estamos novamente diante da ambiguidade tão típica do mito. Deveria ele ter vencido a Esfinge para derrotá-la ou deveria ter aceito o sacrifício? pois não parecia ela estar esperando justamente por Édipo, a vítima sacrificial negada?

Resta analisar a forma pela qual Édipo venceu a Esfinge. A solução de enigmas é uma prova de iniciação, tanto quanto o sacrifício ao monstro e, aparentemente, Édipo saiu-se bem da prova. So que, nas cerimônias de iniciação religiosa, a decifração do enigma representa a com-

reensão de uma verdade mais profunda, aplicando na apreensão de um sentido da vida humana, de responsabilidade perante sociedade e a posteridade. Os símbolos dessa experiência mística não podem ser entendidos pelos que não se submeteram à iniciação e, por isso mesmo, constituem os “mistérios”. Édipo tornou pública a decifração do enigma. Se refletirmos um pouco mais sobre a questão, veremos que possivelmente Édipo tenha cometido então o seu maior engano. Afinal, tratava-se de uma definição do Homem: invertendo a questão, é o Homem apenas um animal que anda com quatro pés pela manhã, dois ao meio-dia e três à noite?

Pois Édipo responde à questão com segurança absoluta e soberba de ter solucionado tudo. Lembro aqui que a mesma acusação de simplificação esterilizadora fazem Deleuze e Guattari a certos procedimentos psicanalíticos que se detêm no problema da “sagrada família”. Édipo e complexo de Édipo aparecem, assim, tal qual o narcisismo, como símbolo de entropia. Édipo reduz o homem a um animal que se caracteriza pela sua forma de andar, diferente conforme a idade, com uma só voz. (Onde ficam aí as palavras dos outros homens que deveriam ser ouvidas e levadas em conta?) O homem é então isto? Neste caso, cremos que a resposta de Édipo é também a sua autocondenação, pois se o homem é apenas isto, que importa matar o próprio pai e casar-se com a própria mãe?

A *hybris* de Édipo é crer demais na própria razão, e é justamente esta que o condena. Quem pensa poder reduzir o homem a uma só dimensão, reduz a si próprio a ela: nega-se como homem integral: Édipo desvencilha-se da armadilha da Esfinge, tal qual Ulisses se livra de Polifemo: *admitindo que é ninguém*.

Parece-nos que é esta a mensagem que nos deixa Sófocles no seu Édipo-Rei. Um Édipo que é tão somente intelecto e compromisso consigo mesmo. Estóico e firme neste propósito, mantendo a constância na sua busca da verdade e de si mesmo, encarna ele, talvez, a nascente Filosofia Grega.

### c) *Édipo e o mito da realeza arcaica*

O drama de Édipo continua, no entanto, em Édipo em Colono, última tragédia de Sófocles, já representada após a sua morte, na qual, aparentemente, a atitude pessimista de Sófocles frente à vida se reforça.

É, contudo, nesta parte final da tragédia de Édipo que se pode perceber que há todo um esquema mítico que continua e complementa o de *Édipo-Rei*, possibilitando sua interpretação, agora em um terceiro nível, em que encontraremos, certamente, a mensagem-testamento de Sófocles.

A tragédia de Édipo como rei de Tebas já fez com que muitos estudiosos a aproximassem de um modelo mítico que fundamenta a realeza sagrada na África, exercida fundamentalmente por uma dupla, pode-se dizer mesmo casal de governantes: o *rei e sua mãe*.

Inicialmente, este modelo foi interpretado por Frazer e Roscoe, numa linha evolucionista, como “sobrevivência” de um matriarcado anterior. Dos estudos mais recentes, selecionamos três análises — as de Luc de Heusch, de Yamagushi e de Robert Cohen, para nos auxiliarem nesta última discussão.

Já vimos, atrás, que o parricídio e o incesto com a mãe fazem parte da ideologia que visa representar o rei como continuação do antecessor, como princípio eterno e incorruptível, por isso mesmo sacrificando o herdeiro do trono o velho rei ainda em pleno vigor de sua força física, sacrificando-o como se sacrificasse seu alter-ego, para que, sem solução de continuidade, dentro da pele de leão se encontrasse sempre um ancestral vivo, um soberano eternamente jovem e forte. Como é fácil perceber e como foi visto atrás, este modelo corresponde ao de uma sociedade de linhagens, em que uma linhagem forte e incontestada fornece continuamente os herdeiros do trono.

Evidentemente, no plano do real, as coisas dificilmente se passam assim. Há as tensões entre as linhagens, há vários pretendentes ao trono e as lutas entre facções. Na prática, portanto, quase sempre

o caos se instaura entre a morte de um rei e a entronização do sucessor. Este período de contendas pode aparecer mesmo como institucionalizado. Ao tempo da conquista, no Império Inca, à morte de um rei se seguia necessariamente um confronto armado entre os herdeiros sendo entronizado o vencedor, o mais forte (evidentemente também o que conseguisse reunir em torno de si o maior número de aliados, daí toda uma política de parentesco, fictício ou ritual). Se pensarmos agora em Édipo, dentro desse esquema da realeza arcaica, percebemos toda a sua tragédia, sob um novo ângulo. Édipo não tem pais, nem aliados. Toda a sua vida é solidão, desde o momento em que nasceu, recusado como filho. Abandona os pais adotivos, nunca mais voltando a Corinto. Aliviado mesmo ao saber da morte de Políbio. Desde que entra em Tebas, a ameaça de sacrifícios humanos pela Esfinge desaparece e isto, certamente, os tebanos atribuem a Édipo, possibilitando-lhe um fugaz período de glória, reconhecendo-o rei, apesar de crê-lo estrangeiro. Mas Édipo traz a esterilidade a Tebas, como se ele não fosse verdadeiramente um rei, pois nem mesmo os seus filhos o reconhecem como tal, instaurando em vida ainda do velho rei, uma luta que deveria — se tivermos em mente a estrutura mítica da realeza arcaica — caracterizar justamente o período de caos entre a morte do rei e a entronização do sucessor. Esta situação leva a uma outra pergunta: não seria Édipo o “duplo negro” ou gêmeo nefasto de um rei efetivamente entronizado? E o que é um “gêmeo nefasto”?

Heróis gêmeos são conhecidos em várias mitologias. Eles caracterizam a mitologia dos povos Tupi, por exemplo, particularmente a dos Tupinambá seiscentistas e a do Alto Xingu. Quanto aos Tupinambá, estavam num processo expansionista ao longo do litoral brasileiro, quando o Brasil foi descoberto, havendo hostilidade entre grupos locais. Parece que cada grupo identificava como seu ancestral o gêmeo mítico considerado por este grupo como superior, sendo o outro identificado como o grupo rival. Os Tupinambá, nas

grandes festas antropofágicas sacrificavam o prisioneiro inimigo num ritual que deixa claro que se tratava de um sacrifício religioso: o prisioneiro era imolado como um alter-ego. No Alto Xingu, onde convivem hoje tribos indígenas diversas, tendo se desenvolvido uma grande homogeneidade cultural, apesar das diferenças linguísticas, o mesmo mito dos gêmeos (identificados com o Sol e a Lua) parece ter servido no mesmo sentido, canalizando e “resolvendo” no nível ideológico (pois o gêmeo lunar sempre ressuscita), seus conflitos latentes ou reais.

As aldeias tupinambá eram “demos” exogâmicos, no dizer de Pierre Clastres. Evidentemente, gêmeos míticos caracterizam também as sociedades de linhagem não hierarquizadas, podendo o “gêmeo sinistro” ser identificado com a linhagem rival. Lembremos aqui que os gêmeos míticos são sempre filhos de uniões de uma mulher com dois cônjuges (um deles, ou mesmo ambos, extra-humanos), isto é: mulher, marido e deus; mulher e seres míticos animais, no caso dos gêmeos tupi. Essa conjugação nasceram Castor e Polux, Herakles e Ificles. O desdobramento em gêmeos caracteriza também a mitologia real de vários Estados teocráticos africanos. Canetti (2:441) se refere a um rito de Ankle em que um falso rei é entronizado e morto em lugar do verdadeiro, e rito semelhante foi realizado, ainda em 1871, no reino de Kitara (2:447).

Ora, Luc de Heusch, numa importante análise da realeza africana (9), chegou à conclusão de que a centralização política não consegue se realizar em sociedades baseadas no parentesco, assim que, em algum ponto do desenvolvimento da realeza, a função da chefia provoca um “ponto de ruptura”, isto é, um ponto em que o chefe precisa ser destacado do seu contexto social orientado pelo parentesco, para poder governar sobre a nação como um todo. Ora, esta ruptura se dá, segundo Luc de Heusch, exatamente por rituais de caráter edipiano: o filho ascende ao trono do pai, freqüentemente submetendo este à morte ritual, tomando a mãe por co-regente, através de um incesto dramatiza-

do ou efetivo, casando-se com o “aspecto jovem”, da mãe, representada por uma co-irmã (exatamente, “a que fica no lugar da mãe”, expressão que é a tradução do nome “Antigona”).

Evidentemente, este incesto mãe-filho, deslocando as relações de parentesco normais pela confusão introduzida, como bem o percebeu Heusch, tem o papel de introduzir simbolicamente uma situação primordial, antiestrutura no dizer de Turner, só que não propriamente para introduzir a “communitas”, mas para tornar o rei um “ancestral vivo”. Efetivamente, segue o esquema de muitos ritos de iniciação e encontra paralelos justamente na iniciação de sacerdotes eleusinos.

Ronald Cohen estudou o mesmo tema e expôs a sua teoria num artigo que tem o sugestivo título de *Oedipus Rex and Regina* (3). Ele se afasta do ponto de vista de Heusch, por desenvolver uma análise centrada nas relações de poder que opõem duas linhagens (a do rei e a da parentela cognática excluídos da sucessão), reconhecendo no papel de mediador e neutralizador da co-regente um primeiro passo dado em direção à instituição de um governo centralizador. Pode-se admitir, sem o risco de errar, que um mesmo tipo de realeza existiu na Grécia arcaica (cretomicênica), Deusa-mãe e Deusa-filha (a Coré) representando certamente o modelo mítico dessa co-regência fortemente enfatizada. Acreditamos que o mito dos gêmeos se encontrava enfatizado no período intermediário, entre o período de ouro da civilização creto-micênica e a constituição da democracia ateniense, num período em que as pequenas cidades gregas viviam numa política de alianças, conflitos e convivência entre linhagens com peso político relativamente equilibrado, semelhante aos “demos exógamos” dos Tupinambá seiscentistas. A península do Peloponeso parece ter correspondido a este modelo político. Quantos Herakles locais existiram? Uma infinidade deles, cada localidade possivelmente identificando seu herói local com Herakles e o herói da povoação vizinha e rival com Ificles.

Ao mesmo tempo, encontramos uma posição entre uma religião mais arcaica (refletindo exatamente uma sociedade baseada numa política de alianças de linhagens), representada pelos cultos eleusinos (Eleusis, bem próxima a Atenas) e um culto a Apolo, firmando-se cada vez mais, a medida em que uma sociedade patriarcal, de criadores de gado, assume os destinos das povoações gregas. Temos, assim, uma área geográfica, representável graficamente por dois triângulos unidos pela base: o eixo Tebas-Corinto, com os ápices em Delfos e em Atenas, cortando a linha que une as duas localidades no sentido perpendicular à base dos triângulos, numa direção Noroeste-Sudoeste.

Se observarmos, agora, que é neste espaço geográfico que se desenrola a tragédia edípica, e que é um ateniense (Sófocles) que nos conta esta história, podemos supor que cidades e personagens não entram na história gratuitamente.

Se Cohen tem razão ao ressaltar a importância da co-regência nos reinados arcaicos (como Creta) para neutralizar linhagens não-hierarquizadas, rivais, Luc de Heusch não tem menos razão ao indicar a necessidade de uma ruptura a nível de representação mítica das linhas de parentesco, na passagem para o Estado centralizado. Só que a última ruptura, refletida nos mitos, não é este parricídio, acompanhado de incesto, que é uma figura arcaica de realeza, mas o sacrifício de um gêmeo nefasto, que já não é mais gêmeo, nem pelo lado da mãe. O Estado rompe com a política de famílias que se opõem a famílias; as terríveis deusas que vingam as traições aos consaguíneos são domesticadas pela deusa Atenas, confortavelmente acomodadas numa gruta, no extremo sudeste da Ática, enquanto no Areópago, humanos julgam humanos pelos seus crimes de cidadãos.

Neste caso, a história de Édipo na versão de Sófocles poderia ser justamente a dramatização deste repúdio à velha política de alianças, anacrônica na nova visão política. Efetivamente, Édipo se opõe à estirpe (à qual ele se julga estranho), representada por Creonte. Repudia

as velhas compensações sacrificiais que a linguagem de Jocasta aceita: enquanto Édipo se nega a ser devorado pela Esfinge, um filho de Creonte, Haemon, é devorado por ela (em outras versões do mito da Esfinge). Eurípedes, nas Fenícias (5), conta que Meneceu, um outro filho de Creonte, comete auto-sacrifício por Tebas da mesma forma que seu avô, pai de Jocasta. E a impureza dos atos de Édipo, matando o pai e cometendo incesto com a própria mãe pode então ser entendida justamente pelo fato de que foram realizados com pleno conhecimento da situação, de forma ritualizada, porque estes atos só se justificam dentro de um determinado contexto religioso que Édipo quis ignorar. Tão mais próximos de Eleusis, tanto ele como Laios buscaram o oráculo de Apolo em Delfos. E o texto de Sófocles deixa claro que Édipo absolutamente não se interessou em saber o que aconteceu a Laios.

Isto quer dizer, naturalmente, que Édipo não foi um verdadeiro réi. Para que ele fosse o verdadeiro rei de Tebas, dentro de uma ideologia arcaica, ele deveria ter assumido ritualmente o parricídio e o incesto.

Édipo é um estranho caso de bode expiatório. Levado pelo pai, com os pés trespassados e carregado como se ele fosse um animal caçado\*, é abandonado no monte Citerão e não é devorado pelos bichos\*\*, como mais tarde, já adulto, não é devorado pela Esfinge. Duas vezes recusado como vítima sacrificial, acaba-se impondo, ele próprio, o sacrifício da visão e, a partir deste momento sofre seu destino, desta vez procurando a morte, que só encontrará já velho, nem em Tebas, nem em Corinto, mas num ponto intermediário, equidistante das duas, que é Atenas, no solo das Eumênidas (as Erínias domesti-

casas). Aparentemente, só reconciliado com Apolo e seu oráculo na medida em que as próprias Eumênidas aceitaram a liderança de Apolo.

É neste momento que entra em cena Teseu, o famoso herói ateniense, a quem a lenda atribui ter sido o primeiro soberano da Ática a cunhar moeda, além de uma série de façanhas, num ciclo mítico que começa em Atenas, pela união de Etra e Egeu (pai social, humano de Teseu), tendo Etra, na mesma noite estado também na ilha de Esféria, frente a Trezena, onde se uniu a Posidão. Teseu passa sua infância em Trezena. Curiosamente, aos sete anos, vem a conhecer Herakles, a quem tanto admira que se empenha em toda uma série de façanhas muito semelhantes às do herói dórico, façanhas estas que se desenrolam ao longo da costa do mar Sarrônico, em sentido anti-horário, passando pelo istmo, próximo a Corinto e terminando o círculo em Atenas, onde é reconhecido rei.

Um artigo interessante de Yamagushi (27) demonstra como os mitos de realeza implicam num esquema circular de ascensão, apogeu e decadência, voltando ao mesmo ponto. Frequentemente, também, a seqüência de façanha do herói segue um esquema circular quando, como é o caso de Teseu, se lhe atribui a instituição de um tipo de sistema político (a integração sugerida é cósmica, incluindo, portanto, visitas ao reino dos mortos também).

A trajetória em sentido horário, ao longo do Golfo Sarônico, é complementada, mais tarde, por outra, aparentemente em sentido anti-horário:\*\*\* inicialmente, a aventura de Teseu em direção ao Sul (Creta) contra o Minotauro, na qual os aliados de Teseu representam o princípio feminino (Ariadne, em primeiro lugar, os

\* Conforme observação de Alphonse Dain (22:63).

\*\* Pois os bichos que encontrara no Citerão são os bois cuidados pelos pastores, e os bois são herbívoros, domesticados. Apenas, se e que Mérope tem algo a ver com o pássaro homônimo comedor de vespas, que nidifica no chão, e bem possível que Édipo, "adotado" por tal mãe, tivesse efetivamente seus olhos vasados (picados pela ave). As coincidências nos mitos dificilmente são acasos.

\*\*\* Esta trajetória não se complementa a Noroeste (em direção ao Peloponeso, onde se localizam cidades-estados que se opõem a Atenas), a menos que se entenda a "descida ao Tartaro" como uma aventura terrestre na região molossiana da Grécia, conforme sugerido por algumas versões (7:364). Além disso, na concepção homérica, Hades tem seus domínios na região do poente (22 78, nota 3).

dois jovens heróis afeminados, as mães das vítimas...); depois as façanhas ao Norte da Grécia, aportando pelo mar Egeu às terras das Amazonas (Magnésia), e tendo por aliados Peritão e outros companheiros, façanhas de que lhe fica um filho, Hipólito. Essa integração processada por Teseu, opondo nas regiões setentrionais seu aspecto masculino a um universo simbolizado como feminino e, no sul, vice-versa (opondo o feminino ao masculino), é complementada, por sua vez, pela descida de Teseu ao Tártaro (Nadir), onde deixa Peritão e/ou parte de seu próprio corpo, numa integração cósmica característica dos rituais da realeza arcaica.

Comparada a este esquema, a trajetória de Édipo é radial, e confirma o uso que o mito faz para enunciar a integração de Tebas à esfera de influência de Atenas.

Quanto às alianças, Teseu se opõe igualmente a Édipo. Édipo é adotado pelo casal real de Corinto, enquanto Teseu é rejeitado (e quase assassinado) por Medéia, sua madrasta, procedente também de Corinto e que teve participação — através da magia — no nascimento de Teseu. Édipo é o incestuoso que abomina e repudia esta endogamia involuntária, que rompe todas as amarras do sangue, mesmo que a que o prende até o fim de sua vida a Antígona (a que está no lugar da mãe). Quando fala das desgraças passadas, não inclui a filha como vítima do mesmo destino (23:77) a não ser no encontro com Ismena (23:93); recomenda a Antígona que o vele, quando esta não faz mais que isto desde que os dois deixaram Tebas (23:79); refere-se a ela e a Ismena, coisificando-as, como “meus dois bastões” (23:124). E, na tradução da “*Belles Lettres*”, uma nota de Alphonse Dain chama a atenção para o egoísmo do amor paterno contido nas últimas palavras de Édipo a suas filhas (23:144 nota 3).

Teseu é o extremo oposto de Édipo, voltado para fora, famoso por suas conquistas, igualmente infiel a todas as suas mulheres, avesso aos laços de família. Sua

mulher Fedra (representando a estirpe de Creta e tendo o touro selvagem por avatar) e seu filho bastardo Hipólito (representando o mundo setentrional das Amazonas e do cavalo domesticado) se aniquilam mutuamente. São os contratos — e contratos que podem ser facilmente desfeitos — que caracterizam os atos de Teseu, a quem os atenienses fizeram o herói da pólis, da democrática Atenas.

Mas há mais um detalhe: a Teseu falta justamente o gêmeo, isto é, um irmão que deveria ter nascido juntamente com ele, pois Etra se ligou na mesma noite a um mortal (Egeu) e a um deus (Posidão). Teseu não o tem. Em compensação, tem gêmeos rituais, ligados a ele, por ritos de fraternidade, “contratos” portanto, como o que o uniu a Peritão (antes dos dois descerem ao Tártaro); “gêmeos nefastos” que são por ele imolados, como é o caso de Sciro, precipitado por Teseu ao mar, tendo este último tido exatamente a mesma morte de “pharmaco alado”, ao aportar — no fim de sua vida — a uma ilha com nome idêntico (Scyros), próxima a Eubéia (7:368). Por que Édipo pede a Teseu que não revele a ninguém, a ninguém mesmo, o “mistério piedoso que a palavra não tem o direito de revelar” ... (23:141) segredo que Teseu deverá guardar até o fim de sua vida, para confiá-lo, só então, ao mais digno, a fim de que este, por sua vez procedesse da mesma maneira? Por que os restos mortais de Édipo são tão fecundos que constituem um tesouro para a terra que os possui, senão porque finalmente Édipo se transformará numa vítima sacrificial aceita pelos deuses, ritualmente sacrificado por um oficiante que ele mesmo procurou, por vontade própria, aceitando dele o que recusa a todos os outros, parentes, cunhado e filhos? Reconhecendo Teseu como oficiante, a velha fê jurada fará deste, por sua vez, guardião e tutor de Antígona e Ismena... E também um herdeiro e continuador de Édipo em alguns aspectos nefastos: Hipólito, filho de Teseu, por culpa dos ciúmes do pai, terá a mesma morte que Édipo deu a seu pai

Laios\* e se pensarmos no amor incestuoso de Fedra\*\*, temos aí a volta de Jocasta sob nova roupagem, desta vez para atormentar seu enteado Hipólito.

Mas estas já são outras histórias que nos levariam longe demais...

De qualquer forma, dos dados apontados acima, pode-se deduzir certas transformações ideológicas que haviam ocorrido na Grécia de Sófocles.

A exposição de crianças como vítimas sacrificiais — “caça humana” pagando o animal caçado — é questionada na medida em que o gado domesticado substituiu a caça, pois os bois comem capim e não carne. Além disso, com o desenvolvimento do conceito de propriedade, animais e plantas cultivadas tomam o lugar das vítimas sacrificiais humanas, como se não mais pertencessem ao mundo da Natureza, já que “produzidos” pelo homem.\*\*\*

Criado por proprietários de gado, Édipo deveria tornar-se fiel à religião de Apolo, reconhecendo no condutor do carro solar (Políbio? Laios?) seu pai verdadeiro. Pela tradição arcaica, para suceder no trono, teria que cometer parricídio ritual, mas não accidental. Recusado a Apolo (cujo oráculo o condena antes de nas-

cer, como “bode expiatório”) e recusando Apolo e sua religião patriarcal, recusa-se também aos mistérios eleusinos do rei arcaico\*\*\*\* e comete o sacrilégio do incesto real igualmente ao acaso e não como compromisso religioso. Por isso mesmo, no fim de sua vida, Édipo pode se aproximar da morada das Eumênidas, onde os ressuscitados não devem entrar. Por isso mesmo não lhes oferece vinho (que elas não aceitam por se tratar de um substituto para o sangue), mas sim seu próprio sangue, ou seja, a si mesmo, assumindo finalmente seu papel de “gêmeo nefasto” — por aliança política e não através de casamento, sacrificando-se pelas mãos de Teseu, não mais a uma linhagem, mas à polis, a Atenas.

Resta perguntar se, tendo sido Teseu (que veste a pele de leão e que será um “*fármaco alado*”) oficiante de Édipo num sacrifício às Eumênidas (cujo avatar é a *serpente*) \*\*\*\*\* não teria sido Édipo finalmente e com pleno assentimento \*\*\*\*\* devorado pela Esfinge, cujo enigma o herói só decifrou verdadeiramente no fim de sua vida? Se este foi o caso, conclui-se que, para Sófocles, a velha religião estava muito longe ainda de ser substituída, se é que algum dia o poderia ser...

\* Perseguido por uma onda gigantesca, encimada por um monstro marinho (enviados por Posidão a pedido de Teseu), Hipólito acaba por ter seu carro despedaçado nos rochedos e ele mesmo, preso nas redes, encontra a morte pisoteado pelos cavalos (7:357). Graves identifica esta morte como rito sacrificial do rei-sol.

\*\* Fedra se enforca, tal qual Jocasta, mas não por horror a algum incesto cometido, e sim por paixão não correspondida e para inculpar como incestuoso o inocente Hipólito, seu enteado (7:357). Graves reconhece em ambas sacerdotisas de um arcaico culto lunar.

\*\*\* Vernant & Vidal-Naquet analisaram, em A caça e o sacrifício na ‘Orestia’ de Esquilo, essa passagem de uma ideologia da caça para uma visão do mundo da domesticação. “de uma maneira impressionante se passa do vocabulário da caça ao vocabulário da agricultura e da criação” (26-123 e segs.) Veja-se também Eumênides e a diacosmese da Terra Mãe (24-73-94), para a compreensão da transformação das Eumênidas em Eumênidas.

\*\*\*\* A hierogamia eleusina diamatizava, efetivamente, a união do Hierofante com a Deusa-mãe. Ver, a este respeito (6)

\*\*\*\*\* Édipo morre em terras consagradas às Eumênidas

\*\*\*\*\*“ pois os animais de criação, que são precisamente as vítimas normais do sacrifício, devem por um sinal indicar o seu assentimento o que é exatamente o contrário de uma morte por emboscada...” (26.119) Evidentemente isto também se aplica ao sacrifício humano (como sacrifício religioso).



CARVALHO, S.M.S. — The Oedipus myth — an anthropological analysis. **Perspectivas**, São Paulo, 7:95-111, 1984.

**ABSTRACT:** *The article concerning a discussion over Oedipus myth, tries first to infer the astro-nomic — calendrical code of the myth. A second lecture indents Oedipus psychological type as painted by sophocles, which corresponds apparently to the risind Greek philosophical spirit at last, retaking some other analysis (as these of Luc de Heusch, R. Cohen and Yamagushi), the article intends to discover the political code, trying to pursue the transformation of political structures, in the historical context of Greek urbanisation, following some research — line as Jean-Pierre Venant.*

**KEY-WORDS:** *Mythology; Greek mythology, structural analysis and historical-cultural analysis, myth and time reckoning; myth and philosophical thought, myth and political ideology.*

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A.J. — *Enciclopédia bororo*. Campo Grande, Museu Dom Bosco, 1962. v.1.
2. CANETTI, E. — *Masse et purssance* Paris, Gallimard, 1966.
3. COHEN, R. — Oedipus Rex and Regina: the queen mother in Africa. *Africa*, Oxford, 47 (1): 14-30, 1977.
4. DOWLINE, J.H. — Individual ownership and the sharing of game in hunting societies. *American Anthropologist*, Washington, 70(3): 502-7, June, 1968.
5. EURIPIDES — *Les pheniciennes*. 2.ed. Paris, Les Belles Lettres, 1961
6. FRIED, M. — *A evolução da sociedade política*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976
7. GRAVES, R. — *The Greek mythes*. Harmond-worth, Penguin Books, s.d. 2v.
8. GRINBERG, L. — *Culpa y depresión: estudio psicoanalítico*. Buenos Aires, Paidós, 1963.
9. HEUSEH, L. de. — *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*. Paris, Gallimard, 1972.
10. HOMERE — *Hymnes*. Paris, Les Belles Lettres, 1967.
11. HUBERT, H. & MAUSS, M. — Essai sur le sacrifice. In: ——— *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
12. KAHN-LYOTARD, L. — Recit d'un passage et ses points nodaux: le vol et le sacrifice des boeufs d'Appolon par Hermes In: GENTILE & PAIONE — *Il mito greco*. s.L.p., Ed. dell'Atenco e Bizzarri, s.d.
13. KOCH-GRUNBERG, T. — Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuna. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo, 7, 1953.
14. LEVI-STRAUSS, C.A. — A estrutura do mito In: ——— *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967 p. 237-65.
15. LEVI-STRAUSS, C. A — *O pensamento selvagem*. São Paulo, EDUSP, 1970
16. MALHADAS, D. & CARVALHO, S.M.S. — O hino a Demeter e os mistérios eleusinos. *Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio*. São Paulo, 10: 66-97, 1979
17. MAUSS, M. — Essai sur le don. In: ——— *Sociologie e anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
18. MERCIER, A. — De la realite et du mythe. *Dialéctica*, Paris, 54(5), 1960.
19. POPPER, K.R. — *A sociedade democrática e seus inimigos*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1959
20. RIBEIRO, D. — Notícia dos O faie - Chavante. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo, 5: 105-35, 1951.
21. RICHER, J. — A sombra de triplice corpo. In: ——— *Atualidades do mito* São Paulo, Duas Cidades, 1977. p. 225-239
22. SOPHOCLE. — *Oedipe roi*. Paris, Les Belles Lettres, 1968
23. SOPHOCLE — *Oedipe a Colone*. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
24. SOUZA, E. da. — *Dionísio em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.
25. VERNANT, J. P. — Oedipe sans complexe. In: ——— *Psychologie et marxime*. Paris, Union Générale d'Édition, 1971
26. VERNANT, J. P & VIDAL-NAQUET, P. — *Mito e tragedia na Grecia Antiga* São Paulo, Duas Cidades, 1977.
27. YAMAGUSHI, M. — Royaute comme systeme de mythe: un essai de synthèse *Diogène*, Paris, (77): 48, 1972.