

ODISSEU E O INCA: CULTURA, SOCIEDADE E MORTE
ODYSSEUS AND THE INCA: CULTURE, SOCIETY AND DEATH

Rodrigo do Prado BITTENCOURT¹

Universidade de Coimbra

rpbittencourt@yahoo.com

RESUMO: Este artigo busca refletir sobre alguns importantes aspectos da Cultura Ocidental presentes em “A Odisséia”: a força da tradição cultural; a vida em sociedade e as relações do homem com a morte.

A partir daí, ele analisa como o Inca, dentro da mitologia das tribos do povo Pano, vê estes mesmos três pontos. O demiurgo latino-americano também aparece como referência para a vida dos homens da atualidade. Ele produz outras respostas, entretanto, para as mesmas questões.

Busca-se entender a relação de Odisseu com a morte e porque ele não aceitou a proposta de imortalidade, feita por Calipso. Isto só pode ser analisado a partir da visão das relações sociais e familiares no contexto da Grécia Clássica, vistas como fortemente distintas daquelas do contexto das tribos pano, da Amazônia.

Palavras-chave: Odisséia; Inca; Diferenças Culturais; Morte; Sociedade;

ABSTRACT: This article seeks to think about some important aspects of Western Culture present in "The Odyssey": the force of cultural tradition; life in society and man's relationship with death.

From there it examines how the Inca, in the mythology of the tribes Pano, see these same three points. The latin demiurge also appears as a reference to the lives of men today. He produces other responses, however, for the same issues.

We seek to understand the relationship of Odysseus with death and because he did not accept the proposal of immortality, made by Calipso. This can only be analyzed from the perspective of social and family relationships in the context of Classical Greece, seen as strongly distinct from those of the context of Amazonian Pano tribes.

Keywords: Odyssey; Inca; Cultural Differences; Death; Society.

¹ Doutorando em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino pela Universidade de Coimbra - rpbittencourt@yahoo.com



A mudança de perspectiva da crítica acadêmica à “Odisséia” é o ponto de partida de Jeanne Maria Gargnebin. Não se procura mais descobrir se realmente existem ou existiam os lugares por onde Odisseu passou, mas há uma busca por compreender a errância do herói como uma alegoria. Essa análise foi feita por Adorno e Horkheimer, baseados em Marx, Freud e Nietzsche. Para os dois primeiros, a “Odisséia” é a busca da “formação do sujeito”, por meio da vitória sobre o mito e a natureza. É a vitória da razão e da auto-repressão. Entretanto, embora seja esse seu ponto de partida, a autora não se limita a repetir o que essas análises já disseram. Ela parte em busca de “uma leitura mais antropológica e mais histórica” (Gagnebin, 1996, p.107), segundo suas próprias palavras.

Muitas vezes, ao chegar a um lugar desconhecido, Ulisses pergunta se os habitantes dessa região são “mortais”, “comedores de pão” ou se são monstros, selvagens... Não basta apenas ser mortal, mas é necessário também ser “comedor de pão”. Isso fica claro quando Odisseu chega à Ilha dos Lotófagos. Eles são homens, e não monstros, e mortais, ao que tudo indica, mas não são “comedores de pão”. Ao contrário, eles se alimentam apenas de loto e esse alimento, “doce como mel”, os faz esquecer de tudo e nada mais buscar. Ele resgata alguns companheiros seus que provaram do loto e os leva à força da ilha, junto com o resto da tripulação, com medo que todos se saciassem de loto e esquecessem o desejo de retornar à Ítaca. Esta é a luta contra o esquecimento. Luta comum a todo herói. Se permanecesse ali, Odisseu não mais voltaria para casa e seus feitos seriam esquecidos, assim como ele próprio se esqueceria do retorno.

O filho de Laertes preferiu buscar um lugar onde encontrasse “comedores de pão”. Isso revela as coisas importantes para o grego dos tempos homéricos que, segundo Vidal-Naquet, são a agricultura (domínio sobre a natureza), a cocção (que possibilita o sacrifício ritual aos deuses) e as regras das relações humanas (sobretudo a hospitalidade). Vemos com clareza esses pontos no episódio dos Ciclopes. Eles são caracterizados como “soberbos e sem lei”, “não plantam, nem lavram”, “não têm assembléias que julguem ou deliberem”, “vivem em grutas” e “cada um dita a lei a seus filhos e mulheres, sem se preocuparem com os outros”. Faz-se aqui um contraposto entre o grego, que encontra sua felicidade em meio aos seus, defendendo seus interesses



na *ágora*, e esses seres bestializados, que se comportam como animais, longe da civilização e da vida em sociedade.

Polifemo, o ciclope com quem Odisseu vai travar conhecimento, é visto, além de tudo, como quem não respeita os deuses e a regra, universal no mundo grego, da hospitalidade. Duas coisas aliás, muito ligadas, pois desrespeitar o estrangeiro é desrespeitar a Zeus, o rei dos deuses, que protege o estrangeiro. A hospitalidade é uma das regras gregas mais sagradas dentre as que são descritas na “Odisséia”. A hospitalidade vai além do momento em que o hóspede se encontra na casa do anfitrião, é uma aliança bem mais ampla que isso, sem deixar de ser isso. O anfitrião e o hóspede são nomeados por “xenos”, no grego homérico. Eles são aliados e essa aliança pode passar de pai para filho, como bem o demonstram as visitas de Telêmaco a Menelau e Nestor, nos cantos III e IV da “Odisséia”. O respeito entre “xenos” suplanta até a carnificina da guerra: na *Ilíada*, há um momento em que dois guerreiros inimigos se reconhecem no campo de batalha e, ao perceberem que são “xenos”, não se agridem e até trocam presentes: está no canto VI da *Ilíada*, dentre os versos 215 a 236, e os guerreiros são Diomedes (aqueu) e Glauco (troiano). (HOMERO, 2007, pág. 138).

Polifemo se mantém na postura de quem não quer trocar nada com o estranho: nem bens (presentes de hospitalidade), nem compromissos sociais (compromissos que envolvem os “*xenos*”), nem mesmo palavras. Sem hesitar ele devora dois companheiros de Odisseu. Assim, ele ofende aos deuses e homens por sua “*hybris*”, sua “arrogância”, sua “falta de limites”. Falta-lhe a “*philoixeinoi*”, a hospitalidade e a “*theoudès*”, o respeito aos deuses. Características que não são traços de uma personalidade particular, mas sim valores comuns, essenciais para todos os membros da sociedade grega da época homérica. Recusar-se a “*philoixeinoi*” é recusar uma aliança e, como o “Outro” é sempre uma possível ameaça, declarar guerra.

Ambígua é a relação com o “Outro”, como inúmeros relatos antropológicos nos mostram. Ele é sempre um possível aliado, bem como um potencial inimigo. Ser “*xenos*” é romper com as possibilidades de conflito e travar uma aliança com o desconhecido. Aliança abençoada e garantida por Zeus. Gagnebin cita o “*potlatch*”, este é uma curiosa forma de saudar e acolher o amigo, ao mesmo tempo em que se compete com ele e se busca a superioridade e o poder.

No “*potlatch*”, costume de algumas tribos da América do Norte, descrito por Mauss em seu *Ensaio sobre a Dádiva* (2008), ricos presentes são trocados e por trás dessa aliança caracterizada pelo afeto da dádiva, existe uma competição para ver quem é



mais magnânimo e poderoso a ponto de poder dispor de mais riquezas. Assim, existe uma certa rivalidade mesmo que em meio à aliança.

Muitas vezes, os bens trocados eram queimados, como prova de abnegação, liberalidade, grandeza e poder. Fatos que fez com que os governos canadense e estadunidense proibissem essa prática, por ser, segundo eles, “irracional” e prejudicial.

Embora o “*potlatch*” seja um costume de uma certa região e de determinadas culturas, Mauss identificou seu princípio, o da dádiva enquanto *modus operandi* de importantes jogos de poder e organização social, como algo presente em diversas culturas ao redor do mundo. Se lembrarmos o exemplo dado por Lévi-Strauss dos comensais franceses que servem um ao outro seu vinho, quando se sentam juntos em uma mesma mesa de restaurante pode nos ajudar a ver como a dádiva também é um princípio operativo importante na Cultura Ocidental: o vinho é o mesmo, a quantidade dada a ambos os comensais é a mesma, mas isso não impede que eles troquem entre si a bebida. Ainda que matematicamente, isso não altere em nada o que cada um vai beber e a qualidade da bebida ingerida, a dádiva se faz presente de modo quase que obrigatório. Afinal, na opção hostilidade/ guerra ou amizade/dádiva, esta última opção é sempre a mais segura. O não trocar, o não se envolver, como veremos mais adiante, já é inimizade e hostilidade.

Voltando à *Odisséia*, vemos que Polifemo, ao recusar qualquer troca e relação amigável se mostra incapaz de dialogar não apenas com Odisseu, mas também com sua cultura e aí se assemelha ainda mais aos animais. A base de qualquer cultura é a existência de uma coletividade que a sustente. Polifemo não está integrado em nenhuma coletividade e se recusa a estar. Ao ir contra qualquer possibilidade de convívio com o outro, o ciclope nega a vida em sociedade e a cultura. Ele está mais perto dos monstros e animais que dos homens.

Integrar-se aos valores e à história comum é a base do processo socializador. Esses valores e essa história é que dão suporte à vida do homem, enquanto ser possuidor de uma cultura. Isso não significa que tais valores culturais e tal história não possam ser mudados, tampouco significa que formem um todo harmônico e único. Isso significa que, ainda que se queira ser contra tudo o que existe numa determinada cultura, é preciso participar dela, experienciá-la, conhecê-la. O problema maior de Polifemo é que ele simplesmente não se interessa pelo resto do mundo, vive sua vida sem se importar com mais ninguém.



Ora, a atitude de Odisseu é exatamente oposta a de Polifemo. Quando ele é convidado por Calipso a ficar na ilha onde estavam e se tornar um deus, logo recusa. O herói não quer viver uma vida de isolamento, sem poder ver os seus, sem poder voltar à sociedade de Ítaca. Não quer gozar das alegrias de uma vida que o levará a ser esquecido pelos homens, prefere correr os riscos da viagem de volta e continuar a ser mortal à uma eternidade divina que não lhe dê a chance de desfrutar de reconhecimento dentre os homens e de participar de suas alegrias e dores, ou seja, sentimentos e vivências da cultura e da história do seu grupo particular. Como Dom Quixote, que reclama dos maléficos encantadores que fazem de tudo para diminuir suas vitórias e roubar sua glória, Odisseu não quer que seus feitos caiam no esquecimento. Desta maneira, todo seu sofrimento teria sido em vão, pois não teria lhe trazido nada de bom.

Assim, aceitar a proposta de Calipso faria Odisseu deixar a cultura humana: os valores, a história comum e o convívio. Ele busca exatamente o contrário: cada vez que narra uma de suas aventuras, ele resgata sua condição humana de partícipe da cultura e da sociedade e goza do reconhecimento merecido. Reconhecimento de quem sempre buscou cumprir com as obrigações que sua cultura e sociedade lhe impuseram (a valentia, a inteligência, o esforço...). Ora, não buscar o reconhecimento por tal esforço seria o mesmo que ter sofrido em vão, seria perder o sentido de seu sofrimento. Coisa insuportável a um mortal.

Pellegrino, em *Pacto Social e Pacto Edípico* (1987), mostra que a vida em sociedade demanda certas concessões e certos sacrifícios que devem ser recompensados para que os indivíduos sintam que vale a pena refrear seus instintos sexuais e agressivos que poderiam romper a paz social e o acordo tácito que todos fazemos ao “aceitar” viver em sociedade e compartilhar das regras historicamente criadas para essa vida coletiva. Sem isso, a anomia e o caos reinariam, uma vez que não faz sentido para o indivíduo renunciar a seu gozo para não receber nada em troca. O que, segundo o autor, estava acontecendo no Brasil da Ditadura, no momento em que ele escrevera esse texto.

Aí está um ponto importante: quando se faz a experiência de viver em sociedade e de se inserir em uma cultura: não se pode mais voltar atrás, já que o ser histórico e cultural se modifica e se transforma em contato com o meio e suas relações sociais ao mesmo tempo em que interfere e modifica estes. Todavia, essa inserção deve apresentar alguma vantagem para que continuemos a endossá-la a cada dia. O processo de socialização de uma pessoa nunca acaba, pois a relação indivíduo-sociedade é dinâmica e cada transformação remete a um diferente modo de inserção no conjunto social.



Nem mesmo a imortalidade, desejo de todos, pode compensar a falta de sentido de tantos anos de sofrimentos e renúncias em vão. Cabe aqui esclarecer uma coisa: os sofrimentos a que me refiro não são os que Odisseu enfrentou ao percorrer inúmeras ilhas e vagar por muitos anos no mar. Os sofrimentos a que me refiro são os sofrimentos a que todo homem está sujeito quando vive em sociedade, quando é introduzido em uma determinada cultura. São os sentimentos contidos e auto-repressão que Adorno e Horkheimer (Gagnebin, 1996, p.107) apontaram como o eixo central da “Odisséia” e a que Pellegrino evoca para analisar a situação sócio-política do Brasil da segunda metade do século XX.

De acordo com Freud, em *O mal-estar na civilização* (1997), o processo civilizatório implica em renúncia pulsional em nome do pacto com a “Lei da Cultura” a fim de possibilitar a convivência entre os homens e o desenvolvimento da sociedade. Parece-nos muito normal que o homem tenha que viver em sociedade e ser introduzido/se introduzir em uma determinada cultura. Porém os traços de resistência a esse processo, presentes nas sociedades humanas, parecem ignorados pelo discurso social dominante, apresentados muitas vezes de modo recalcado.

Sáez, no seu artigo “O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnológicos”, mostra como entre as tribos de etnia *pano*, na fronteira entre o Brasil e o Peru, essa tentação de recusa a ser membro de uma coletividade e pertencer a uma cultura manifesta-se mitologicamente. Esses mitos tratam o Inca como alguém que não quer fazer parte de uma coletividade, não quer se relacionar com os homens, como alguém que se recusa a ser generoso e a trocar. Como um “sovina” que dispõe de coisas que os homens querem e que não as quer partilhar.

Analisando o sistema de parentesco de três dessas tribos *pano*, Sáez mostra que os mitos sobre o Inca dizem muito sobre como cada tribo vê o “Outro”, o “Estranho”, o “Estrangeiro”. Ele é sempre alguém perigoso, ameaçador e a aliança com ele, a vida em sociedade, muitas vezes é vista como um mal necessário. Vemos aqui algo semelhante à tentação de viver o isolamento de Polifemo e dos outros ciclopes ou o de Odisseu enquanto imortal, na ilha de Calipso. Tentação que nega a cultura tanto por negar o convívio em sociedade, como por negar os valores espirituais que essa sociedade produziu. Justamente as duas coisas que Odisseu vai tanto prezar em suas errâncias: o convívio com os semelhantes e o valor do herói. Não quero aqui me aprofundar nessa discussão, mas quem é o “herói” se não aquele que encarna e vive no grau máximo os mais importantes valores do grupo a que pertence, seja a valentia e a força do guerreiro



grego, a abnegação e o altruísmo do mártir cristão ou a coragem e ousadia do navegante que descobre novas terras para a glória e grandiosidade de seu rei? Parece-me que o herói só pode ser identificado como tal quando assume os valores do grupo a que pertence, enquanto que alguém que lute por valores distintos seja considerado “vilão” ou “bandido”.

A tentação é tão grande dentre essas tribos que a relação entre cunhados foi elevada à mais significativa de todas. Um fato curioso para os acostumados com a tradição ocidental e cristã, que valoriza tanto o irmão. O cunhado é valorizado porque ele é alguém que deu algo de seu, sua irmã, e recebeu em troca algo de outro (a irmã de outro). Assim ele é alguém com quem se troca, com quem se tem uma aliança, alguém com quem estamos comprometidos por termos sido beneficiados por sua iniciativa de dar e se sociabilizar. Ora, o irmão não dá nada de seu, pois isso seria incesto e, segundo Lévi-Strauss e outros pensadores, o incesto é um tabu universal. O irmão é um semelhante, só isso; o cunhado é mais que isso, é alguém que sendo estranho, “optou” por se fazer semelhante e se aliar. Aliança sem volta, profunda demais para ser quebrada. Aliança que nos impõe todas as renúncias que uma sociedade impõe a seus membros mas que nos retira do domínio da natureza e nos eleva ao domínio da cultura.

Para terminar, podemos ver que o desejo de imortalidade, de ser lembrado pela posteridade e continuar a viver por meio dessa memória, só faz sentido em meio à sociedade. Quem poderia lembrar de um desconhecido da raça humana? Quem perpetuaria sua memória? Como fazer memória do que não se conhece? Alguém que vivesse esse isolamento completo teria de se angustiar com a invencível morte e a impossibilidade de subjugar-la. Os que vivem em sociedade enfrentam a mesma angústia e a mesma impossibilidade, mas, se não podem vencer a morte, podem ao menos tentar enganar-la. Enganar-la ao deixar que ela vença nossa existência no âmbito da natureza (nosso corpo inevitavelmente morre e desaparece), mas impedir-la de penetrar no mundo da cultura, que é nosso domínio. Domínio fabricado pelo homem (ao contrário da natureza, que é dada) e que usamos para fugir às garras da morte por meio do mais sábio dos embustes lançados contra ela: a memória! Morremos no âmbito da natureza, mas enganamos a morte e prolongamos nossa vida continuamente no domínio da cultura, desde que nos façamos lembrar.

A memória dos mortos é um traço importante para todas as culturas. Em algumas tribos da África Sub-Saariana a genealogia é de extrema importância e considerada prova de grande sabedoria e experiência. Alguns idosos, são eles os



guardiões das genealogias do grupo, conseguem se lembrar de sua genealogia até a trigésima geração de antepassados. É pela memória que conseguimos domesticar a morte e integrá-la não apenas na vida social, mas também na vida íntima dos que perderam as pessoas que amavam.

A peça *O Pequeno Eyolf* (1983), de Ibsen, pode servir de exemplo de como só a memória pode nos fazer vencer o desafio de enfrentar nossa finitude. Eyolf, filho de Rita e Alfred Allmers, morre afogado, ainda criança, e seus pais começam a sofrer com a culpa e o remorso de não o terem amado efetivamente e com o desgaste de seu casamento. A morte de Eyolf é tão assustadora que Rita continua a ver os olhos do filho a todo momento e escuta sinos que lhe lembram da frase que foi usada para avisá-la do afogamento, som que apenas ela escuta. Com isso, a morte se mostra muito ameaçadora e presente de um modo muito hostil e destrutivo. É preciso domesticá-la e tentar atenuar o corte que ela faz na história de alguém, seu aspecto pontual e inexpugnável, mostrando que é possível ter uma continuidade da vida, da rotina, daquilo tudo que existia antes dela chegar. É essa a nossa luta contra a morte; é uma luta conservadora em duplo sentido: ela busca a manutenção da vida enquanto dado biológico e é conservadora no sentido que não aceita a mudança e quer a continuidade do “*status quo*” anterior, se assim podemos dizer.

Essa solução de continuidade só pode ser feita pela memória, é ela que une presente e passado, reatando a linha cortada pela morte, ou melhor, por uma das Moiras. A mitologia grega apontava a existência de três Moiras (chamadas de Parcas pelos romanos), três irmãs que eram responsáveis pelo destino dos homens. Uma delas desenrolava o novelo de linha correspondente à vida humana, dando origem ao nascimento do indivíduo, a outra o puxava, dando-lhe uma determinada extensão (duração da vida), enquanto a última cortava o fio (trazendo a morte). Disse que a memória reata os fios cortados por meio de um nó, é claro que um fio emendado não é a mesma coisa que um fio inteiro, nunca antes cortado; bem como é evidente que a presença que a memória possibilita do morto no mundo dos vivos não é igual à presença de um vivo, mas é tudo que podemos fazer.

O texto de Ibsen aponta a memória como continuidade da relação entre os vivos e o morto, ainda que por intermédio de outros vivos que representarão o morto e a continuação de sua vida, único modo de superar o caráter ameaçador e destrutivo da morte para o casal Allmers. Rita resolve dedicar-se a cuidar das crianças pobres do local onde mora, após a morte de Eyolf. Estas servirão de intermédio na sua relação



com o menino morto, serão parte do trabalho de memória realizado para poder vencer o luto e a dor trazidos pelo rompimento abrupto da vida familiar. Diante dessa sua idéia, Alfred diz “Se você conseguir, Eyolf não terá vivido em vão.” Ao que Rita responde: “E nós não o teremos perdido em vão.” Engana-se, porém, quem pensa que todo esse trabalho é feito para esquecer o morto e a morte. Ao contrário, ele é feito para lembrá-lo, poder lembrá-lo sem sofrimento, enfrentar essa dor que não pode ser esquecida e superá-la, aprendendo a conviver com a morte de alguém próximo. Esquecer seria ainda mais cruel, para com o morto e para os vivos: significaria para quem morre que não temos importância alguma para a posteridade e que nossas vidas são vãs; significaria, para quem vive, que uma parte importante de seu passado e do que se tornou seu presente simplesmente se apagou, significaria um vazio em sua História e em seu ego. Alfred acaba por dizer: “Então sentiremos que os espíritos estão ao nosso lado.” Rita pergunta: “Os espíritos?” e ele arremata: “Sim. Eles estarão à nossa volta - todos aqueles que perdemos.” A busca de fato, não é para se afastar da morte e dos mortos, isso seria infantilidade, mas sim por aproximá-los de um modo mais confortável e isso demanda um domínio no qual nos sentimos à vontade, no qual mandamos. Esse domínio é o da cultura: a memória que se insere em nossa cultura.

Nela, usamos de algo que lhe é particular, em oposição aos dados objetivos da natureza, o “sentido”. Tentamos dar um sentido à morte, recusando o fato de ela ser um dado neutro e objetivo e nada mais, recusando que nossas vidas sejam mesmo vazias e insignificantes. É essa a maior riqueza que a cultura permite e em nome da qual renunciamos a tantos instintos e desejos: a possibilidade de significação, de dar um sentido que ordene os dados e fatos numa ordem inteligível que nos permita compreender e domesticar o desafio que é a vida; algo que nos motive a viver, a pensar e a sonhar; que não nos deixe olhar para nós mesmos e ver o vazio, a banalidade, o nada. É a cultura que faz de nós humanos, que nos faz olhar para dentro de nós mesmos e criar essa capacidade de nos perceber e nos questionar e de perceber e questionar o mundo ao nosso redor em busca de uma ordem inteligível, o que chamamos de consciência. A cultura não demandou a formação da consciência para existir, mas, ao contrário, é porque existiu que nos fez criar a consciência.

Daí a recusa de Odisseu em aceitar a imortalidade oferecida por Calipso enquanto seu desejo se voltava para outra imortalidade, a da cultura e da memória; inventada pelos homens para enganar a morte. Odisseu, o maior dos embusteiros, não



poderia se furtar ao gosto de rir, soberano, daquela que, poderosa, se impõe a todos os homens: a morte, a maior inimiga dos seres viventes.

O cavaleiro cruzado do filme “O Sétimo Selo”, de Ingmar Bergman, se enganou ao pensar que poderia vencer a morte no domínio de natureza e ter um pouco mais de vida terrena. Nesse domínio, ela vence sempre, ainda que seja por ardid. Entretanto, no domínio da cultura ela não tem chance, sua permanência nesse domínio é condicionada pelas vontades humanas, que a representam como e quando querem. Nesse âmbito os homens, produtores e produto da cultura, são senhores absolutos e é aí que se deu a vitória de Odisseu, o enganador que soube enganar até a morte e a tem enganado há quase 30 séculos.

Afinal, se a *Iliada* é uma glorificação da morte guerreira e sua protagonista (Aquiles) escolhe morrer com glória (*kléos*) a viver uma vida longa e pacífica, mas insignificante, a *Odisséia* é um canto à vida. Nesta, até Aquiles (ou, ao menos sua sombra/alma) se mostra a favor da vida. No canto XI da *Odisséia*, vemos Aquiles dizer que preferia ser o mais pobre trabalhador camponês a dispor de glória, estando morto (*Odisséia*, XI, 150-155). Assim, o grande filho de Peleu parece arrependido de não ter escolhido a vida longa e pacífica e se ressentido da morte, enquanto Odisseu batalha o tempo todo por sobreviver e voltar para Ítaca. A vida humana, marcada necessariamente pela cultura e, por causa desta, pela perpetuação da memória coletiva se opõe ao esquecimento que domina as sombras dos vivos no Hades, onde mesmo uma mãe se esquece do filho e não o reconhece, a não ser que receba um pouco de vida, simbolizada aí pelo sangue bebido pelas sombras. É o que acontece com a mãe de Odisseu, que só reconhece o filho após o contato com a vida – o sangue – uma vez que a marca principal da morte é o esquecimento.

Pode nos parecer pouco, mas a memória coletiva e a possibilidade de, com ela, preservar as idéias e os fatos que queremos, domando assim as reveses e perdas da vida e atribuindo sentido ao caos do mundo é uma das principais recompensas que a sociedade fornece ao indivíduo que a integra. Poder saber que sua morte não significará, para aqueles que com ele se importam, o seu fim e poder restabelecer contato com os mortos é um atributo construído coletivamente pela memória transmitida e construída no âmbito da cultura. Prazer puramente social e só possível em meio à sociedade. É o que Odisseu busca, ao recusar a imortalidade oferecida por Calipso e tentar retornar à sua casa.



A memória que chamamos “glória” é um prazer social e por isso de vivos. Fica claro no canto XI da *Odisséia* que os mortos não se relacionam uns com os outros, parecem não ter consciência ou percepção de si e dos outros. Eles não formam uma sociedade, não têm uma cultura em comum, a não ser quando entram em contato com um pouco de vida, o que é capaz de os reanimar momentaneamente, como o sangue por eles bebidos, que lhes dá consciência por um tempo.

Ainda que essa glória venha de uma morte gloriosa, ela é um prazer que se goza em vida. Ainda que esse prazer seja apenas o de cultivar a expectativa de alcançá-la e o sonhar acordado com sua conquista. É o que vemos com a atitude Aquiles, que sabendo que podia escolher entre uma vida longa e banal ou uma morte gloriosa ainda na juventude, escolhe a segunda. (*Ilíada*, XVIII, 95-96).

É por isso que a glória de Aquiles de nada lhe serve uma vez morto: afinal, ela permanece somente no mundo dos vivos, que a ele recordam e não penetra no Hades, uma vez que os mortos não têm memória. Ela não é algo, como pensava Odisseu, para ser gozado após a morte, mas sim antes dela. Voltar a Ítaca é gozar essa glória no momento certo: durante a vida. Se fazer lembrar é permanecer vivo ainda que morto e ainda que Aquiles desdenhe isso é buscado por Odisseu o tempo todo e é buscado justamente para que ele não caia no mesmo sofrimento que o Pelida: o de perceber que seus padecimentos não lhe trouxeram ganho algum e de nada lhe valeram.

As duas experiências limite - a de Aquiles morto que preferia estar vivo e a de Odisseu que recusa a imortalidade para voltar à Ítaca – não são opostas como parecem, mas são a aversão ao banimento da sociedade e da cultura e à tentação de desumanização. Mesmo a divinização passa por uma desumanização, ainda que em sentido oposto ao da morte. Essa inserção social, tão buscada por Aquiles – que prefere a vida do mais pobre camponês à morte – e Odisseu – disposto a tudo sofrer para retornar à sua casa, se dá porque os inúmeros sofrimentos para se adequar à cultura e a sociedade nos constituem de tal modo que não podemos simplesmente ignorá-los. O desejo das recompensas que a vida social oferece é tão grande que alimenta um enorme gozo: o gozo de permanecer vivo socialmente ainda que morto fisicamente, de manter viva essa memória social que perpetua nossa existência e confere a ela um sentido na História, vencendo o rompimento abrupto da morte pela continuidade. Odisseu é aquele que mais sofre por buscá-la e Aquiles, ainda que depois de morto a desdenhe, é quem mais a simboliza, pois optou por ela conscientemente, sabendo que morreria se lutasse, e a alcançou brilhantemente, em Tróia. Ainda que ele não veja efeito da memória de sua



glória enquanto está no Hades, deseja voltar para o mundo dos vivos que essa memória mantém e permite a continuidade. Com efeito é sua ausência no mundo dos mortos, bem como de toda e qualquer consciência, que faz da morte algo tão terrível. Esta é sua principal característica, de modo que preservar a memória é combater a morte. Não é à toa que é esse embrutecimento e desumanização que Aquiles frisa como característico dos mortos:

“Como ousaste descer até ao Hades, onde moram os mortos sem entendimento, fantasmas de mortais estafados?” (*Odisséia*, XI, 475-476)



REFERÊNCIAS:

- ASSUNÇÃO, T. R. Ulisses e Aquiles repensando a morte (*Odisséia* XI, 478-491). Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2003000100008&lang=pt Acesso em 09-05-2010.
- BERGMAN, I. O sétimo selo. (Det Sjunde Inseglet). Suécia, 1956.
- CERVANTES, M. Don Quijote de La Mancha. Barcelona: Planeta, 2004.
- FREUD, Sigmund: O Mal-Estar na Civilização. Trad. Abreu, J.O.A. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1997.
- GAGNEBIN, J. M. A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisséia. In: Paiva, M. E Moreira, M. E, (Coord.) Cultura: Substantivo Plural. São Paulo, Editora 34, 1996, PP. 107-123.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Estalella, L. S. Madrid: Mestas Ediciones. 2008.
- _____. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo, Ediouro, 2001.
- IBSEN, H. O Pequeno Eyolf. Trad. Schllhammer, K. e Saadi, F. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. Trad. Perrone-Moises, B. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Ferreira, M. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MAUSS, M. Ensaio Sobre a Dádiva. Lisboa: Edições 70, 2008.
- PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. In: PY, L.A. (org.). *Grupo sobre grupo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- SÁEZ, O. C. O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnológicos. In: MANA, volume 6, número 2. Rio de Janeiro, 2000.
- VERNANT, J. P. O Ciclope entre a Odisséia e As Bacantes. In: Universo, os Deuses, os Homens. Tradução de d'Aguiar, R.F.. São Paulo, Cia das Letras, 2000.
- _____. *O ninguém Ulisses diante do Ciclope*. In: Entre Mito & Política. Trad. Murachco, C. São Paulo: Edusp, 2001