

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

GRACILENE FELIX MEDEIROS

**CORPO E CONHECIMENTO NO *TIMEU* E NO *BRHADĀRĀNYAKA-UPANIṢAD*:
UM ESTUDO CRÍTICO BASEADO NA TEORIA DA ENUNCIÇÃO METAFÓRICA E
DO SÍMBOLO MÍTICO**

JOÃO PESSOA – PB

2017

GRACILENE FELIX MEDEIROS

**CORPO E CONHECIMENTO NO *TIMEU* E NO *BRHADĀRAṆYAKA-UPANIṢAD*:
UM ESTUDO CRÍTICO BASEADO NA TEORIA DA ENUNCIÇÃO METAFÓRICA E
DO SÍMBOLO MÍTICO**

Tese a ser apresentada à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como pré-requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras, na linha de pesquisa Tradição e Modernidade, sob a orientação do Profº Drº Fabrício Possebon e co-orientação da Profª Drª Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

JOÃO PESSOA – PB

2017

Catálogo na publicação
Setor de Catalogação e Classificação

M488c Medeiros, Gracilene Felix.
Corpo e conhecimento no Timeu e no Bṛhadāraṇyaka-
Upaniṣad: Um estudo crítico baseado na teoria da enunciação
metafórica e do símbolo mítico / Gracilene Felix Medeiros -
João Pessoa, 2017.
255 f.

Orientador: Fabricio Possebon
Co-orientadora: Maria Lúcia Abaurre Gnerre
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA

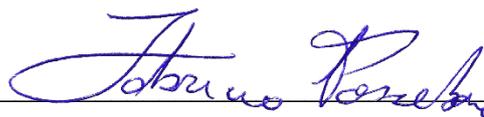
1. Letras - literatura comparada. 2. Obras (Timeu,
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad). 3. Corpo - instrumento. 4. Alma -
Conhecimento. 5. Corpo (Metáfora, Símbolo). I. Título.

UFPB/BC

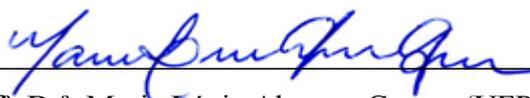
GRACILENE FELIX MEDEIROS

**CORPO E CONHECIMENTO NO *TIMEU* E NO *BRHADĀRĀNYAKA-UPANIṢAD*:
UM ESTUDO CRÍTICO BASEADO NA TEORIA DA ENUNCIÇÃO METAFÓRICA E
DO SÍMBOLO MÍTICO**

Banca Examinadora:



Prof.^o. Dr.^o. Fabrício Possebon (UFPB)
Orientador



Prof.^a. Dr.^a. Maria Lúcia Abaurre Gnerre (UFPB)
Co-orientadora



Prof.^a. Dr.^a. Sandra Amélia Luna Cirne de Azevedo (UFPB)
Examinadora



Prof.^o. Dr.^o. David Pessoa de Lira (UFPE)
Examinador



Prof.^o Dr.^o Rinaldo José de Andrade Brandão (UEPB)
Examinador

JOÃO PESSOA – PB

2017

Dedico este trabalho a Deus, à minha mãe (Josefa), ao meu pai (Gilberto), ao meu irmão (Júnio) e ao meu marido, meu amor (Adeilsom), por tudo que passamos!

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus Trino e Uno por me direcionar durante toda a vida e mais do que nunca, por me conduzir neste processo de aprendizagem e transformação. E agradeço a Nossa Senhora, Maria Santíssima, por sua interseção e zelo para comigo.

À minha família a qual sempre foi a base e o porto seguro para mim. Meu marido, Adeilson, por sua cumplicidade, minha mãe, Josefa, por seu amor, meu pai, Gilberto, por sua alegria e ao meu irmão, Júnio, por sua firmeza e segurança.

Ao meu orientador, Fabricio Possebon, por me acolher, ajudar, acompanhar e guiar nesse processo tão longo e profundo, momento de pura criação, que é o doutorado.

À minha Co-orientadora, Maria Lúcia Abaurre Gnerre, que me orientou, aconselhou e incentivou em todos os momentos dessa fase tão árdua da minha vida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo financeiro sem o qual essa pesquisa não seria possível.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) pelo comprometimento para comigo e para com todos os membros que o constituem.

À secretária do PPGL, Rosilene Marafon, que é um exemplo a ser seguido, pelo respeito e dedicação ao seu trabalho e por ser uma pessoa generosa, justa, que se coloca prontamente para orientar, ajudar e nortear os mestrandos e os doutorandos que formam o PPGL.

À professora Sandra Luna, por todas as contribuições que foram passadas nas suas arguições e na vida, enquanto exemplo de profissional, pessoa, cidadã, mulher, mãe, ser humano.

À professora Leyla Brito, minha amiga/irmã, pelas preciosas contribuições, além das horas de estudos dedicadas a essa pesquisa e à busca pelo conhecimento.

Ao meu grande amigo e colaborador de organização e correção da tese, Alexsandro Marcelino Fernandes, por todo apoio e dedicação.

Aos meus amigos os quais me suportaram durante esse período longo e distante, em especial, a Simone Amorim, Simone Silva, Monica Maria, Raquel Alves, Jane Alves, Ina Rocha, Suellen Cristina, Daniele Gomes e Hércules Kennedy.

Ao meu amado afilhado, João Arthur, por todo amor.

Obrigada!!!

“Alegrai-vos sempre no senhor. Repito: alegrai-vos! Seja conhecida de todos os homens a vossa bondade. O senhor está próximo. Não vos inquieteis com nada! Em todas as circunstâncias apresentai a Deus as vossas preocupações, mediante a oração, as súplicas e a ação de graças. E a paz de Deus, que excede toda a inteligência, haverá de guardar vossos corações e vossos pensamentos, em Cristo Jesus.” Fl, 4, 4-7

RESUMO

A presente tese tem como objetivo principal identificar a representação metafórica e simbólica do corpo como instrumento para alcançar o conhecimento contemplativo, *noûs* (grego) e *jñāna* (sânscrito), no seguinte *corpus*: *Timeu* e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Propomos que a interpretação da construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico do corpo e do conhecimento é um meio para desenvolver a análise literária do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Observamos que, dentre as muitas possibilidades de leituras do corpo e do conhecimento nos textos que formam nosso *corpus*, como por exemplo, leitura filosófica, histórica, das ciências das religiões, entre outras, a interpretação da metáfora e do símbolo dessas categorias presentes nessas obras ficavam em segundo plano. Todavia, é a interpretação por meio da enunciação metafórica e do enunciado simbólico que nos permite apreender e ressignificar os textos em questão, porque esses apresentam um novo sentido, estruturado no campo da linguagem. A metodologia empregada em nossa pesquisa é baseada em uma análise hermenêutica do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Analisamos o diálogo platônico e o texto indiano citados de forma crítica e os interpretamos com base em um método bibliográfico, pautando-nos na teoria de Paul Ricoeur (2005), (2009), (2014) sobre metáfora e símbolo, e em contraponto a essa proposta usamos Eliade (2010a), (2010b), (2010c), (2010d) e Cassirer (2001), (2005). Empregamos em nosso estudo o corpo e o conhecimento como categorias de análise nos textos que formam nosso *corpus* analítico. O problema que direciona nossa discussão é em que medida o corpo como um processo de interpretação de uma enunciação metafórica ou de um enunciado simbólico torna-se meio para que possamos atingir o conhecimento, cuja interpretação também passa pela elaboração metafórica e simbólica, apresentado no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Entendemos que a interpretação do conhecimento contemplativo através do corpo enquanto uma interpretação metafórica e simbólica se dá unicamente no contexto da obra; fora do espaço do texto, a interpretação construída não apresenta a mesma compreensão de metáfora vivente nem de símbolo mítico. Entretanto, para chegarmos a essa compreensão é preciso que delimitemos o nosso estudo em relação a um determinado tempo e espaço. Nesse caso, iniciamos nossa pesquisa pela representação simbólica mítica do corpo nos textos épicos e *Védicos*, estabelecendo uma comparação entre os textos gregos e indianos arcaicos, visto que a possibilidade da existência do povo indo-europeu permite uma aproximação dos poemas e hinos produzidos por essas civilizações. Determinados os textos que nos subsidiaram, definimos o tipo de corpo que foi identificado nesses textos. Encontramos, pois, o corpo como um elemento mítico e ritualístico presente nessas obras através da interpretação do corpo morto o qual determina a compreensão do que é um corpo enquanto elemento vivente presente nos textos que compõem o *corpus* do trabalho. Destarte, concluímos que o corpo como símbolo de um corpo morto presente nos ritos fúnebres, nos textos épicos e *Védicos*, determina a existência do corpo vivo o qual é reconhecido nos textos do nosso *corpus* de análise pela interpretação metafórica e simbólica e é esse corpo vivo enquanto metáfora e símbolo que estabelece o equilíbrio do ser e alcança o conhecimento.

Palavras-chave: *Timeu*; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*; Corpo; Alma; Conhecimento; Metáfora; Símbolo.

ABSTRACT

This thesis primarily aims to identify the metaphorical and symbolic representation of the body as an instrument to achieve contemplative knowledge *noûs* (Greek) and *jñāna* (Sanskrit), in the following *corpus*: *Timaeus* and *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. It is suggested that the interpretation of the metaphorical utterance construction, as well of the symbolic statement of the body and knowledge, is a means for developing the literary analysis of *Timaeus* and *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. It can be noted that among the range of possibilities of body reading and within the knowledge about the texts that shape our *corpus*, such as philosophical reading, historical, of the science of religions, metaphorical and symbolic interpretation is left on the sidelines. Nonetheless, metaphorical enunciation and symbolic statement interpretation enable the understanding and the resignification of the former literature. That is possible, due to the new meaning presented by those texts, which are structured in the field of language. The adopted methodology is based on a hermeneutical analysis of *Timaeus* and *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. The Platonic dialogue and the quoted Indian text are critically inspected and interpreted in the light of a bibliographical method, based on Paul Ricoeur's (2005), (2009), (2014) metaphor and symbol theory. The counterpoint is presented by Eliade (2010a), (2010b), (2010c), (2010d) and Cassirer (2001), (2005). This research regards the body and the knowledge as analysis categories of the texts that build our analytical *corpus*. The raised issue is to what extent the body, as a vehicle to interpret a metaphorical enunciation or a symbolic statement, becomes a means to achieve the knowledge presented by *Timaeus* and *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, which acknowledge the metaphorical and symbolic exegetic. It is assumed that the interpretation of contemplative knowledge, through the metaphorical and symbolic body, occurs solely on the work field. Outside the text framework, the designed interpretation does not present the same understanding of living metaphor or mythical symbol. In order to reach this comprehension, the present study has been limited to a certain time and space. Therefore, this research begins with the symbolic and mythic representation of the body, depicted in the epic and the *Vedic* verses. The initial approach establishes a comparison between the greek and the archaic indian texts, considering that the indo-european possible existence allows a proximity of the poems and hymns produced by these civilizations. Having established the basal literature, it was defined its respective portrayed bodies. Thereupon, this study aims to percept the body as a mythical and ritualistic element, pictured in these works as a dead body. This understanding is essential to the recognition of the body as a living element, conceived in the texts that compose the working *corpus*. Thus, it can be concluded that the body, as a dead symbol presented in the funeral rites and in the epic and *Vedic* texts, determines the existence of the living body. The latest is acknowledged in texts related to *corpus* analysis and, throughout metaphorical and symbolic interpretation, the living body reaches knowledge and establishes the balance of the human being.

Keywords: *Timaeus*; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*; Body; Soul; Knowledge; Metaphor; Symbol.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à identifier la représentation métaphorique et symbolique du corps comme un instrument pour atteindre la connaissance contemplative, *noûs* (grec) et *jñāna* (sanskrit), dans le *corpus* suivant: *Timée* et *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Nous proposons que l'interprétation de la construction de l'énonciation métaphorique et de l'énoncé symbolique du corps et de la connaissance soit un moyen de développer l'analyse littéraire du *Timée* et du *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Nous notons que parmi les nombreuses possibilités de lectures du corps et de la connaissance dans les textes qui composent notre *corpus*, comme la lecture philosophique, historique, des sciences des religions, entre autres, l'interprétation de la métaphore et du symbole de ces catégories présentes dans ces oeuvres restaient en arrière-plan. Cependant, c'est l'interprétation au moyen de l'énonciation métaphorique et de l'énoncé symbolique qui nous permet d'appréhender et de re-signifier les textes en question, car ceux-ci présentent une nouvelle signification, structurée dans le domaine du langage. La méthodologie utilisée dans notre recherche est basée sur une analyse herméneutique du *Timée* et du *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Nous avons analysé le dialogue platonicien et le texte indien cités d'une manière critique et nous les avons interprétés sur la base d'une méthode bibliographique de la littérature, en nous guidant avec la théorie de Paul Ricoeur (2005), (2009), (2014) sur la métaphore et le symbole, et pour contre balancer cette proposition, nous avons utilisé: Eliade (2010a), (2010b), (2010c), (2010d) et Cassirer (2001), (2005). Nous employons dans notre étude le corps et la connaissance comme catégories d'analyse dans les textes qui forment notre *corpus* analytique. Le problème qui guide notre discussion est de savoir dans quelle mesure le corps en tant que processus d'interprétation d'une énonciation métaphorique ou d'une déclaration symbolique devient un moyen d'atteindre la connaissance dont l'interprétation passe également par l'élaboration métaphorique et symbolique présentée dans le *Timée* et le *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Nous comprenons que l'interprétation de la connaissance contemplative à travers le corps métaphorique et symbolique ne se produit que dans le cadre de l'oeuvre; en dehors de l'espace texte, l'interprétation construite ne possède pas la même compréhension de la métaphore vivante ou symbole mythique. Cependant, pour arriver à cette compréhension, nous devons délimiter notre étude par rapport au temps et à l'espace. Dans ce cas, nous commençons notre recherche de la représentation symbolique mythique du corps dans les textes épiques et *Védiques*, en établissant une comparaison entre les textes archaïques grecs et indiens, puisque la possibilité de l'existence du peuple indo-européen permet un rapprochement des poèmes et des hymnes produits par ces civilisations. Ayant déterminé les textes qui nous servent de base, de substrat, nous avons défini le type de corps qui a été identifié dans ces textes. Nous cherchons donc à trouver le corps, élément mythique et rituel présent dans ces oeuvres comme corps mort qui détermine la compréhension du corps en tant qu'élément vivant présent dans les textes qui constituent le *corpus* du travail. Nous en concluons que le corps comme symbole d'un corps mort présent dans les rites funèbres, dans les textes épiques et *Védiques*, détermine l'existence du corps vivant reconnu dans les textes de notre *corpus* d'analyse par l'interprétation métaphorique et symbolique et c'est ce corps vivant en tant que métaphore et symbole qui établit l'équilibre de l'être et atteint la connaissance.

Mots-clés: *Timée*; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*; Corps; Âme; Connaissance; Métaphore; Symbole.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1. Esquema da dimensão corpórea de acordo com Possebon (2016, p.119).....	37
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. CORPO: POTÊNCIA DA ENUNCIÇÃO METAFÓRICA E DA ESTRUTURA SIMBÓLICA	30
1.1. CORPO: Discussão sobre Corpo, Alma e Sagrado	30
1.2. METÁFORA E SÍMBOLO: A Construção de uma Teoria	40
1.3. As Influências da Concepção Aristotélica sobre a Definição de Metáfora	49
1.4. Enunciação Metafórica: O Sentido além da Palavra	58
1.5. ENUNCIADO SIMBÓLICO: A Enunciação Metafórica e a Construção Simbólica no Texto	72
2. CORPO: SÍMBOLO RITUALÍSTICO E MÍTICO	97
2.1. CORPO-RITUAL: Relação com as Divindades	109
2.1.1. CORPO-RITUAL: A relação do corpo nos ritos sacrificiais	113
2.2. CORPO: Um Símbolo nos Ritos Gregos.....	118
2.2.1. O corpo nos rituais e nas epopeias gregas	119
2.2.1.1. O corpo e a <i>catábasis</i> na <i>Odisséia</i>	125
2.2.1.2. A institucionalização dos ritos, a construção do corpo feminino e o surgimento do homem nos poemas de Hesíodo	126
2.2.2. O Corpo e as Religiões de Mistérios	131
2.2.2.1. O corpo e os ritos nos mistérios de Elêusis e de Dioniso	133
2.3. Os <i>Vedas</i> e a representação do corpo nos rituais de hinos do <i>Rg-Veda</i>	149
3. CORPO: ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO.....	164
3.1. A Construção do Corpo do Homem no <i>Timeu</i>	178
3.2. CORPO E ALMA NO <i>TIMEU</i> : Construção do Enunciado Metafórico do Conhecimento	191
3.2.1. O Equilíbrio entre o Corpo e a Razão.....	200
3.3. CORPO-SÍMBOLO-MÍTICO: Construção do Conhecimento no <i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>	210
3.4. CORPO-CONHECIMENTO: <i>Timeu</i> e <i>Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad</i>	236
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	240
BIBLIOGRAFIA	247

INTRODUÇÃO

O trabalho desenvolvido se dedicou à pesquisa da representação do corpo e do conhecimento enquanto interpretação de estruturas dominantes como a enunciação metafórica e o enunciado simbólico mítico como forma de análise literária do diálogo platônico, *Timeu*¹, e do texto *Upaniṣádico*, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*². Debruçamo-nos em identificar como a construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico mítico podem contribuir para a compreensão dessas duas categorias analíticas da nossa tese: o corpo e o conhecimento. Logo, tentamos explicar de que maneira o termo “corpo” empregado como metáfora e como símbolo permite o leitor, o ouvinte, em suma, o apreciador do texto apreender a ideia de conhecimento contemplativo, isto é, o *noûs*³ para os gregos e o *jñāna*⁴ para os indianos.

¹ Empregamos em nosso trabalho duas traduções do *Timeu* em português: PLATÃO. *Timeu*. Introdução José (Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>>> Acesso em: 27/07/2017) e PLATO, *Timaeus*. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

(Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>>> Acesso em: 27/07/2017)

E destacamos algumas palavras em grego, para a tradução desses termos, empregamos *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français, realizando a tradução do francês para a língua portuguesa.

² A tradução do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* usada em nossa tese é uma tradução realizada do sânscrito para o espanhol por Hugo Labete. Nós realizamos a tradução do texto em espanhol para o português. No entanto, a tradução de Labete apresenta o texto em espanhol e em sânscrito, dessa forma, pudemos tirar algumas dúvidas em relação ao texto original. A tradução mencionada está disponível em: BRIHADARANYAKA-UPANISHAD. (Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017).

Contudo, usamos alguns termos em sânscritos que são essenciais para o nosso trabalho, para tanto, usamos *A Sanskrit-English dictionary* do qual traduzimos o texto em inglês para português.

Porém, usamos para a citação do capítulo III do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, numa nota de rodapé das páginas 232-233 de nossa tese, a seguinte tradução: BRIHADARANYAKA UPANISHAD – CAPÍTULO III – Traduzido por: Swami Madhavananda (Traduzido para o Português por Uma Yogini em seva a Sri Shiva Mahadeva). Disponível em: <<http://yogaestudoscomplementares.blogstop.com>> - Acesso em 14/07/2011 (MEDEIROS, 2012b, p. 132-139)

³ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, *noûs* significa: “I faculté de penser, 1 intelligence, esprit, pensée, diriger sa pensée, son attention sur qqn ou qqe, avoir dans l’esprit, dans la mémoire, 2 intelligence, sagacité [...], 3 pensée, projet, intention, manière de voir [...]” BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 1332 - 1333.

“I faculdade de pensar, 1 inteligência, espírito, pensamento, dirigir seu pensamento, sua atenção sobre alguém ou alguma coisa, ter no espírito, na memória, 2 inteligência, sagacidade, [...], 3 pensamento, projeto, intenção, maneira de ver [...]”. Tradução nossa.

⁴ Segundo o dicionário Monier Williams, o termo *jñāna* significa “knwoing, becoming acquaintend with, knwoledge, the hihger knwoledge (derived from meditation on the oneUniversal Spirit); knwoledge about anything, cognizance, see [...]” <http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0426-jJAtivid.jpg>- Acesso em: 30/09/15.

Entendemos, dentro da perspectiva do *Timeu*, que o *noûs* é uma referência a uma Razão suprema, uma Razão que é alcançada pela contemplação, assim como é o *jñāna* no contexto *Upaniṣádico*.

A humanidade discute desde os tempos mais arcaicos sobre o mundo a sua volta e sobre sua própria condição nesse mundo. Cassirer (2005, p. 13) afirma que “a questão da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçada com a questão da origem do homem.”. Nossa pesquisa propõe estabelecer duas formas de compreensão e de assimilação da origem do mundo e do homem através da narrativa do *Timeu* e do *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, respeitando para tanto as diferenças inerentes aos dois textos.

O *Timeu* é um dos diálogos platônicos, é um texto filosófico do século VI a. C., o qual apresenta uma função institucional de racionalizar, de transmitir o conhecimento. Para tanto, o *Timeu* se estrutura em uma narrativa que conta como se deu a criação do cosmos com base em um modelo eterno, que é o mundo das Ideias. A narrativa explica que o corpo do homem fora criado semelhante à criação do corpo cósmico, porém, o homem precisa manter o equilíbrio do seu corpo, através da harmonia entre os órgãos que o compõem como entre as almas que formam a sua estrutura física/mortal: a alma mortal e o princípio imortal da alma visando à manutenção e duração da vida. Esse texto platônico é fundamentado em grande parte em símbolos e em metáforas as quais permitem a interpretação da narrativa como um todo. No entanto, compreendemos que o conjunto do texto, isto é, o *Timeu* como um todo constitui como elemento dominante uma enunciação metafórica pela tensão gerada pelas diferentes interpretações desenvolvidas ao longo do diálogo. A metáfora, cuja origem se dá pela enunciação metafórica construída no *Timeu*, apresenta uma nova possibilidade de interpretação para a obra, ou seja, o texto, que apresenta durante toda a narração os males causados pelo corpo, permite no conjunto da obra, a interpretação de que é pelo equilíbrio do corpo que o homem atinge o conhecimento e pode vir a contemplar o mundo das Ideias. Portanto, o corpo que é a prisão da alma, torna-se a libertação da alma, a partir da interpretação do diálogo como um todo.

O texto indiano nos conduz a um caminho diferente do *Timeu*, visto que o corpo não é exposto como empecilho para que o homem alcance o conhecimento, *jñāna*, contudo, a obra em estudo necessita da presença do símbolo para que possamos compreender a narrativa. Assim, enquanto o *Timeu* está mais para a metáfora, o *Brhadāranyaka-Upaniṣad* está mais para o símbolo. O *Brhadāranyaka-Upaniṣad* é um texto de caráter filosófico constituído por

“conhecendo, tornando-se familiar com conhecimento, o alto conhecimento (derivado de meditação sobre o “Espírito” Universal); conhecimento sobre alguma coisa, consciência, ver [...]”. Tradução nossa.

aforismas e diálogos com a função de formar os discípulos a partir das suas histórias. Esse *Upaniṣad* narra o rito de sacrifício do corpo do cavalo, cuja função é criar e manter o cosmos, porém, esse rito é um símbolo do sacrifício do corpo do *Homem primordial* que doa seu corpo em sacrifício para criar o mundo através de suas partes. O texto é marcado pelo simbolismo do corpo do cavalo com o corpo humano e da necessidade da morte para que haja vida.

No entanto, é a partir da leitura completa do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* que identificamos que há, nesse *Upaniṣad*, a estruturação de um enunciado simbólico no qual o corpo humano é o universo, o homem mata, morre, nasce, e cria o mundo em seu próprio corpo por meio da interpretação, pois, como afirma Ricoeur (2014, p.13) “o homem é um ‘animal hermenêutico’ [...] que interpreta e se interpreta através do desenrolar da sua existência no mundo”, logo, ao estudarmos o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* reconhecemos a interpretação do corpo enquanto símbolo e das ações realizadas pelo corpo como manifestações simbólicas.

O nosso *corpus* de análise foi escolhido com base em alguns detalhes importantes para nosso estudo. Primeiro, os textos apresentados formam uma nova percepção da criação do mundo e do homem, pois, trata-se de textos que abordam as nossas categorias analíticas de maneira mais abstrata, por fazerem parte de um momento voltado para o conhecimento, para a sabedoria não da coisa em si, porém, da interpretação que é atribuída a essa. Por isso, não identificamos nos textos o corpo em essência, no entanto, a interpretação atribuída a esse corpo e ao seu movimento dentro do contexto narrado, analisando a interpretação das ações do corpo e da presença do corpo nos diversos ritos narrados na obra em estudo.

O homem busca o conhecimento sobre sua origem e sobre a criação do cosmos, como diz Cassirer (2005), essa inquietação faz parte da nossa constituição humana. E esses textos abordam essa busca sobre a origem do universo e conseqüentemente sobre a origem da humanidade de forma diferente, porém, com a mesma inquietação. No mais, o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* são necessários para um estudo como esse, porque, eles representam em suas narrativas resquícios de elementos presentes nos textos religiosos ou arcaicos de suas civilizações, mas também eles representam em si aproximações possíveis que decorrem da hipótese da existência do povo indo-europeu, os quais teriam influenciado tanto a Grécia quanto a Índia, e por conseqüência, esses textos apresentariam elementos que poderiam justificar a sua semelhança, por advirem de um povo ancestral comum.

O nosso trabalho tem como fundamentação teórica as seguintes obras de Paul Ricoeur⁵: *A metáfora viva* (2005), *Teoria da Interpretação* (2009), *O discurso da ação* (2014), as quais tratam, a partir de pontos de vista diferentes, da produção da enunciação metafórica pautada no discurso, no conjunto do texto. Assim como abordam a presença da manifestação simbólica inserida no texto. No entanto, o fundamento norteador da análise de nossa tese é de caráter crítico, pois, estudamos a construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico como meio para a interpretação exclusivamente no *Timeu* de Platão e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* apresentados como *corpus* de nosso estudo. Não obstante, para desenvolvermos a pesquisa em questão se fez necessária uma explanação da teoria, e compreensão da metáfora e do símbolo.

Entendemos que a metáfora é um termo bastante empregado no contexto literário, por apresentar várias possibilidades de interpretação de uma mesma palavra, de um mesmo enunciado, ou transmitir o sentido inesperado de uma frase. Fato que enriquece a compreensão textual e atribui ao texto produzido caráter de importância. No entanto, a estrutura metafórica também está relacionada à constituição do símbolo e de sua aplicação aos textos, destacando para nosso estudo o texto literário. A metáfora viva é uma compreensão da elaboração do sentido metafórico que está além da perspectiva da palavra ou da metáfora nominal, porque, a metáfora inventiva ou metáfora viva é o resultado da aproximação de conhecimentos diversos os quais, no conjunto, geram uma nova significação, enriquecendo o sentido do texto em estudo por meio da composição de um novo sentido, de uma nova metáfora.

Dessa forma, nossa pesquisa busca identificar a relação da metáfora e do símbolo como meio para interpretar as palavras “corpo” e “conhecimento”. Porém, propomos identificar, principalmente, a significação do nome “corpo” como resultado de uma enunciação metafórica ou de um enunciado simbólico derivados de um conjunto de interpretações opostas, isto é, uma interpretação literal e uma interpretação metafórica que, tendo sua condição semântica aproximada, levam-nos à compreensão do nome “corpo” como meio para o “conhecimento”. Para explicar essa concepção de metáfora e símbolo em relação ao corpo e ao conhecimento, usamos a teoria de Paul Ricoeur (2009) que diz que

[...] Platão já mostrará que o problema da <<verdade>> das palavras isoladas ou nomes deve permanecer indecído porque a denominação não

⁵ Filósofo e pensador francês que se dedicou e desenvolveu trabalhos em vários campos do conhecimento: linguística, psicanálise, estruturalismo, hermenêutica, teoria literária, fenomenologia e simbolismo. (RICOEUR, 2014)

esgota o poder ou a função da fala. O *logos*⁶ da linguagem requer, pelo menos, um nome e um verbo e é o entrelaçamento destas duas palavras que constitui a primeira unidade da linguagem e do pensamento. [...] como é possível dizer o que não se verifica, se falar significa sempre dizer alguma coisa. Platão é, de novo, forçado a concluir que uma palavra por si mesma não é verdadeira nem falsa, embora uma combinação de palavras possa significar alguma coisa e, no entanto, nada apreende. O suporte deste paradoxo é, mais uma vez, a frase e não a palavra. (RICOEUR, 2009, p. 11-12)

A relação do homem com o corpo sofre diversas mudanças durante a história da humanidade. O ser humano passa por um processo de reconhecimento da constituição do seu corpo e identifica o simbolismo desse corpo em momentos de ação de graças, de festividades ou dos muitos tipos de ritos desenvolvidos pelas civilizações. Entendemos que o corpo é importante para o homem e a consciência de sua representatividade ao longo dos tempos gera os mais variados tipos de conhecimento, como, por exemplo, os ritos fúnebres, os quais desencadeiam um conhecimento sobre o corpo morto. Esse conhecimento do corpo que está inanimado pode determinar uma interpretação e um conhecimento oposto, que é acerca do corpo vivo. Logo, o homem tem a possibilidade de se reconhecer como portador de um corpo vivo em oposição a sua interpretação do que vem a ser um corpo morto.

Dessa forma, a compreensão da ligação existente entre a consciência humana e o corpo humano, e com aquilo que é exterior a esse corpo é algo presente nos textos de forma geral. Contudo, notamos que o nome “corpo” representado no espaço do texto é um elemento marcado pela categoria do signo linguístico e pela força da interpretação que esse signo desencadeia em relação aos diversos significados que vão ocupando o contexto da linguagem, como por exemplo, “corpo” – corpulência, cadáver, defunto, essência, âmago, alma –, logo, a palavra “corpo” pode ter diferentes interpretações mediante a ressignificação que a palavra desencadeia nos variados contextos.

Todavia, assim como o termo “corpo”, o “universo” e o “conhecimento” também são elementos que suscitam muitas discussões nos textos em que estão presentes. Primeiro, por deterem muitos significados e segundo, por não terem um significado que seja determinado

⁶ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, *logos*, *λόγος*, significa: “Parole; actions au-dessus de ce qu’ou eu pourrait dire; 1 ce qu’on dit, dire; 2 révélation divine; 3 sentence, maxime, proverbe; 4 exemple: *λόγου ἔνεχα*, Plat. par exemple, pour la forme, en apparence; 5 décision, résolution; 6 condition; 7 promesse; 8 prétexte; 9 argument; 10 ordre; 11 mention. [...]” BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 538-539.

“*λόγος*: Palavra ou discurso; ações acima do que poderia ter sido dito; 1 o que se diz, diga; 2 revelação divina; 3 frase, máxima, provérbio; 4 exemplo: *λόγου ἔνεχα*, Plat., por exemplo, para a forma, na aparência ou aparentemente; 5 decisão, resolução; 6 condição; 7 promessa; 8 pretexto; 9 argumento; 10 ordem; 11 menção. [...]”. Tradução nossa.

como o de maior destaque ou o de maior importância. Desta forma, ratificamos a ideia de que o sentido construído em relação a “corpo”, “universo” e “conhecimento” parte de maneira significativa da interpretação realizada pelo leitor ou interlocutor que possa assimilar esses signos e lhes atribuir um significado dentro do contexto em que estão inseridos.

O emprego de metáforas e símbolos para explicar pela linguagem o significado plural de elementos como “corpo”, “universo”, “conhecimento” é recorrente no texto literário. Texto esse que, em casos, como nas epopeias, procura descrever os vários ritos e mitos em que o “corpo” se faz presente por meio do espaço semântico para nos permitir uma apreensão do significado do “corpo” enquanto símbolo ou metáfora dentro do rito ou do mito narrado.

Nesse contexto literário, a ideia de verdade está subordinada ao objetivo de uma estrutura de palavra que é verdadeira por si só, isto é, a mensagem literária está além dos questionamentos. Dentro desse contexto, propomo-nos analisar o texto literário através da construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico do corpo até a elaboração do conhecimento, como elementos dominantes no *Timeu* de Platão e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Entretanto, para determo-nos ao nosso *corpus*, faz-se necessário que iniciemos nossa pesquisa pela representação do corpo nos textos produzidos no período da antiguidade clássica na Grécia, as epopeias (VIII a.C.), e na Índia, em alguns hinos do *Ṛg-Veda*, cujo nome significa “sabedoria das estrofes recitadas” (XII a.C.).

Como fora mencionado, o objetivo geral de nosso trabalho é analisar o signo “corpo” como uma construção imagética através da qual possamos apreender o conhecimento contemplativo (*noûs* e *jñāna*) no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, tendo em vista que essa construção imagética é representada, nos textos citados, pela enunciação metafórica e pelo enunciado simbólico. Os objetivos específicos são: reconhecer a construção da enunciação metafórica como uma significação viva, dentro de um conjunto de interpretações opostas apresentadas no espaço do texto e que essa significação que surge dessa enunciação corrobora para a compreensão da construção do enunciado simbólico dentro da literatura; identificar o corpo enquanto enunciado simbólico mítico nas manifestações ritualísticas e míticas dentro das seguintes obras: *Iliada*, *Odisseia*, *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias* e em alguns hinos do *Ṛg-Veda*; observar e estabelecer diferenças existentes entre a relação metafórica e simbólica do corpo e do conhecimento no *Timeu* de Platão e do corpo e do conhecimento enquanto enunciado simbólico mítico no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, compreendendo o “corpo” como elemento linguístico imprescindível para explicar o mundo e

atingir o conhecimento e, baseando-nos nessa análise, apresentar também as diferenças e possíveis semelhanças existentes entre o mundo grego e o mundo indiano.

Essas possíveis aproximações entre as civilizações grega e indiana são fundamentadas pela teoria de Georges Dumézil⁷ e seus estudos sobre epopeia, mitologia e sagrado. Esses estudos se encontram nas obras *Do mito ao Romance* (1992) e *Mythe et épopée* (1995a,b e c) nas quais Dumézil faz um estudo profundo das marcas deixadas pelo povo indo-europeu nas epopeias das grandes civilizações, dentre elas, destacamos, por serem componentes de nosso estudo, a Grécia e a Índia.

Dumézil (1992) afirma que as epopeias guardam em si a relação da mitologia, do sagrado, da religiosidade do povo indo-europeu, como a própria noção de sociedade, com isso, ele afirma que a manutenção da sociedade dos povos da antiguidade se dava pela propagação de suas ideias mitológicas. Logo, o mito sustentava toda estrutura social do mundo indo-europeu.

A teoria proposta por Dumézil (1995a, b e c) é aceita por alguns estudiosos, contudo, é refutada por outros, por isso, tomamo-la sob o caráter de uma hipótese. Estudiosos, como Feuerstein (2006), não acreditam numa expansão dominante do povo indo-europeu ou na sua real existência. Ele, por exemplo, estabelece outra teoria para algumas mudanças sofridas pelo povo indiano durante a antiguidade. Para pesquisadores como Dumézil (1995a, b e c), as mudanças sofridas pela Índia em sua estrutura social e até na própria língua, como a propagação do sânscrito, ocorreram devido à invasão do território indiano pelos indo-europeus. No entanto, Feuerstein (2006) defende que as alterações nas estruturas sociais e na língua indiana foram desencadeadas por uma série de tragédias climáticas que modificaram o ambiente indiano, provocando um êxodo interno na Índia.

Todavia, essas questões serão apresentadas e dissolvidas em nosso texto de acordo com o seu desenvolvimento e em determinados espaços que impliquem na necessidade de estabelecer uma ponte com essa teoria do indo-europeu. Não deixando de grifar que essa hipótese gera alguns conflitos entre historiadores, mas é bastante aceita pelos linguistas. Porém, deixamos claro que, para nossa pesquisa, essa temática passa pelo campo de uma possível existência desse povo comum a essas civilizações, o que justificaria algumas semelhanças entre elas, porém, não explica as diferenças latentes entre as mesmas.

O contexto da nossa pesquisa é a análise do texto à luz da enunciação metafórica e do enunciado simbólico, sendo assim, o problema que identificamos é em que medida o “corpo”

⁷ Georges Dumézil é um grande historiador das religiões e da mitologia comparada dentre outras áreas de pesquisa. (DUMÉZIL, 2005, p. 31)

enquanto signo imagético é reconhecido como meio de interpretação do conhecimento no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*? A hipótese que norteia o nosso trabalho é que a necessidade da humanidade em se manifestar através dos símbolos, destacando o corpo como principal símbolo de nossa existência, e a importância da compreensão dessa necessidade para a manutenção da ordem e da nossa vida em comunidade nos leva a estabelecer uma relação entre a representação do corpo e tudo o que está no cosmos, assim, proporcionando ao homem atingir o conhecimento pela interpretação do corpo enquanto símbolo nos textos em estudo.

Paul Ricoeur (2005), (2009) e (2014) apresenta didaticamente o desenvolvimento sofrido pela teoria do símbolo à luz da teoria da metáfora. O estudo de Ricoeur nos possibilita analisar os textos que compõem nosso *corpus* através do que ele classifica como: enunciado simbólico e enunciação metafórica, e assim, esses elementos da linguagem podem contribuir para a interpretação do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Assim, nossa hipótese é que a interpretação do “corpo” humano pode ser assimilada enquanto símbolo por meio da linguagem metafórica usada nas obras literárias e que a compreensão dessa estrutura simbólica proporciona à humanidade atingir o conhecimento. Dessa maneira, entendemos que o “corpo” é uma representação imagética carregada de conhecimento que é acessado pelo conhecimento do próprio corpo enquanto símbolo da humanidade.

No entanto, segundo Ricoeur (2009), o símbolo é um campo amplo para pesquisas, pois, a sua estrutura linguística e não linguística nos permite entendê-lo através de várias áreas de conhecimento e de formas diferentes dentro da mesma área. Portanto, reconhecemos que existe uma limitação para a apreensão simbólica e estamos presos a essa limitação, contudo, defendemos que podemos sim, assimilar o corpo enquanto símbolo em nosso estudo pelo viés da construção da linguagem metafórica.

Logo, buscamos identificar o corpo enquanto um símbolo social que é construído nas obras literárias. Todavia, para iniciarmos nosso trabalho, faz-se necessário que observemos a representação do corpo nos primeiros momentos da história da vida humana através dos diversos tipos de rituais, os quais são apresentados nas epopeias de Homero e Hesíodo. O corpo enquanto signo nos é mostrado sob olhares distintos desde a antiguidade até o ápice da filosofia⁸ grega. Porém, nossa análise se deterá na representação do corpo como signo

⁸ Tentaremos não empregar em nossa pesquisa o termo filosofia tendo em vista que a filosofia como é vista hoje, só irá se desenvolver plenamente na Grécia entre os séculos V-IV a. C., no chamado século de ouro (MARQUES JÚNIOR, 2008, p. 12). No entanto, trabalhamos com textos gregos de VIII-VI a. C. e com textos indianos do século XII a. C., desta maneira, o nosso *corpus* não está inserido no período filosófico propriamente dito, por

imagético no *Timeu*, que é o nosso objeto de análise e na relação existente entre a enunciação metafórica do corpo em prol do conhecimento.

As obras mencionadas são as que se referem a esta questão do corpo no mundo grego, no entanto, como fora citado, pretendemos estender nossa pesquisa estudando este tema também nos textos antigos da Índia. Dentro do contexto indiano, analisamos quatro hinos do *R̥g-Veda*: *Homem primordial*, *Sacrifício*, *Agni* e *Soma*, nos quais encontramos descrições do corpo em rituais, na relação do homem com seu corpo, do corpo enquanto símbolo da construção do cosmos e da presença divina.

Todavia, os indianos também desenvolveram um conhecimento mais abstrato, buscando a essência do corpo, saindo um pouco mais das obrigações ritualísticas deixadas nos *Vedas*, que são um conjunto de textos sagrados cuja estrutura é a base da sociedade indiana. Mas, ao contrário da Grécia, a Índia não rompeu com os conhecimentos anteriores, incorporou-os às novas formas de se enxergar e de enxergar ao outro. Temos, portanto, o *Vedānta* com os *Upaniṣads*⁹ dos quais destacamos como nosso *corpus* para análise o *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*.

A partir disso, constatamos que, ao longo dos séculos, ocorreram muitas mudanças em relação à forma como o corpo era descrito nas representações dos ritos nos textos gregos. Entendemos que essas alterações também existem nos textos indianos, os quais apresentavam manifestação dos ritos sagrados que iam do concreto ao abstrato, isto é, que passavam de textos com realizações de ritos para atingir boas venturas para aqueles que os realizavam a textos que buscavam um estado de transcendência, os *Upaniṣads*, os quais procuravam atingir a ordem e a manutenção do cosmos através da emissão da palavra ofertada, mas sem se desvincular do ritual com o corpo.

Os *Upaniṣads* são textos indianos que contêm ensinamentos “filosóficos” e práticas espirituais. Trata-se de textos que têm por objetivo conduzir o homem a *Brahman*¹⁰, uma

isso, optamos por tratar os textos que estão mais voltados para as palavras, *logos*, *nous* e *jñāna* e para o desenvolvimento mental por textos de sabedoria.

⁹ “O nome *Upaniṣad* quer dizer literalmente, “assentar-se perto e abaixo”, sentar-se aos pés do mestre e ouvi-lo, depois, realizar o que foi ouvido para que haja uma mudança, não social nem política, e sim, uma mudança espiritual.” Manchester, F. & PRABHAVANANDA, S. *Os Upaniṣads*: sopro vital do eterno.

¹⁰ De acordo com o dicionário on-line Monier Williams, *Brahman* significa “growth, expansion, evolution, development, swelling of the spirit or soul, pious effusion or utter-ance, outpouring of the heart in worshipping the god, prayer [...]; the *brahman* or one self-existent impersonal Spirit, the one universal soul (or one divine essence and source from which all created things emanate or with which they are identified and to which they return) the Self-existent, the Absolute, the Eternal (not generally an object of worship, but rather of meditation and Knowledge [...].” (Disponível em:

essência divina e fonte da qual todas as coisas criadas emanam ou com a qual eles são identificados e ao qual regressam, é o Absoluto. A tradição canônica dos textos do hinduísmo estabelece um grupo de cento e oito *Upaniṣads*, dentre esses selecionamos o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* para nossa pesquisa, visto que apresenta em seu contexto a formação do mundo através da mortificação do corpo e também estabelece discussões sobre a busca pelo conhecimento.

Na Índia, os *Vedas* representavam o ritual e a manifestação simbólica do corpo enquanto símbolo mítico, compreendemos que a poesia épica, na Grécia, promoveu essas mesmas representações, pois, narrava apresentações de ritos e mitos arraigados à cultura grega, demonstrando por meio do texto literário, como toda essa sociedade reconhecia e expunha o mundo a sua volta. No entanto, houve grandes mudanças no pensamento grego em relação à verdade difundida pelos mitos e elas podem ser percebidas de forma mais clara no diálogo platônico em estudo, o *Timeu*, o qual apresenta uma nova maneira de enxergar o corpo.

Procuramos relacionar os eventos ocorridos na Índia e na Grécia antiga por meio de uma sequência dos registros dos textos desenvolvidos nessas duas sociedades. Por isso, no mundo grego, começamos estudando o corpo representado nos ritos, descritos nos ritos e mitos das epopeias até chegarmos ao corpo descrito no texto platônico; já no contexto indiano, estudamos também o corpo nos ritos, nos hinos do *Ṛg-Veda*, até estudarmos o corpo no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Traçando um trajeto literário através das informações obtidas acerca dos ritos e práticas corporais que passam de uma perspectiva simbólica mítica para uma perspectiva mais envolvida na enunciação metafórica. Entretanto, diferentemente da Grécia, na Índia há uma interação dos saberes desenvolvidos e adquiridos com os saberes já existentes, havendo uma assimilação das novas formas de saber ao invés de uma separação, isto é, podemos identificar o símbolo mítico no *Ṛg-Veda*, assim como, no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Organizamos nossa tese da seguinte forma: no primeiro capítulo traçamos um itinerário crítico-metodológico baseado na hermenêutica de Paul Ricoeur. Esse capítulo

<<http://www.sanskritlexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0737-bRhannAyakIdaNDaka.jpg>> p. 737 – 738 - Acesso em 02/10/15)

Assim, *Brahman* significa “crescimento, expansão, evolução, desenvolvimento, inchaço do espírito ou alma, que se derrama piedosa ou o acesso total, efusão do coração na adoração do deus, oração [...]; o *brahman* ou um auto-existente, Espírito impessoal, uma alma universal (ou uma essência divina e fonte da qual todas as coisas criadas emanam ou com a qual eles são identificados e ao qual regressam) o Auto-existente, o Absoluto, o Eterno (geralmente não um objeto de adoração, mas sim de meditação e conhecimento [...]).” Tradução nossa.

crítico inicia com uma discussão sobre a compreensão de corpo, alma, sagrado, mito. Desenvolvemos as possibilidades de construção do significado metafórico dentro de uma tensão entre pontos essenciais de uma discussão, levando-nos a nos perceber acerca da metáfora inventiva que é construída imediatamente dentro do contexto de uma obra. Além da percepção da metáfora e sua teoria, discutimos sobre a estrutura linguística do símbolo mítico diretamente dentro do *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, suas contribuições semânticas e suas características.

O segundo capítulo é introduzido por um breve recorte da hipotética formação física e mental da humanidade, citando como nossos supostos “ancestrais” fizeram os registros das possíveis primeiras produções humanas simbólicas que estabeleciam uma relação com o corpo. Para isso, recorreremos ao estudo de Steven Mithen¹¹ (2002) e a sua obra *A pré-história da mente*. Depois, aproximamos o estudo dos textos gregos e indianos pela hipótese defendida por Dumézil (1992) e (1995a, b e c) acerca da possível existência do indo-europeu e a partir daí, adentramos na execução dos cultos e ritos gregos e indianos, observando sempre o corpo enquanto símbolo mítico. Chegamos à presença do corpo como símbolo mítico na epopeia grega: *Iliada*, *Odisséia*, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, nas escolas de mistérios da Grécia, e também nos deparamos com o corpo enquanto símbolo mítico nos hinos do *Ṛg-Veda*, na descrição dos ritos sagrados desses hinos *Védicos* em paralelo com as epopeias gregas.

No terceiro capítulo, realizamos a análise do *corpus* de estudo o *Timeu* e o *Brhadāranyaka-Upaniṣad*. Procuramos identificar a metáfora e o símbolo como elementos dominantes que demonstrem a importância do corpo como enunciação metafórica e enunciado simbólico construídos ao longo do texto platônico e apreendidos pela interpretação desenvolvida pelo leitor enquanto coautor da obra em estudo. Também defendemos que os elementos dominantes: a metáfora e o símbolo determinam a estrutura linguística do *Brhadāranyaka-Upaniṣad* a qual está fundamentada no entendimento do corpo como símbolo mítico, mas também como enunciação metafórica. E é essa percepção de corpo dentro de um contexto linguístico amparado pela enunciação metafórica e pelo símbolo mítico que permite o homem atingir o conhecimento contemplativo, o *noûs* e o *jñāna*.

O ser humano busca harmonia entre o corpo e o conhecimento, o *noûs* para os gregos e o *jñāna* para os indianos. A repetição constante das formas de corpo e de conhecimento, mesmo distinguindo-os ou distanciando-os, nas obras estudadas, mostra-nos que, durante

¹¹ “Steven Mithen, arqueólogo que desenvolveu estudos sobre a pré-história cognitiva.” MITHEN, Steven. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. Tradução Laura Cardellini Barbosa de Oliveira; revisão técnica Max Blum Ratis e Silva. – São Paulo: Editora UNESP, 2002, P.19-21.

todos esses séculos, o corpo e o conhecimento são representações simbólicas da humanidade. Dessa interpretação, como fora citado, advém o nosso problema: em que medida o corpo enquanto representação simbólica proporciona a compreensão do conhecimento?

Para respondermos a essa pergunta nos pautamos na apreciação do texto literário, pois é através dele que estabelecemos a pesquisa em nosso trabalho. Desta maneira, a literatura tem como suporte para o seu desenvolvimento e expansão os primeiros indícios surgidos na Grécia antiga, vindos de Homero e Hesíodo¹². Esse primeiro momento da produção literária estava intimamente ligado à ideia de que os *aedos*¹³ eram inspirados diretamente pelos deuses, pelas Musas¹⁴, filhas de Zeus e Mnemósine. Essas divindades falavam, então, através desses poetas, os quais cantavam os empreendimentos e acontecimentos que as divindades os revelavam.

Então, partindo do pressuposto de que o *aedo* proferia palavras e narrava eventos ditos pelos deuses, percebemos que há, nesse período de formação da literatura, uma ligação entre a produção literária e a divindade e o corpo que recebia esta mensagem com o conhecimento. Ao longo do tempo, com os questionamentos realizados pelo pensamento ocidental, o caráter divino foi afastando-se gradativamente do texto literário. Entretanto, deparamo-nos ainda com outra forma de pensamento que não é estudado dentro do contexto da literatura do ocidente: a sabedoria contida no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* e no *Ṛg-Veda*, a qual não afasta, não separa o conhecimento adquirido pelo corpo do conhecimento divino. Compreendemos que, com isso, estamos abrangendo a pesquisa até as bases fundamentais de duas grandes civilizações.

Os primeiros textos indianos são tomados como advindos de uma inspiração divina, a exemplo dos *Vedas*, que, de forma semelhante aos poemas épicos do mundo grego, são textos ligados ao sagrado. Porém, da mesma maneira do mundo grego, houve uma mudança no pensamento indiano, e depois num período posterior aos *Vedas*, temos os *Upaniṣads*, textos de sabedoria e contexto filosófico que passavam dos gurus para os discípulos, contudo, os *Upaniṣads* não deixam de ser textos sagrados ou divinos, diferentemente dos textos de caráter filosófico da Grécia.

A nossa pesquisa procura mostrar que mesmo nesses textos mais voltados para a busca do conhecimento, *noûs* e do *jñāna*, há a presença da enunciação metafórica do corpo, *Timeu*, e

¹² Homero e Hesíodo são poetas gregos que viveram no século VIII a. C. e produziram as maiores obras da literatura ocidental, respectivamente *Iliada* e *Odisséia*, *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*. (MARQUES JÚNIOR, 2008, p. 32)

¹³ O aedo era quem cantava as narrativas míticas nos palácios e nas festas. (Ibidem, p. 34)

¹⁴ Deusas filhas de Zeus e Mnemósine. (POSSEBON, 2008, p. 24)

há a presença do corpo como símbolo mítico-ritualístico, *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, principalmente nos *Upaniṣads*, nos quais há a descrição de uma relação entre o corpo e o enunciado à sua volta, através de rituais descritos nesses textos, os quais permitem que o discípulo-ouvinte sentado aos pés do mestre receba e medite sobre o conhecimento proclamado. No texto grego, também identificamos, através da interpretação do ato, momentos de uma prática corporal quase ritual, como por exemplo, o conhecimento discutido a partir do caminhar, isto é, as discussões peripatéticas, porém, o texto limita-se a isso.

Os textos lidos no percurso de nossa pesquisa, como os poemas épicos gregos, os hinos *Védicos*, os diálogos platônicos e alguns *Upaniṣads*, induzem-nos a entender que há uma mudança entre o pensamento narrativo do povo grego e indiano do século VI e VIII a. C. e o pensamento dos séculos VIII e XII a.C., respectivamente. A ruptura instalada constitui uma cisão entre a estrutura textual na Grécia do século VIII, que aceita as epopeias como narrações, neste caso, cantos de ritos em que há a presença do corpo enquanto símbolo mítico. Não obstante, não é essa a representação do corpo que encontramos nos diálogos platônicos, por exemplo, o corpo antes tido como sagrado e inspirado pelo divino torna-se um elemento usado na linguagem narrativa pela estrutura da enunciação metafórica desenvolvida no conjunto do texto. No entanto, na Índia, encontramos nos *Vedas* e nos *Upaniṣads* a presença do corpo como símbolo mítico, em prol do conhecimento. Todavia, verificamos que nem os textos épicos e nem os textos filosóficos ou de conhecimento e de sabedoria deixam de apresentar a simbologia e importância do corpo em seu contexto.

Podemos entender mais essas afirmações quando nos reportamos aos próprios textos literários, e percebemos neles essa divergência. Hesíodo canta nos primeiros versos da *Teogonia* (século VIII a.C.):

Elas um dia a Hesíodo ensinaram um belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Musas olímpicas, virgens de Zeus porta-égide:
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventre só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos,
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”.
Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas,
Por cetro deram-me um ramo, a um loureiro viçoso
Colhendo-o admirável, e inspiraram-me um canto
Divino para que eu glorie o futuro e o passado,
Impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos
E a elas primeiro e por último sempre cantar.
Mas por que me vem isto de carvalho e pedra? (TEOGONIA, 2007, V. 22-35)

Nestes versos em que Hesíodo relata seu contato com as Musas, deparamo-nos com a *hierofania*,¹⁵ termo, muitas vezes, citado nas obras de Eliade¹⁶. A *hierofania* é identificada no trecho acima, porque há um contato direto do homem com a manifestação da divindade, há um encontro que permite aos outros seres humanos, pela narração exposta, conhecer os acontecimentos de outrora, que ocorreram *in illo tempore*.¹⁷

O contato do homem e de seu corpo com o que lhe é divino determina a presença universal da concepção de sagrado expressa em Eliade (2010c), o qual apresenta como manifestação de sagrado: aquilo que rompe com o que o mundo possa apresentar como profano. Assim,

o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. [...] Encontramos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’. (ELIADE, 2010c, p. 17)

Portanto, o acontecimento narrado na *Teogonia* é compreendido pela teoria de Eliade (2010c) como um evento em que há uma *hierofania*. Nesse momento da narração as Musas falam diretamente com Hesíodo e lhe dão um ramo o qual se torna sagrado, tendo em vista que é dado pela própria divindade. Logo, o corpo que vivenciava uma *hierofania* e, portanto, considerado sagrado pela teoria de Eliade (2010c) é um elemento simbólico de uma instância do sagrado que rompe com o mundo e sua base profana. O corpo sagrado simboliza em si, elementos tidos anteriormente como profanos, isto é, os elementos profanos tornam-se sagrados a partir do momento que rompem com a sua natureza comum e passam a ser elementos únicos que contêm em si, o poder transcendente de ligar o homem ao divino, que é o caso do ramo dado a Hesíodo pelas Musas e do próprio Hesíodo que vê, ouve e conversa com a divindade tornando-se um homem marcado pelo divino.

¹⁵ *Hierofania* é um termo bastante usado por Mircea Eliade em sua obra *O sagrado e o profano*, e significa uma aparição do sagrado. (ELIADE, 2010c, p. 17)

¹⁶ Mircea Eliade foi um Historiador das Religiões e desenvolveu um estudo acerca da relação do homem com o sagrado por meio do rito, do espaço, do tempo e do mito. (Ibidem)

¹⁷ Termo usado por Mircea Eliade para determinar um tempo inatingível e ocorreu e ocorre ao ser revivido cada rito que retome a formação cósmica. (Ibidem, p.64)

Diferentemente da presença de uma interferência divina a qual acontece no trecho destacado da *Teogonia*, é a composição da narração do corpo no diálogo de Platão, o *Timeu* (século VI a.C.). O narrador propõe que a construção do mundo foi realizada pelo Deus, mas não estabelece nenhuma relação, nenhuma aparição ou culto do homem para com essa divindade, não existindo no *Timeu* uma *hierofania*.

o construtor divino foi ele mesmo; mas a tarefa da geração dos seres mortais ele confiou a seus filhos. Imitando-o nesse particular, depois de receberem o princípio imortal da alma, aprestaram em torno dela uma sede mortal de forma globosa, a que deram como veículo todo o corpo, no qual construíram outra espécie de alma, de natureza mortal, cheia de paixões terríveis e fatais [...]. (PLATÃO, *Timeu*, 69d)

O corpo mortal é construído pelos filhos do Deus, é construído pelos deuses, contudo, o corpo criado não vive uma *hierofania*, uma experiência com a manifestação do divino. O homem no *Timeu* é apenas criado pelos deuses e segue sua vida em busca do controle das duas almas instaladas em seu corpo, visando controlar as paixões que destroem o seu corpo físico, impedindo-o de alcançar o conhecimento. Dessa maneira, observamos uma mudança latente na narrativa da epopeia e do diálogo.

Em relação aos textos indianos, a teoria de sagrado de Eliade (2010c) é aplicável tanto no contexto dos hinos *Védicos* (século XII a.C.) quanto no desenvolvimento dos *Upaniṣads* (século VIII a.C.), visto que estes não divergem da compreensão e da manifestação divina presente naqueles. Logo, a divindade se manifesta nos *Upaniṣads* da mesma maneira que eram narradas nos ritos e nos hinos que compunham os *Vedas*. Não obstante, a diferença entre os tipos de narrativa do mundo indiano se respalda na forma como o conhecimento é compreendido. O conhecimento nos *Vedas* está preso ao rito, ao mito, à leitura, ao concreto, já nos *Upaniṣads* o conhecimento pode se manifestar no espaço concreto, porém, sua sede é o interior do ser humano, do corpo que pode ser o interior do mundo.

No espaço grego, os *aedos* passaram a contar acontecimentos ocorridos *in illo tempore*, em narrações épicas, hipoteticamente, inspiradas e guiadas pelas divindades, portanto, eram enredos inquestionáveis, simplesmente, ouvidos e repetidos como modelos de religiosidade. Isso também ocorreu na Índia por meio dos *Vedas*, como citamos acima, textos que ligavam o homem ao sagrado e que, em tese, foram revelados aos humanos pelos próprios deuses, pois, tratava-se de uma inspiração divina que era passada à humanidade através dos sentidos, ou seja, por meio do corpo.

Nos textos indianos, encontramos uma literatura diferente da literatura *Védica* a qual era manifestada pelas próprias divindades, eram os *Upaniṣads*. Os *Upaniṣads* são textos sagrados, que elevavam a espiritualidade do indivíduo e que determinavam um modo de vida. Não obstante, os *Upaniṣads* não são uma inspiração divina como os *Vedas* ou as epopeias, porém, não perderam sua ligação com o sagrado.

Na Grécia, o diálogo platônico assume um caráter dissociado da religiosidade, diferentemente das epopeias. Porém, ainda descreve alguns aspectos da natureza ligados ao sagrado. O texto platônico, como os *Upaniṣads*, rompem com o *mythos*¹⁸ dos primeiros textos, e apresentam o *logos*¹⁹, ressaltando o poder contido na palavra e estabelecendo dois polos textuais, que vão da realização ritual concreta (epopeias e *Vedas*) à transcendência por meio da palavra, da fala (texto platônico e *Upaniṣad*). Porém, essa dicotomia existente entre os textos gregos não é tão acentuada no que diz respeito aos textos indianos, pois, os *Upaniṣads* não rompem com os elementos sagrados dos *Vedas*, mas, incorporam-nos em uma nova forma de narrar e conhecer o mundo a sua volta e o próprio corpo. Além disso, nenhuma das obras citadas deixa de expressar a presença do corpo, ou como uma construção metafórica ou como um corpo simbólico mítico, o qual, algumas vezes, é compreendido como um obstáculo, barreira, todavia, ao mesmo tempo, que deve ser vencido, deve ser cuidado.

Em relação aos textos de cultura indiana, os *Vedas* e os *Upaniṣads*, seguimos o mesmo processo relacionando o corpo enquanto símbolo tanto nos *Vedas* quanto nos *Upaniṣads*, observando, a partir de então, as diferenças e semelhanças presentes nesses textos. No entanto, é fundamental uma pesquisa mais detalhada acerca dos *Upaniṣads*, por serem textos voltados mais para o conhecimento e que expressam o pensamento e a sabedoria da Índia de maneira mais abstrata, mesmo sendo semelhantes aos *Vedas* em relação aos aspectos mais ritualísticos.

Por isso, analisamos o *Upaniṣad* e dentre os cento e oito pertencentes ao cânone, selecionamos o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, por tratar de temas que apresentam um processo

¹⁸ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, *μῦθος*, *Mythos*, significa: “I parole, discours, sujet de discours; faire une chose dont on a parlé. 1 discours public; 2 récit; 3 rumeur; 4 nouvelle, message; 5 dialogue, conversation; 6 conseil, ordre, prescription; 7 résolution, decision, projet; II après Hom. fable: 1 légende, récit non historique, mythe; 2 récit fabuleux, conte; 3 fable, apologue.” BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 582.

“*μῦθος*, *Mythos*, significa: I fala, discurso, assunto do discurso; fazer algo que falamos. 1 discurso público; 2 narração; 3 rumor; 4 novela, mensagem; 5 diálogo, conversa; 6 conselho, ordem, prescrição; 7 resolução, decisão, projeto; II após Hom. fábula: 1 lenda, narração ou conto não histórico, mito; 2 história fabulosa, conto; 3 fábula, apólogo.” Tradução nossa.

¹⁹ Conf. p. 14.

de abstração do conhecimento e também, destacam o corpo, seja através dos órgãos dos sentidos ou da mente. Mas insere no texto o corpo enquanto símbolo mítico. Portanto, relaciona o contexto mais abstrato do conhecimento com o mundo simbólico das divindades e com a representação do corpo.

A partir dessas análises e comparações entre os textos épicos gregos de Homero e de Hesíodo, o *Timeu* de Platão, o *R̥g-Veda* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, destacamos mais uma vez, o problema que direciona nossa pesquisa: em que medida o corpo, enquanto enunciação metafórica e símbolo mítico, pode ser identificado nas seguintes obras: *Ilíada*, *Odisseia*, *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias*, no *Timeu*, na Grécia, e no *R̥g-Veda*, no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* na Índia, como um instrumento que permite, por meio de si e só por meio de si, que o homem atinja o conhecimento contemplativo (*noûs* e *jñāna*)?

A nossa hipótese é que o corpo fora constituído enquanto símbolo social e que guarda em sua representação linguística através da enunciação metafórica ou do próprio símbolo enquanto linguagem, a ligação do homem com o universo, e com o conhecimento. Dessa forma, temos muitas apreensões do corpo, enquanto símbolo mítico nas epopéias gregas e no *R̥g-Veda*. Por último, no diálogo platônico e no *Upaniṣad*, deparamo-nos com alguns impasses, pois, enquanto o corpo torna-se, pela significação do conjunto do diálogo, uma enunciação metafórica do cosmos, no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo é um símbolo mítico da construção do universo.

Portanto, partimos do pressuposto de que o corpo enquanto símbolo mítico é o elemento que está presente, apresenta-se e que mantém seu vínculo com o texto literário de forma muito estreita, às vezes, sendo cultuado pelo texto ou criticado por esse. Todavia, o corpo é símbolo da humanidade, de suas limitações e de suas aspirações. Por isso, entendemos que, se fizermos um percurso analisando as primeiras manifestações do corpo descritas nos rituais da pré-história, depois sua presença nas narrativas do período épico e *Védico*, e por fim, um estudo sobre a compreensão do corpo no texto platônico e “*Upaniṣádico*”, conseguimos compreender como a representação simbólica do corpo, pode quebrar suas próprias limitações, ligando-se ao conhecimento.

Em suma, buscamos analisar as expressões do corpo simbólico mítico presente no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* e do corpo enquanto enunciação metafórica no *Timeu* de Platão. Para essa análise, como informamos, usaremos uma metodologia crítica fundamentada na teoria hermenêutica de Paul Ricoeur, identificando enunciados metafóricos e simbólicos construídos a partir de significados extraídos dos textos selecionados para análise. Seguindo

com o estudo comparativo, procuramos observar a relação dos elementos presentes nos textos em estudo que permita traçar uma diferenciação cultural entre Grécia e Índia.

1. CORPO: POTÊNCIA DA ENUNCIÇÃO METAFÓRICA E DA ESTRUTURA SIMBÓLICA

Nossa pesquisa se propõe a reconhecer a importância da construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico como base fundamental para a interpretação do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Procuramos identificar essas capacidades da linguagem, a enunciação metafórica e o enunciado simbólico, como elementos dominantes nos textos em análise e observamos de que forma a metáfora e o símbolo podem contribuir para a compreensão das duas categorias de análise da nossa tese: o corpo e o conhecimento. Logo, tentamos expor como a construção da metáfora do corpo e do corpo como símbolo permite àquele que interpreta o texto usar o termo “corpo” para apreender o sentido de conhecimento contemplativo, isto é, o *noûs*²⁰ para os gregos e o *jñāna*²¹ para os indianos.

Entretanto, é imprescindível para nosso estudo, tratarmos inicialmente sobre a concepção de corpo e alma, visto que essas categorias se colocam em contraste durante toda a nossa tese, como meta para alcançar o conhecimento contemplativo. Para estabelecermos uma diferenciação entre corpo e alma, usamos algumas teorias de autores, como: Eliade (2010c), Burkert (1993), Possebom (2016), Cassirer (2005) que apresentam diferentes possibilidades acerca da perspectiva de corpo e alma. Além disso, preocupamo-nos com o uso dos termos corpo e alma no contexto das obras que compõem nosso *corpus*, pois, como empregamos, nas obras em estudo, os termos corpo e alma em grego e em sânscrito, buscamos observá-los destacando suas diferenças e semelhanças no que abrange a compreensão dessas palavras, tanto no mundo grego quanto no mundo indiano.

A apresentação das diferentes noções de corpo e alma desencadeou a necessidade de pontuar em nosso material, uma perspectiva de sagrado, cuja necessidade da presença reconhecemos em nosso trabalho. Isso acontece devido à relação muito próxima entre a ideia de corpo, alma e sagrado presentes em Eliade (2010c) e em Burkert (1993).

1.1. CORPO: Discussão sobre Corpo, Alma e Sagrado

O corpo possui muitas interpretações em vários campos de estudo. Porém, para nossa análise, deter-nos-emos em estudar o termo corpo no que diz respeito ao caráter religioso e

²⁰ Conf. p. 11.

²¹ Conf. p. 11.

enquanto elemento social significado pela linguagem. Na perspectiva religiosa, sagrada, voltada para as ações religiosas do corpo, tomamos como base inicial as propostas de Eliade (2010c),

[...] o homem religioso só consegue viver num Mundo ‘aberto’, tivemos ocasião de constatar ao analisar a estrutura do espaço sagrado: o homem deseja situar-se num ‘centro’, lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses. Sua habitação é um microcosmos, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmos impõe-se desde muito cedo. Insistamos um pouco neste exemplo, pois ele nos mostra em que sentido os valores da religiosidade arcaica são suscetíveis de ser reinterpretados pelas religiões, até mesmo pelas filosofias ulteriores.

[...] como o Cosmos, o corpo é, em última instância, uma ‘situação’, um sistema de condicionamentos que se assume. A coluna vertebral é assimilada ao Pilar cósmico (*skambha*) ou à montanha Meru, os sopros são identificados aos ventos, o umbigo ou o coração ao ‘Centro do Mundo’ etc. (ELIADE, 2010c, p.141)

O corpo dentro da proposta teórica de Eliade (2010c) é um símbolo universal. O corpo é aquilo que abrange e que acolhe como o cosmos e a casa. O corpo abrange toda extensão do ser e acolhe toda existência. O cosmos acolhe a vida do mundo e abrange todos os contrários ao desenrolar dessa vida; a casa acolhe o convívio familiar e abrange a vida de todos; o corpo, conseqüentemente, abrange todos os nossos órgãos e a composição desses, como também acolhe nossa alma (vida). Assim, é determinada a relação entre o elemento cósmico e o homem e entre o corpo humano e o cosmos.

Não obstante, o corpo humano também está diretamente ligado às narrações míticas, às realizações dos rituais e à universalidade desses. Como Eliade (2010c, p. 141-142) afirma: “mas a correspondência se faz também entre o corpo humano e o ritual em seu conjunto: o lugar do sacrifício, os utensílios e os gestos sacrificiais são assimilados aos diversos órgãos e funções fisiológicas.” O corpo humano torna-se, nesse aspecto, cada parte e cada elemento do rito, não há como dissociar o corpo do rito executado, porque, o corpo humano é o próprio ritual.

Dentro dessa visão ritualística do corpo, Burkert (1993) diz que

a função [do ritual] repousa na formação de grupos, na solidarização ou na disputa entre indivíduos da mesma espécie. Os rituais religiosos são ações deste tipo, na medida em que sinalizam uma orientação para o extra-humano ou o sobre-humano. De fato, esta orientação para algo não humano tem também uma função eminentemente social. É costume circunscrever este algo, de modo geral, como <<o sagrado>> ou também como <<força>>, e a vivência do sagrado é retratada como o entrosamento, repleto de tensões, do

<<misterium tremendum>>, <<fascinans>> e <<augusto>>. (BURKERT, 1993, p. 125 - 126)

O fragmento do texto de Burkert (1993) nos dá uma noção do que a execução do ritual representa para determinada comunidade. O rito é a socialização, a manutenção, o bem-estar e a ligação do corpo humano com o que o autor chama de “sagrado” ou “extra-humano”. O sagrado, de acordo com Burkert (1993), é aquilo que está além da compreensão humana, porém, manifesta-se entre os humanos através de seus corpos.

O sagrado é um componente estritamente presente na relação corpo e humanidade. O corpo para Eliade (2010c) é o correspondente universal da presença cósmica e da instituição do ritual. O estudioso define como sagrado: aquilo que rompe com o que o mundo possa apresentar como profano. O posicionamento de Burkert (1993) não está diferente desse pensamento de Eliade (2010c), porque, para os dois autores, o sagrado é uma manifestação de algo de fora da esfera humana. No entanto, Burkert (1993) diferentemente de Eliade (2010c) não deixa expressa a diferença entre sagrado e profano. Na compreensão de Eliade (2010c),

o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. [...] Encontramos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’. (ELIADE, 2010c, p. 17)

O corpo como elemento sagrado pela teoria de Eliade (2010c) é símbolo de uma instância de sagrado que rompe com o que pode ser visto como profano no mundo. O corpo sagrado simboliza em si a transformação de elementos profanos em algo sagrado pela separação desses elementos com a sua natureza cotidiana, corriqueira, passando a ser único para certa sociedade. Esse poder de ligar o homem ao divino pela universalidade atribuída a objetos sacralizados e distintos dos outros semelhantes a eles ocorre pelo fato desses terem passado por uma *hierofania*, pelo contato com o divino.

A teoria de Eliade (2010c) estabelece uma concepção universalizante do sagrado. O historiador das religiões faz associações entre manifestações religiosas ou sagradas em várias culturas e a partir dessas manifestações aproximadas, ele estabelece a sacralidade de determinado ser, como por exemplo, a água, e suas inúmeras instâncias sacralizadas como, a criação e/ou a destruição por meio das águas ligadas a uma divindade; ou a árvore, entre outros elementos que são sagrados em diversas culturas. Além disso, Eliade (2010c)

estabelece o sagrado por uma separação do profano. Assim, o que passa a ser sagrado sofreu um contato com o divino, e por isso, é diferente do que é profano. O profano para Eliade (2010c) é tudo o que está fora do espaço sagrado, do tempo sagrado, isto é, o profano é tudo o que não é considerado sagrado.

O corpo é um espaço sagrado, sofre interferência divina e é um elemento presente em todas as ocorrências de manifestações religiosas em todo o mundo. O corpo é um elemento sagrado e é um veículo do sagrado. Desta forma, podemos interpretar o sagrado no corpo, pelo o corpo e para o corpo tanto na perspectiva universalizante de Eliade (2010c) quanto na presença do “*mysterium tremendum*” (BURKERT, 1993, p. 126), da manifestação divina.

A diversidade humana e seus sagrados nos proporcionam reconhecer o sagrado no mundo como um todo. Da mesma maneira que há muitos tipos de ritos e de sacrifícios, as múltiplas funções dos mesmos ritos em diferentes regiões fortalecem o entendimento das diversas formas de sagrado. Essas percepções nos direcionam a uma dentre as muitas formas de compreender a relação do corpo com o sagrado: as variadas expressões de sagrado são realizadas pelo corpo, com propósitos distintos, no entanto, o corpo é o meio, o fim, e o princípio motivador para a manutenção da ordem. Então, dentro da perspectiva de que o homem se interpreta e interpreta tudo a sua volta, interpretamos que existe uma necessidade do sagrado se manifestar pelo corpo, visto que o corpo é veículo do sagrado.

Ainda dentro de uma compreensão do corpo, percebemos que esse pode ser entendido por estágios e noções diferentes de acordo com a forma de análise realizada. Observando a etimologia da palavra corpo dentro do contexto grego e do contexto indiano, notamos que há uma aproximação entre a noção de corpo para o homem da antiguidade. Com os nomes gregos e indianos usados para designar o corpo, enxergamos que existem muitas maneiras de reconhecer, identificar e diferenciar o corpo dos outros elementos presentes no mundo. Possebon (2016, p. 115) diz, “O homem, *ánthropos*, seria então um ser pluridimensional, formado por diversos corpos ou envoltórios: o físico (*sôma*), o vital (*pneûma*), o emocional (*thymós*) e o mental (*noûs*). Os corpos abrigariam a essência, ou seja, a alma (*psykhé*).” O corpo possuiria vários envoltórios que protegeriam cada parte inerente à essência do corpo, sendo todas elas fundamentais para nossa sobrevivência e para a manutenção do corpo e do seu bem-estar.

Os termos apresentados em Possebon (2016) possuem definições etimológicas bastantes peculiares para a compreensão do grego arcaico em relação ao corpo.²² Contudo, os gregos usavam outros termos para designar corpo além de *sôma*, como por exemplo, *πτῶμα*, *ptôma*, significa: “corpos mortos, cadáver.” (BAILLY, 2000, p. 767), *σάρξ*, *sarx*, “1. carne de homem e de animais; 2. o corpo; pedaço de carne ou de corpo” (Idem, p. 782).²³ O corpo é pluridimensional. Cada instância dele é constituída de maneira sublime para manter a harmonia das partes do corpo: a física, a vital (respiração), a parte do humor, a mente e a do princípio da vida, a alma.

Essa concepção de ser, de corpo pluridimensional, é outra forma de analisar o corpo. Diferente do que é apresentado por Eliade (2010c): o corpo enquanto espaço mantenedor do sagrado e como potencial do sagrado ou, como é proposto por Burkert (1993), o corpo como uma instituição do ritual e do mito de determinada sociedade. Possebon (2016) nos apresenta o corpo em sua estrutura e composição, tal como compreendido pelos gregos, um corpo que não é definido pela sua sacralidade, nem pelo rito, mas, por ser um corpo vivente ou um corpo morto e, sendo corpo vivo, portanto, pode vir a ser sagrado e realizar rito, isto é, para o corpo exercer uma função, ele primeiro precisa ser corpo. Por isso, Possebon (2016) afirma que

O conceito de *vida*, *bíos*, parece ligar-se de modo mais imediato à ideia de respirar. Identifica-se que um indivíduo está vivo se ele está respirando, o que se verifica ainda hoje experimentalmente entre leigos com um vidro posto sob suas narinas. Assim, o complexo fenômeno *vida* se reduz em termos simples à *respiração*. Um corpo morto se distingue de um corpo vivo, porque este respira. Um corpo desacordado assim se distingue de um corpo morto, mas se distingue também de um corpo em estado de vigília, porque neste se manifesta alguma habilidade intelectual ou alguma expressão afetiva. Dessas constatações mais imediatas e concretas extraímos três elementos: há um corpo; este está vivo quando preenchido pelo ar respirado, há um sopro que lhe dá a vitalidade preenchendo-o; e há um elemento que é a individualidade do ser, aquele que pensa, que sente e que age. A tradição grega usa respectivamente os termos *sôma*, *pneûma* e *psykhé* para essas três ideias. (POSSEBON, 2016, 116-117)

²² Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, *σῶμα*, *sôma*, significa: “corpo em oposição à alma (psyché); 1. em Homero, *sôma* é o corpo morto, o cadáver, 2. Depois de Homero, *sôma* é usado para o corpo vivente. [...]” (BAILLY, 2000, p. 849); *πνεῦμα*, *pneûma*, significa: sopro: expiração, fôlego; 2 respiração, sopro de vida; força da respiração, do peito, (Idem, p. 710); *θυμός*, *thymós*, significa: 1. vontade, desejo [...]; 2. o coração (considerado como o assento da inteligência); 3. o coração (considerado como o assento de sentimentos e paixões) [...], (Idem, p.425); *ψυχή*, *psyché*, significa: o sopro da vida, a alma, como princípio da vida. [...]; [...] a alma como sede da inteligência, portanto, inteligência, espírito [...], a borboleta, símbolo da imortalidade da alma para os antigos, por causa da transformação da lagarta ou do casulo da borboleta [...], (Idem, p. 975). BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 425-975, Tradução nossa.

²³ Ibidem, p. 767-782, Tradução nossa.

Então, a estrutura grega arcaica de corpo é “*sôma, pnêuma, psychê*” (POSSEBON, 2016, p. 117). O corpo é um elemento físico composto por órgãos, que possui uma capacidade respiratória, cuja função é o manter vivo, ou seja, manter todo o organismo: corpo, funcionando, e por fim, temos a presença de ações derivadas desse corpo. Ações que ocorrem a partir de pensamentos, sensações e as quais desencadeiam reações, gerando uma trama sem fim enquanto o corpo estiver em harmonia com seus próprios componentes, e assim, estiver presente no espaço da vida.

No mundo indiano, civilização cujos textos são por nós estudados, a ideia de corpo se permite compreender pelo processo de universalização e de sacralização estabelecido por Eliade (2010c), como também, pelo aspecto ritualístico do corpo presente nos estudos de Burkert (1993) e ainda por um processo semelhante ao que fora descrito por Possebon (2016). O vocábulo “corpo” em sânscrito pode ser usado como: *Cita*: RV. EU, [...] Buddh. EU [...] (p. 394); *Deha*: o corpo, (em uma tríade com manas e vāc) [...] (p. 496); *Manas*: mente (em seu sentido mais amplo aplicado a todos os poderes mentais), inteligência RV, *manas* é sempre (considerado distinto do *ātman* e *puruṣa*, "espírito ou alma" e pertencente apenas ao corpo) (p. 783); *Tanu*: o corpo, tornando magro (p. 435); *Aṅga*: fim, limite; [...] fim da vida [...] (p. 42); *Śarīram*: corporalmente, corpóreo, incorporado [...] (p. 1066). No *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, a palavra em sânscrito usada para se referir a corpo e ao corpo do sacrifício é *Ātman*: o Eu Supremo, o Eu universal [...] (p. 135), referindo-se ao corpo como um todo, como por exemplo, “*saṁvatsara ātmāśvasya medhyasya*” que em sua tradução para o espanhol diz: “*El año es el cuerpo – ātma – del caballo apto para el sacrificio*”, assim, “O ano é o corpo – ātma – o corpo do cavalo apto para o sacrifício” (*Bṛhadāraṇyaka-upanishad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāraṇyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa); *Puruṣa*: homem; o homem primordial. (p. 637); *Aham*: o eu a ser feito por si próprio, *Ahaṁkāra*, a concepção da individualidade de alguém, o ego (p.124).²⁴ Muitas são as formas de expressar a manifestação do corpo. Porém, assim

²⁴ Segundo o dicionário Monier Williams, os termos referentes a corpo são: *Cita*: RV. EU, colocado em uma linha RV., formando uma massa (cabelo) Buddh. EU [...] (p. 394); *Deha*: o corpo, (em uma tríade com manas e vaach); (para suportar o corpo), forma, massa, pessoa, indivíduo; aparência [...] (p. 496); *Manas*: mente (em seu sentido mais amplo aplicado a todos os poderes mentais), intelecto, inteligência, compreensão, percepção, senso, consciência, RV. (no órgão interno de percepção e cognição, a faculdade ou instrumento através do qual os pensamentos entram ou por quais objetos de sentido afetam a alma, nesse sentido, *manas* é sempre (considerado distinto do *ātman* e *puruṣa*, "espírito ou alma" e pertencente apenas ao corpo) (p. 783), ou pensamento, imaginação, invenção, reflexão, opinião (para dirigir a mente ou os pensamentos) (p. 784); *Tanu*, o corpo, tornando magro ou emaciado, um destruidor, para diminuir, descartar (p. 435); *Aṅga*: fim, limite, fronteira, termo, fim de uma textura; fim, conclusão, fim da vida, morte, destruição, indo ao fim, sendo no final de [...] (p. 42); *Śarīram*: corporalmente, corpóreo, relacionando ou pertencendo ou sendo ou produzido ou relacionado com o corpo, a alma ou o espírito incorporado [...] (p. 1066). *Ātman*: o Eu Supremo, o Eu universal [...] (p.135);

como Possebbon (2016) demonstrou uma percepção de corpo do grego arcaico através dos vocábulos, Zimmer (2012) traz uma explicação parecida à luz da cultura indiana sobre a percepção de corpo. Zimmer (2012) afirma que

o homem tem cinco faculdades de percepção (audição, tato, visão, paladar e olfato), cinco faculdades de ação (fala, apreensão, locomoção, evacuação e procriação) e um ‘órgão interno’ (antaḥkaraṇa) de controle que se manifesta como ego (ahaṃkāra), memória (cittam), compreensão (budhi) e pensamento (manas). (ZIMMER, 2012, p. 53)

Sendo assim, alguns termos que encontramos para corpo, na percepção de estrutura corpórea do indiano, podem constituir uma parte ou função do corpo, ao invés de designar o corpo como um todo. O termo *Śarīram*: corporalmente, corpóreo, relacionando ou pertencendo ou sendo ou produzido ou relacionado com o corpo, a alma ou o espírito incorporado [...] (p. 1066) é um envoltório do corpo que envolve a alma. A palavra alma também pode ser identificada pela palavra *Ātman*, que significa o Eu Supremo, o Eu universal, a alma universal [...] (p. 135). Já o termo *Puruṣa* é empregado como o homem primordial. (p. 637). Em relação à palavra *Ahaṃ* significa a “ser feito por si próprio”, *Ahaṃkāra*, a concepção da individualidade, (p.124) trata-se da nossa concepção de ego de alguém.²⁵

Zimmer (2012) mostra-nos que, assim como o homem grego, o homem indiano possui cinco envoltórios do Eu: *anna-maya-kośa* é o envoltório feito de alimento, é o corpo denso, a matéria; *prāṇa-maya-kośa*, o envoltório feito da força vital (*prāṇa*); *mana-maya-kośa*, o envoltório feito de mente e sentido (*manas*); *viññāna-maya-kośa*, o envoltório feito de entendimento (*viññāna*); *ānanda-maya-kośa*, envoltório feito pela beatitude (*ānanda*), que corresponde ao sono profundo, é o corpo causal (ZIMMER, 2012, p. 294). Dessa forma, acrescentamos aos vocábulos relacionados à palavra corpo: *Ānanda*: felicidade, beatitude, alegria, prazer. (p. 139); *Maya*: N. de um *asura* (o artífice ou arquiteto das *Daityas*, também

Puruṣa: homem (humanidade), RV, representante de uma raça ou geração, o homem primordial como a alma e a fonte original do universo (descrito no Puruṣa-Sūkta) RV, o Ser Supremo ou Alma do universo [...] (p. 637); *Ahaṃ*: o eu a ser feito por si próprio, *Ahaṃkāra*, a concepção da individualidade de alguém, o ego (p.124) (Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw042-jJAktivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa)

²⁵ (Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw042-jJAktivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa)

versado em magia (p. 789); *Kośa, kosha*: vaso para segurar líquidos, nuvens, uma bacia, (*Vedanta*) um termo para as três bainhas ou sucessão de casos que compõem os vários quadros do corpo envolvendo a alma, (p. 314)²⁶. O corpo se apresenta e é compreendido a partir de muitos conceitos e teorias, influenciados pelo contexto espaço-tempo. Todavia, nenhuma teoria consegue deter em si a definição completa do termo corpo, ele escapa às nossas explicações e associações, visto que a nossa compreensão é da interpretação da imagem apresentada pelo corpo.

Diante das comparações realizadas entre a visão de corpo no mundo grego e no mundo indiano, adaptamos um modelo proposto por Possebom (2016, p.119) para explicar aproximadamente a relação entre os vocábulos, suas funções corpóreas, a dimensão do corpo contemplada e o tipo de envoltório:

QUADRO 1. Esquema da dimensão corpórea de acordo com Possebom (2016, p.119)

<i>Dimensão</i>	<i>Envoltório</i>
Dimensão anímica	<i>psyché</i> (grego); <i>Ātman, Puruṣa, Ahaṁ, ānanda-maya-kośa</i> (sânscrito); alma.
Dimensão mental	<i>noûs</i> (grego); <i>vijñāna, vijñāna-maya-kośa</i> (sânscrito); mente (inteligência).
Dimensão emocional	<i>thymós</i> (grego); <i>manas, mana-maya-kośa</i> (sânscrito); ânimo.
Dimensão vital	<i>pneûma</i> (grego); <i>prāṇa, prāṇa-maya-kośa</i> (sânscrito); sopro.
Dimensão corporal	<i>sôma</i> (grego); <i>śarīraṁ, anna-maya-kośa</i> (sânscrito); corpo.

Como afirmamos anteriormente, todas as percepções de corpo esbarram na questão da imagem vista do corpo. Dessa forma, entendemos que não temos acesso ao corpo em si, mas à interpretação da representação do corpo como signo imagético, simbólico. Dentro dessa perspectiva, Ricoeur (2014, p. 14) afirma que “o ser humano orienta-se no mundo através da interpretação. Esta, por sua vez, recorre a uma estrutura simbólica que é essencialmente composta pela linguagem.”. Logo, o corpo que vemos e reconhecemos é o resultado de um

²⁶ (Disponível em: <<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0643-pUruSa.jpg>>> Acesso em: 19/09/2017, tradução nossa)

processo de interpretação que passa pela linguagem simbólica. Ainda nesse contexto, Zimmer (2012, p. 31) cita que “o pensamento está limitado pela linguagem. É uma espécie de silencioso colóquio interior. O que não pode ser formulado com os símbolos e palavras correntes de uma certa tradição não existe no pensamento usual”. O homem necessita do símbolo e da metáfora para expressar aquilo que ultrapassa o próprio pensamento em relação a vários campos do saber: religião, psicologia, filosofia e em relação à compreensão do próprio corpo.

Dessa maneira, Zimmer (2012) afirma que,

portanto, é necessário que um espírito intrépido e fervoroso, munido de um esforço criativo, irrompa através das palavras para chegar até o tácito e poder ver o todo. E então, fazer outro esforço para reproduzi-lo, cunhando um novo termo no campo da linguagem. Desconhecida, inominada, inexistente, por assim dizer, e, no entanto existindo em realidade, a verdade tem de ser conquistada, encontrada e traduzida no plano da linguagem, onde inevitavelmente irá, como dantes, ser mal compreendida. (ZIMMER, 2012, p. 31)

A necessidade de romper com o que é comum no campo da linguagem torna-se fundamental para reproduzir o que não está no espaço tangível, perceptivo do homem. O corpo apreendido por várias teorias se detém aos aspectos da linguagem e à sua compreensão, mesmo sendo explicado e analisado como “essência do sagrado”, como meio universal ligado ao cosmos (ELIADE, 2010c); ou como um instrumento ritualístico (BURKERT, 1993); ou entendido pela relação dos vocábulos que estabelecem referência entre o corpo e seus significados a partir de funções ou até que propõe uma visão de envoltório do corpo. Entretanto, nenhum desses elementos atende por completo à nossa proposta de estudo do corpo. Logo, optamos por analisar o corpo no campo da linguagem e da representação corpórea através da metáfora e do símbolo.

Em consonância com essa ideia, Zimmer (2012) continua,

para expressar e comunicar o conhecimento adquirido em momentos de intuição que transcendem o plano gramatical, devem ser usadas metáforas, símiles e alegorias que não são meros adornos e acessórios dispensáveis, mas os próprios veículos da significação impossível de ser alcançada por meio de fórmulas lógicas do pensamento verbal comum. As imagens significativas podem abarcar e manifestar com clareza e coerência o caráter paradoxal da realidade conhecida pelo sábio [...]. Portanto, a filosofia indiana serve-se abertamente dos símbolos e das imagens do mito e, em última análise, não está em desacordo com a estrutura e o sentido da crença mitológica. (ZIMMER, 2012, p. 32)

O texto nos direciona a empregar as metáforas e outros elementos que são veículos da linguagem para designar conhecimento, manifestações transcendentais, práticas de sabedoria entre outros. Não obstante, esses elementos da linguagem, mais precisamente a metáfora e o símbolo, devem ser usados para falar do corpo, visto que o corpo é nosso maior mistério. Diante desse mistério, Cassirer (2005, p. 17) diz “declara-se que o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo [...]”, pois a maior inquietação humana é se conhecer.

Assim, a forma mais eficaz de explicar a manifestação do corpo é através da metáfora, do símbolo, da linguagem, visto que buscamos o caminho que liga o corpo ao conhecimento com base nas relações expressas pela interpretação dos textos: *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Contudo, o corpo pode ser demonstrado através da história, das religiões, da psicologia e do campo da linguagem. Conforme Cassirer (2005),

não podemos descobrir a natureza do homem [do corpo do homem] do mesmo modo que podemos detectar a natureza das coisas físicas. As coisas físicas podem ser descritas nos termos de suas propriedades objetivas, mas o homem só pode ser descrito e definido nos termos de sua consciência. (CASSIRER, 2005, p.16)

Destarte, o corpo é apreendido pela consciência. O homem passa de representante do símbolo sagrado e universalizante das teorias de Eliade (2010c) para ser entendido como um ser formador do processo simbólico dentro do pensamento desenvolvido por Cassirer (2005). O homem tem o corpo constituído semelhante aos seres vivos, entretanto, desenvolve uma capacidade cognitiva extremamente avançada e é isso que o distancia das demais espécies de animais. De acordo com Cassirer (2005, p. 51) “é inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que todo progresso da cultura humana está baseado nessas condições.” O homem se comunica e se desenvolve pela linguagem metafórica e simbólica.

Portanto, tomamos a linguagem metafórica e simbólica como elemento norteador de nosso estudo para compreender nossas categorias de estudo: o corpo e o conhecimento. É a linguagem metafórica e simbólica que permite que assimilamos as percepções do nosso corpo através do corpo do outro, porém, é a linguagem simbólica que se torna imprescindível para entendermos as construções míticas e ritualísticas que envolvem, representam o corpo nos textos gregos e indianos. No entanto, para adentrarmos ao conhecimento do símbolo é

fundamental que conheçamos a estrutura e teoria da metáfora, tendo em vista que é base do estudo da linguagem simbólica a qual está pautada nas ideias sobre a metáfora.

1.2. METÁFORA E SÍMBOLO: A Construção de uma Teoria

O percurso sobre a noção de corpo, de alma, de ser e de sagrado torna-se importante para nos dar um ponto de partida mais consistente e definido para nossa pesquisa. Contudo, nosso trabalho tem como fundamentação teórica e metodológica as seguintes obras de Paul Ricoeur: *Teoria da Interpretação* (2009), *A metáfora viva* (2005), *O discurso da ação* (2014), os quais tratam, dentre outros aspectos da linguagem, da enunciação metafórica, do símbolo e do enunciado simbólico a partir de um ponto de vista pautado no discurso, no conjunto do texto. Dentre essas obras mencionadas, a *Teoria da interpretação* (2009) é que contextualiza com mais afinco a questão da presença da manifestação simbólica inserida no texto.

No entanto, o fundamento norteador de nossa tese é de caráter crítico, pois, como citamos no parágrafo anterior, analisamos a enunciação metafórica e simbólica à luz de Paul Ricoeur exclusivamente no *Timeu* de Platão e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, apresentados como *corpus* de nosso estudo. Não obstante, para desenvolvermos a pesquisa em questão se faz necessária uma explanação da teoria, e compreensão da metáfora e do símbolo, de acordo com Ricoeur, Aristóteles, Cassirer (2005), por isso, no que diz respeito à metáfora e em relação ao símbolo, expomos a teoria de Ricoeur (2009), Cassirer (2001, 2005), e Eliade (2010c).

Sendo assim, entendemos que a metáfora é um termo presente com maior incidência dentro do contexto literário, por apresentar várias possibilidades de interpretação de uma mesma palavra, de um mesmo enunciado, ou transmitir o sentido inesperado de uma frase, fato que enriquece a compreensão textual e atribui ao texto produzido caráter de importância. No entanto, a estrutura metafórica está além da perspectiva da palavra ou da metáfora nominal, porque temos também a metáfora enquanto metáfora inventiva, que é o resultado da aproximação de conhecimentos diversos, os quais, no conjunto, geram uma nova significação, enriquecendo o sentido do texto em estudo e ampliando o campo de estudo da metáfora.

Conforme o pensamento de Cassirer (2005, p. 181-182), “a linguagem, por sua própria natureza e essência, é metafórica. Incapaz de descrever as coisas diretamente, ela recorre a modos indiretos de descrição, a termos ambíguos e equívocos”. A relação do homem com o mundo a sua volta acontece pela experiência da metáfora. A linguagem em sua essência é

metafórica e isso é condição da linguagem, não se trata de uma elaboração de embelezamento do texto, porém, faz parte de algo inerente à comunicação humana. O homem não fala sobre o que vê, mas fala a partir de uma interpretação metafórica e simbólica do que é visto.

Dessa forma, nossa pesquisa busca identificar a relação da metáfora e do símbolo com o corpo e o conhecimento, como categorias de análise textual, no que se refere às palavras “corpo” e “conhecimento”, porém, principalmente no que se refere à significação de “corpo” como resultado de uma enunciação metafórica e de um enunciado simbólico derivados de um conjunto de interpretações opostas. Isso significa dizer que a metáfora e o símbolo, no âmbito do discurso, originam-se de uma tensão provocada pela oposição de frases as quais inserem no texto ideias divergentes entre si que, entretanto, no conjunto, após o choque metafórico, constituem uma terceira interpretação, cuja função é dar novo sentido ao texto. Essa elaboração se dá nos textos que compõem nosso *corpus* e tendo sua condição semântica aproximada, leva-nos à compreensão do corpo como meio para o conhecimento. Para explicar essa concepção de metáfora e de símbolo em relação ao corpo e ao conhecimento, Paul Ricoeur (2009) diz que a palavra não estabelece significado estando isolada, apenas no contexto da frase é que a palavra pode expressar seus diversos sentidos.

A ideia de Paul Ricoeur (2009) contribui para a concepção de vazio ou de muitos significados da palavra. A palavra é dependente da frase para existir enquanto uma categoria de sentido para o discurso. O isolamento da palavra nos tira compreensões básicas em torno da linguagem, por exemplo, o próprio sentido dessa palavra. Assim como o sentido mencionado em Cassirer (2005), quando esse diz que a metáfora é a essência da linguagem, ele não se refere à palavra isolada, contudo, ao conjunto expresso pela comunicação, o enunciado.

Ricoeur (2009, p. 11-12) afirma: “Platão é [...] forçado a concluir que uma palavra por si mesma não é verdadeira nem falsa [...]. O suporte deste paradoxo é, mais uma vez, a frase e não a palavra.”. Logo, ele apresenta certa inquietude por parte de Platão diante do não entendimento por meio de uma palavra e a compreensão de um todo a partir de um conjunto de palavras. Deixando transparecer que as palavras isoladas não têm um sentido coerente ou cognoscível. Todavia, havendo uma relação entre as palavras, essas constroem uma nova significação que fica além da explicação, contudo, pode ser entendida perfeitamente. Pois, como Cassirer (2005, p. 189) diz “os nomes não servem para expressar a natureza das coisas. Não têm quaisquer correlatos objetivos. Sua verdadeira tarefa não é descrever as coisas, mas despertar emoções humanas; [...] incitar os homens a certas ações”. A palavra em si não é

detentora do significado da coisa em si, tendo em vista que é através da interpretação, com o auxílio da metáfora, que estabelecemos o sentido de alguma coisa.

A palavra possui significação no contexto da frase e na amplitude do discurso. Segundo Ricoeur (2005), esse princípio não desconstrói as primeiras definições de metáforas pautadas no nome, as metáforas nominais, cujas primeiras análises encontramos em Aristóteles, mas nos leva a uma compreensão de metáfora real, a metáfora do discurso, ao invés de uma metáfora nominal.

A metáfora real, fomentada na construção do discurso, o que tomamos como meio para orientar esse estudo, visto que tanto o texto platônico quanto o texto *Upaniśádico* estão muito além de uma apreensão superficial, presa ao código e à palavra como a coisa em si. Os textos apresentados como *corpus* nos exigiam uma análise mais profunda e detalhada, uma pesquisa minuciosa, quase uma montagem de um grande quadro, e é nesse quadro em que estão fixadas a enunciação metafórica e a construção simbólica desses textos.

Defendemos que, a partir da compreensão do texto como um conjunto o qual suporta a construção de sentido, que está muito distante de cada palavra em si, podemos compreender uma significação nova, reinventada, reescrita, por meio da enunciação metafórica. Sendo assim, o *Timeu* proporciona a cada leitor uma apreensão de sentido diversificado, porque permite, através do jogo de significado centrado na sua formação uma torção, isto é, do choque entre sentidos distintos obtemos uma torção metafórica que gera uma nova significação distinta dos sentidos inicialmente apresentados, formando um novo conhecimento, um novo significado. Assim, temos a formação de uma enunciação metafórica.

Dentro de nossa percepção, o texto platônico apresenta uma sequência narrativa sobre a formação: do universo, do homem e de sua manutenção e de seu bem-estar. Contudo, após a primeira leitura do *Timeu*, entendemos que, da mesma forma que o cosmos está para a construção do corpo humano, o corpo humano está para a construção do cosmos, na mesma medida. Logo, entendemos que o conhecimento no *Timeu* não é o elemento em si ou a palavra conhecimento, razão ou racional, apresentadas ao longo do diálogo, entretanto, é uma metáfora construída a partir da enunciação metafórica do texto. O conhecimento (a inteligência) que liberta o homem e que cria o mundo, o conhecimento contemplativo, é atingido quando enxergamos o corpo humano como medida exata do corpo universal e notamos que, contemplando e mantendo esse corpo humano são, atingimos o que está além do corpo do universo, enquanto cópia do modelo, alcançamos o próprio modelo perfeito pelo conhecimento, *noús*, pela contemplação.

O conhecimento é a enunciação metafórica que surge da torção de vários sentidos divergentes descritos ao longo do texto de Platão. O conhecimento é o sentido do todo, distribuído no contexto geral e obtido pela compreensão da tensão metafórica que nasce da torção entre os diversos significados apresentados no texto. A enunciação metafórica é a fundamentação para a construção do sentido de corpo como meio de apreensão do conhecimento. Dessa forma, conhecemos através do corpo, corpo enquanto enunciação metafórica, pois esse pode ser corpo do cosmos, do universo, do homem. Assim como vimos no texto de Cassirer (2005, p. 189), “os nomes não servem para expressar a natureza das coisas”, logo, o nome “corpo” é usado no sentido metafórico do conjunto do discurso.

Em relação ao texto *Upaniṣádico*, diferentemente do diálogo platônico, encontramos a rememoração de um rito que cria o mundo através do corpo. Mesmo assim, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* está envolvido com a construção do cosmos através do corpo. A descrição desse evento é totalmente diferente da forma que lemos no *Timeu*, não temos a presença da enunciação metafórica, todavia, temos a construção do enunciado simbólico. De acordo com Ricoeur (2009), o símbolo estabelece uma relação muito próxima da metáfora e nesse caso, temos um símbolo mítico, pois, é a narração de um mito²⁷ que apresenta o corpo como símbolo da criação do mundo.

Mediante esse contexto, é necessário entendermos e diferenciarmos o processo da composição da metáfora e do símbolo. Na construção da nossa compreensão metafórica do corpo e do conhecimento, deparamo-nos com definições importantes, cujos sentidos já foram abordados anteriormente no nosso texto, como por exemplo, o processo metafórico que nos possibilita interpretar o corpo (CASSIRER, 2005). Porém, é preciso corroborar as noções de corpo apresentadas com estas definições:

enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objetivo no sentido ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma. Por outras palavras, o sentido correlaciona a função de identificação e a função predicativa no interior da frase, e a referência relaciona a linguagem ao mundo. É um outro nome para a pretensão do discurso a ser verdadeiro. (RICOEUR, 2009, p. 35)

A citação acima fundamenta tudo o que vem sendo discutido ao longo do texto sobre a limitação do sentido ao espaço da frase, de sua relação interna entre nome e verbo, e, sobre como a referência está além do texto, está no entorno do que o recebe. A possibilidade de trazer e situar a linguagem no mundo aproxima a referência do ser humano e de suas

²⁷ Conf. p. 25.

necessidades de expressão e comunicação. A referência dá um sentido ontológico à linguagem. Todavia, o problema da comunicação não restringe as diferenças entre signos, sentidos, referências; a escrita também é um processo que limita a linguagem em relação aos parâmetros da própria antiguidade.

Então, o sentido está diretamente ligado ao entrelaçamento do nome e do verbo dentro da composição da frase, limitando-se ao espaço da composição do texto. Porém, isso não corresponde ao âmbito da significação expressa pela referência, a qual está relacionada ao sentido direcionado para além do texto, para o mundo, para a pretensão do discurso. Assim, a referência é o que liga o contexto do sentido ao seu receptor, tornando o discurso verdadeiro para aquele que o recebe.

Essa relação sentido x referência está intimamente presente na interpretação da construção da enunciação metafórica, tendo em vista que essa se projeta além do sentido estabelecido pela relação predicativa da frase. Contudo, lança sua significação para um processo longo e complexo, cuja significação pode sofrer uma ressignificação. A enunciação metafórica está relacionada à referência, isto é, ao sentido além do texto. Ela nasce da tensão gerada pela torção metafórica do texto, nasce do conflito existente entre ideias opostas que se chocam e se abrem para o surgimento de um novo sentido, sentido que está além do texto, além da frase. Um sentido que é para o mundo, uma referência, conhecimento gerado pelo novo sentido criado pela enunciação metafórica.

Todavia, nos textos que nos propomos analisar, vimos que, ao passar do discurso mítico, do discurso narrado oralmente, para o diálogo e, por consequência, para o texto escrito perdemos algumas possibilidades de representação simbólica, inclusive de caráter mítico. E no mundo ocidental, ainda enfrentamos outros problemas, como a supervalorização da escrita sobre a fala, o que leva à descrença da importância científica e acadêmica do texto oral. Isso compromete as diversas interpretações que poderiam surgir a partir de discussões de textos trabalhados na sua oralidade, porém, é preciso deter-nos na rigidez e na noção de finitude do texto escrito.

Na medida em que a hermenêutica é interpretação orientada para textos e na medida em que os textos são, entre outras coisas, exemplos da linguagem escrita, nenhuma teoria da interpretação é possível que não se prenda com o problema da escrita. [...] Quero, primeiro, mostrar que a transição da fala para a escrita tem as suas condições de possibilidades na teoria do discurso, [...] na dialética de evento e significação aí considerada. [...] O que acontece na escrita é a plena manifestação de algo que está num estado virtual, algo de nascente e incoativo, na fala viva, a saber, a separação da significação

relativamente ao evento. [...] A escrita é a plena manifestação do discurso. (RICOEUR, 2009, p. 41-42)

Logo, o evento não é mais o nosso ponto de partida, pois, ele não está em potência no âmbito da escrita. O discurso é o meio para a compreensão da significação do texto escrito. Essa nova perspectiva de interpretação do texto escrito corrobora a nossa tese de buscar no próprio texto a composição de sua significação através da enunciação metafórica em relação ao *Timeu*, depreendendo-nos da questão do evento, que é próprio da oralidade, e do sentido, que se limita à construção predicativa da frase. Desta maneira, para compreendermos o diálogo platônico, tomamos como base a referência, isto é, o sentido do texto para além da sua estrutura, para o mundo e a separação da significação relativa ao evento, entendendo o texto escrito, como diz Ricoeur (2009, p.42), como “a plena manifestação do discurso” e de seu significado.

Isso não faz dirimir a importância da oralidade para a significação do evento, pois, a fala é a essência do sentido do evento em processo latente. Acreditamos que os textos orais têm um teor de sacralidade imanente, porque se refazem cada vez que são cantados: o mito e o rito, e esses se reconstituem ao serem narrados. Assim ocorria com os poemas épicos da Grécia antiga e com os *Vedas* indianos. Havia a reafirmação do ritual ao momento em que esses textos eram cantados e recitados. Isso traz uma grande discussão para nossa pesquisa no que diz respeito ao *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, porque, trata-se de um texto escrito, no entanto, ele reafirma a criação do mundo através da narração de um mito criador, o qual é enfatizado através de sacrifícios, visando a manutenção do cosmos, de sua existência ou de sua criação eterna. Dentro desse contexto do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* e de outros textos ligados à manifestação do símbolo mítico, acreditamos que, quando esse tipo de texto escrito é lido novamente, é um “novo evento” com nova criação, assim como é também uma referência, isto é, o sentido está em latência e em potência para o leitor/ouvinte através da leitura realizada, mas também está na abrangência do significado do texto como um todo.

Logo, dentro dessa realidade, desse texto *Upaniṣádico*, deparamo-nos com algumas questões. Como, por exemplo, esse *Upaniṣad* foi recitado oralmente? O fato de termos uma resposta positiva e entendermos que, durante alguns séculos, o texto em questão foi passado pela oralidade, permite-nos afirmar que isso garantia o sentido manifestado no evento, isto é, o sentido primeiro do texto sem a relação com a significação além do texto? Em verdade, não podemos responder a nenhuma dessas perguntas, porque temos como material de análise o texto escrito e um longo distanciamento dos tempos em que a oralidade marcava a sua

manutenção. Entretanto, como dissemos anteriormente, podemos afirmar que a partir da leitura como um “novo evento” que há uma significação ligada à potência estrutural da frase, no entanto, esta se mantém presa intrinsecamente à interpretação do texto por completo.

Então, mediante essa divergência entre evento/significação e sentido/referência, decidimos nos deter ao tipo de material que temos em mãos. Portanto, analisamos um *Upaniṣad* escrito, e é como tal que o estudamos sem nos distanciarmos da realidade. Entretanto, compreendendo que diante de um texto escrito, assim como, do diálogo platônico em análise, não nos detemos no sentido do evento, mas na significação obtida pelo discurso e o sentido além do texto, aquele que está voltado para o mundo, ou seja, que é direcionado pela referência.

Todavia, em tese, a escrita deu garantia de ciência ao texto discursivo. Este é o grande embate entre a fala e a escrita, a fala sempre é um vir a ser em latência, porém, a escrita é a morte do evento e a plena manifestação do discurso, que retira do símbolo a sua face não-verbal, prendendo-o no espaço semântico. Por isso,

considerarei a metáfora como a pedra de toque do valor cognitivo das obras literárias nas observações que se seguem. Se pudermos incorporar o excesso de sentido das metáforas no domínio da semântica, conseguiremos então dar à teoria da significação verbal a sua maior extensão possível. (RICOEUR, 2009, p. 67)

A metáfora e o símbolo são estruturas polissêmicas, entretanto, dependem do evento em que estão situados e da referência a qual estão ligados para terem os seus significados compreendidos por parte daquele que os lê ou os ouve. Contudo, vimos que, diante do texto escrito, a apreensão do sentido promovido pelo evento, no sentido restrito da manifestação da fala, fica em suspenso, pois o evento, nesse contexto, não é mais o detentor principal do sentido do texto, mas sim, a significação que está além do contexto da obra analisada.

Ao que diz respeito direto ao símbolo, segundo Ricoeur (2009), “[...] uma melhor hipótese seria abordar o símbolo em termos de uma estrutura de duplo sentido, que não é uma estrutura puramente semântica; [...] o que acontece com a metáfora.” (RICOEUR, 2009, p. 68). O símbolo não é apreendido completamente pela linguagem, enquanto que a metáfora se manifesta na linguagem. A diferença entre os dois elementos é o mesmo elemento que os completam. A metáfora é a linguagem do símbolo e o símbolo é manutenção da permanência da metáfora enquanto metáfora viva, visto que esta, ao tornar-se uma linguagem de caráter comum do campo da língua vem a morrer, pois a metáfora viva se manifesta no contexto do discurso de forma inovadora.

Não obstante, fazendo uma alusão a todo o contexto envolvendo as concepções de: evento, significação, sentido, referência, fala e escrita, atenuamos os entraves provocados por essas categorias de estudos com a capacidade de mudança do homem se manifestar pela linguagem. Conforme Cassirer (2005),

a função mágica da palavra foi eclipsada e substituída por sua função semântica. A palavra deixa de ser dotada de poderes misteriosos, não tem mais influência física ou sobrenatural direta. Não pode mudar a natureza das coisas e não pode forçar a vontade dos deuses ou demônios. Nem por isso passa a não ter sentido ou poder. (CASSIRER, 2005, p. 184)

Fazendo uma analogia dessa citação com a questão da fala e da escrita, entendemos que a fala, a potência do sentido, pode ter sofrido uma mudança com a necessidade de uma significação mais ampla como a referência, a qual está voltada para a escrita. Entretanto, como na citação em que o homem entendeu que a palavra não era mágica, porém, não diminuiu a importância da palavra, pois, a palavra continua tendo sentido e poder. O evento da fala, mesmo estando em nosso contexto com menos destaque que o referencial, que está voltado para o texto escrito, no entanto, isso não diminui a importância do sentido da fala. A fala e a escrita são manifestações da linguagem e, por consequência, da presença humana.

Dessa maneira, entendemos que uma construção metafórica e simbólica dos textos apresentados como *corpus*, ocorre através do elemento “corpo”, o qual tomamos como categoria de análise para nossa interpretação, tanto do *Timeu* quanto do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. O corpo enquanto categoria analítica por meio da enunciação metafórica é o que permite a elaboração do conhecimento contemplativo dentro dos textos em estudo, como forma de explicação das narrativas apresentadas nesses e fora dos mesmos como uma possibilidade de apreensão do universo de informações discutidas dentro deles.

[...] a relação entre o sentido literal e o sentido figurativo numa metáfora é como uma versão abreviada dentro de uma frase singular da complexa interação de significação, que caracterizam a obra literária como um todo. Aqui, por obra literária entendo uma obra de discurso distinta de qualquer outra obra de discurso, especialmente discurso científico, pelo fato de pôr em relação um sentido explícito e um sentido implícito. (RICOEUR, 2009, p.68-69)

Notoriamente, a relação metafórica está ligada ao contexto literário, por compor a literatura de termos e meios que provocam a polissemia da palavra, gerando, por sua vez, um espaço de estranheza para a obra literária, que nunca termina de dizer algo, pois seu sentido

sempre é mais amplo do que pode ser apreendido. Contudo, a metáfora não se limita à função da linguagem. Não se limita à função de ser uma palavra substituída por outra com sentido diferente e daí gerar a ampliação do sentido. Não compreendemos a metáfora no espaço do tropo, do lugar que ocupa, entretanto, observamo-la como um acontecimento que vai além do texto e da carga semântica desse.

A metáfora é um acontecimento, visto que engendra em si o sentido denotativo e figurativo orbitando no mesmo tempo e no mesmo espaço do texto. Diante dessa compreensão, entendemos que a metáfora tem por finalidade inicial harmonizar teorias e percepções diferenciadas dentro de um mesmo contexto e de forma persuasiva, porém, não se limita a isso.

Se conseguirmos mostrar que a relação entre o sentido literal e figurativo de uma metáfora é uma relação interna da significação global da metáfora, obteremos assim um modelo para uma definição puramente semântica da literatura, que se poderá aplicar a cada uma das suas três classes essenciais: poesia, ensaio e ficção em prosa. Podemos, pois, dizer que aquilo que um poema enuncia se relaciona com o que ele sugere, da mesma maneira que a sua significação primeira se relaciona com a significação segunda onde ambas as significações concordam no campo semântico. E a literatura é o discurso em que várias coisas se especificam ao mesmo tempo e em que o leitor não é intimado a entre elas escolher. É o uso positivo e produtivo da ambiguidade. (RICOEUR, 2009, p. 69-70)

O significado produzido através dessa relação entre os sentidos presos na estrutura da metáfora se projeta para além do texto. Esse significado permite múltiplas leituras e apreensões do conteúdo apresentado como mote para a produção literária. A observação e compreensão dessa fusão ou tensão dos sentidos apresentados dentro de uma relação metafórica possibilitam o leitor ter uma visão ampliada do assunto descrito no texto em análise.

Por conseguinte, se entendermos a palavra em sentido literal não atingimos o sentido global do texto, ou seja, não atingimos a referência. Por outro lado, se nos prendermos ao sentido figurativo do texto, não o compreenderemos, por haver a necessidade prévia do conhecimento literal desse, para, a partir dessa base, conseguirmos ampliar a significação do texto. E assim estabelecermos a tensão metafórica e, conseqüentemente, a torção metafórica gerando um novo significado, pela enunciação metafórica.

O texto é enriquecido por um conjunto de ideias divergentes cujo significado cria um aprendizado novo. Este aprendizado é o resultado da compreensão do texto como um todo e não da limitação linguística de analisar apenas algumas partes como: o código, o signo, o tipo

discurso entre outros. Adaptando esta compreensão da enunciação metafórica ao estudo do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é fundamental que nos debruçemos sobre o texto como um todo, como no diálogo platônico. Já no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, detemo-nos ao primeiro e segundo *Brāhmaṇa*²⁸, partes do texto, pois essas estão completas em sua natureza textual e além disso, norteamos a análise desse texto fundamentados no enunciado simbólico. Por isso,

se nos abstrairmos agora do mundo da obra revelado pela interação dos sentidos, poderemos concentrar a nossa análise no desígnio verbal, isto é a obra do discurso, que gera a ambigüidade semântica característica de uma obra literária. É esta obra do discurso que se pode ver em miniatura na metáfora. (RICOEUR, 2009, p. 70)

De acordo com a citação acima, a metáfora é uma redução da significação global de um discurso como um todo. Essa afirmação abre um precedente para comprovarmos os múltiplos sentidos presentes na própria metáfora. Contudo, a metáfora que pode conter a significação global do discurso é a metáfora real e não a metáfora nominal, cuja função é transpor a ideia de um nome para outro nome com significado diferente.

A construção do discurso e do texto literário é uma fonte de vastos sentidos os quais podem ser reduzidos a uma única metáfora, ou ao contrário, o texto literário pode construir como significação uma metáfora, ou seja, o conjunto de significados gera uma significação diferente da apresentada inicialmente, comprovando a ideia da enunciação metafórica e confirmando que a metáfora está mais para a frase do que para a palavra, e ainda mais, que a metáfora está para o discurso como um todo. Porém, como iniciamos esta relação do homem com o texto e com a metáfora?

1.3. As Influências da Concepção Aristotélica sobre a Definição de Metáfora

O estudo da construção literária e de seus elementos advém desde a antiguidade. Os questionamentos e definição acerca da metáfora vêm de teorias apresentadas por muitos

²⁸ Segundo o dicionário Monier Williams on-line, *Brāhmaṇa* significa: “[...] A porção de Brāhmaṇa do Veda (distinta da sua porção Mantra e Upanishad) e constituída por uma classe de obras chamada Brāhmaṇas (elas contêm regras para o emprego dos Mantras ou hinos em vários sacrifícios, com explicações detalhadas de sua origem e significado e muitas lendas antigas [...]).”

(Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw741-jJAAtivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa)

estudiosos, dentre eles, identificamos definições formuladas pelo próprio Aristóteles no estudo de sua *Poética*. E dentro desse contexto do estudo aristotélico, as palavras e as metáforas começam a ser analisadas a partir da concepção da ideia das espécies de nomes que formam o texto.

Aristóteles identifica o texto como um todo que é composto por nomes que por muitos aspectos, possuíam uma conceituação exclusiva de acordo com a compreensão do filósofo. Os nomes possuem natureza diferente em relação ao seu significado e isso nós reconhecemos nos textos de hoje também. Os nomes possuem uma natureza diferente de acordo com a semântica de cada um.

Há duas espécies de nome, o simples – nomeio “simples” aquele que não se constitui de partes significativas, como *gē*, “terra” – e o duplo; este composto ou por uma parte significativa e por outra não significativa – ainda que ser ou não ser significativo não pertença às partes, consideradas dentro do nome – ou por partes que são ambas significativas. [...]

Todo nome é ou corrente, ou estrangeiro, ou é uma metáfora, ou um ornamento, ou é inventado, ou alongado, ou abreviado, ou alterado. (ARISTÓTELES, *Poética*, 57b6)

A citação retirada da *Poética* de Aristóteles nos aproxima de duas noções acerca da metáfora. Inicialmente, há no texto aristotélico um consenso de que existem nomes sem parte significativa e existem nomes compostos por duas partes, sendo uma significativa e outra sem significação, ou seja, uma parte comum aos nomes simples, não obstante, existem também os nomes com duas partes significativas. Todavia, entendemos que os nomes tidos por Aristóteles como sem parte significativa continham significação, porém, num sentido comum, corriqueiro e aqueles compreendidos como detentor de duas partes, eram mais elaborados, porque, apresentavam um sentido corriqueiro, comum, e um sentido sutil, duplo, figurativo, além do sentido restrito da palavra.

Entretanto, ainda de acordo com a citação acima, a compreensão desse duplo sentido como uma metáfora não fica explícita, como também não fica evidente a percepção de metáfora como um simples ornamento para o texto literário. Dentro do texto citado, Aristóteles faz uma separação entre ornamento, o qual não é explicado no desenrolar da obra, e a metáfora, estando essa em uma categoria diferente de um simples ornamento textual.

A metáfora é um nome de duplo sentido, possui uma categoria de análise própria, é um elemento figurativo, mas, não era um ornamento. Servia para embelezar o texto, porém, não se limitava a isso. Contudo, a metáfora estava direcionada à troca de sentido de um nome por outro nome, visando à persuasão, ao convencimento e à caracterização do texto como uma

obra literária. Entretanto, no decorrer do texto, Aristóteles apresenta a sua definição de metáfora:

“Metáfora” é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa, {transporte} que se dá ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo uma relação de analogia. Do gênero para a espécie, entendo, por exemplo, o enunciado “Aqui minha embarcação se deteve”, pois “estar ancorado” é uma espécie do gênero “deter-se”; da espécie para o gênero no enunciado “Certamente Ulisses realizou inúmeros feitos gloriosos”, pois “inúmeros” são muitos e o poeta se serviu aqui desse termo, em vez de “muitos”; da espécie para a espécie, por exemplo, em “Tendo exaurido a vida com seu bronze afiado” e “Tendo ceifado com seu bronze aguçado”, pois, no primeiro caso, o poeta disse “exaurir” no lugar de “ceifar” e, no segundo, “ceifar” no lugar de “exaurir”; mas ambas as palavras especificam “tirar” {a vida}. (ARISTÓTELES, *Poética*, 57b6)

A metáfora, de acordo com a *Poética*, é um nome que substitui outro de acordo com as relações semânticas que existem entre esses. Desenvolve-se em vários momentos do texto e em relação a diferentes tipos de palavras e sentidos, estando limitada a esta função, expor por meio de diversificadas palavras o significado diferente ao da outra palavra. Não obstante, a definição citada no texto aristotélico não atende à compreensão de metáfora como uma enunciação, um conjunto, uma frase que transmite um significado novo e diferente dos sentidos apresentados no texto. Temos, no texto aristotélico, apenas, a definição da metáfora nominal. Entretanto, é importante entendermos o significado do nome metáfora:

[...] a metáfora (termo que significa “transporte”, “transposição”, “mudança”) é a atribuição (ou a agregação, *epiphora*), a uma coisa, de um nome que lhe é estrangeiro, que pertence a outra coisa, isto é, a designação de um objeto mediante uma palavra que designa outro objeto. É preciso estar atento aqui ao uso que Aristóteles faz do adjetivo *allótrios*, que optei em não traduzir por “estrangeiro” (mas por “outra coisa”) para evitar uma possível confusão com *glóttta*, aqui traduzido por “nome estrangeiro” (em oposição a “nome corrente” ou “comum” [*kýrion*]). Trata-se, portanto, do *transporte* a uma coisa de um nome que designa outra coisa. (Cf. POÉTICA 57b6, Tradução Paulo Pinheiro, 2015, p. 169)

O nome metáfora significa exatamente o que Aristóteles define como metáfora, isto é, um nome que é empregado no lugar de outro nome com sentido diferente. Esse conhecimento do significado da palavra metáfora e da tradução para o português nos permite entender as dificuldades que se apresentam para a apreensão da metáfora enquanto enunciação metafórica, enquanto um sentido oriundo de uma frase e não de uma palavra. Contudo, a

significação de uma metáfora pode ser construída pelo conjunto do texto, pela tensão gerada entre duas ideias opostas que criam uma terceira ideia, um terceiro sentido, nesse caso, um sentido metafórico.

A relação da metáfora com o nome é fundamental até os nossos dias, todavia, a tese de uma enunciação metafórica proporciona uma construção semântica mais abrangente, mais ampla e com mais possibilidades de interpretar e definir os textos. Definir os textos literários não mais pela presença da metáfora enquanto elemento figurativo, porém, entender o conjunto do texto como um enunciado metafórico e dessa forma, perceber seu valor literário.

No entanto, Aristóteles apresenta outra maneira de apreensão de uma metáfora, cuja significação surge a partir da analogia.

Digo que há analogia quando o segundo termo está para o primeiro assim como o quarto está para o terceiro, pois o poeta poderá empregar, em vez do segundo, o quarto, ou, em vez do quarto, o segundo; e algumas vezes os poetas acrescentam o termo que se refere àquele que foi substituído. Como, por exemplo, quando digo que a “taça” está para Dioniso assim como o “escudo” está para Ares, e então se dirá: a taça, “escudo de Dioniso”; e o escudo, “taça de Ares”. Ou, de igual modo, que a velhice está para a vida assim como a tarde para o dia, e então se dirá: a tarde, “velhice do dia”; ou, como Empédocles, a velhice, “tarde do dia” ou “ocaso da vida”. Alguns dos termos da analogia podem não estar designados por um nome, nem por isso deixará de haver assentimentos analógicos. Por exemplo, “lançar a semente” é “semear”, mas para a “luz que vem do sol” não há um nome; porém essa ação tem a mesma relação com o sol que o semear com a semente, e então se dirá: “semeando a luz divina”. Há outro modo de fazer esse tipo de metáfora, que consiste em atribuir a alguma coisa um nome que lhe é estrangeiro, privando esse nome de uma de suas qualidades próprias, como se alguém chamasse o escudo não de “taça de Ares”, mas de “taça sem vinho”. (ARISTÓTELES, *Poética*, 57b6)

A perspectiva da metáfora construída por analogia é mais ampla e chega a permitir a leitura de algumas torções no campo semântico para gerar a compreensão metafórica, porém, não saem do campo da palavra, no máximo chegamos às expressões, no entanto, a metáfora está ligada diretamente ao nome. A analogia continua substituindo a palavra por outra palavra com sentido diferente, entretanto, que transmite a mesma noção ou desenvolve o mesmo significado. Além disso, quando a analogia se estende para relações mais profundas, como expressões, “taça sem vinho” (ARISTÓTELES, *Poética*, 57b6), ainda assim, não sai do campo semântico da palavra, porque, a significação se deterá ao que representa uma taça sem vinho, uma taça vazia, morta, morte está relacionada à guerra a qual está ligada a Ares. Em

suma, a analogia não se afasta da ideia de substituição da palavra por outra com sentido diferente para definir como metáfora.

A analogia e sua concepção de metáfora como uma palavra substituta de outra palavra ou expressão com sentidos contrários, mas, possíveis de se interligar é corroborada com a ideia da elocução. A elocução, assim como a analogia, também estabelece relações tidas como inabituais com palavras diferentes, com sentidos e usos diferentes, contudo, que não promovem um raciocínio diferente por parte de seu leitor. A elocução limita o seu leitor ou ouvinte a ver relações de palavras impossíveis, gerando sentidos próximos da assimilação desses.

A elocução é respeitável e apartada do ordinário quando emprega nomes inabituais. Chamo de “inabitual” o nome estrangeiro, a metáfora, o alongamento e tudo o que é contrário ao uso corrente. Mas se um poema é composto apenas com esses nomes, haverá enigma ou barbarismo: enigma, no caso das metáforas; e barbarismo, no caso dos nomes estrangeiros. A acepção própria de enigma consiste em dizer coisas reais com associações impossíveis. Ora, não é possível compor dessa forma com a combinação de nomes <correntes>, mas com a metáfora é possível; como em “Vi um homem colando com fogo bronze noutro homem” e em outros exemplos tais como esse. Quando se compõe a partir de nomes estrangeiros, haverá barbarismo. Então, deve haver uma modalidade de mistura entre esses nomes, pois a composição com elementos tais como o nome estrangeiro, a metáfora, o ornamento e as outras espécies já mencionadas evitará a elocução ordinária e vulgar, enquanto o nome corrente lhe garantirá a clareza. (ARISTÓTELES, *Poética*, 58a18)

A elocução, por fim, resume-se a estabelecer um texto com um nível literário elevado por conter distorções semânticas provocadas por metáforas inabituais ou impossíveis no dia a dia, contudo, é o que garante ao texto literário um caráter elevado diante do vocabulário comum. A elocução supera a língua corrente, está além da analogia, porém, não supera a relação da concepção de metáfora ao uso de uma palavra no lugar de outra palavra com o mesmo sentido. Nesse caso da elocução, o sentido poderia ser até impossível, no entanto, a relação final entre as palavras acabava por estabelecer uma aproximação semântica entre os significados dos termos empregados.

Paul Ricoeur (2009) nos apresenta de forma resumida essa ligação do estudo da metáfora dentro do texto literário com a Antiguidade Clássica.

A teoria da metáfora vem-nos dos antigos retóricos, mas esta teoria não cumprirá o papel que dela esperamos sem uma importante revisão.

Semelhante revisão, enunciada em termos breves, desloca o problema da metáfora da semântica da palavra para a semântica da frase.

Na retórica tradicional, a metáfora é classificada como um tropo, isto é, como uma das figuras que classificam as variações de sentido no uso das palavras e, mais precisamente, no processo de denominação. A metáfora pertence ao jogo da linguagem que rege a designação. Lemos, assim, na *Poética* de Aristóteles, que uma metáfora é a <<aplicação a uma coisa de um nome que pertence a outra, e a transferência tem lugar do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, da espécie para espécie, ou proporcionalmente>>. (RICOEUR, 2009, p. 70)

Identificamos na afirmação de Ricoeur (2009) a mesma teoria da *Poética*. Vimos que ele parte dos clássicos para apresentar como foi desenvolvido o estudo sobre o uso da metáfora nos textos literários e como esse estudo foi limitado e modificado de acordo com o passar do tempo. Na referência de Ricoeur (2009), vimos que ele ressalta a questão das relações estabelecidas entre a palavra e a palavra que lhe substituirá, porém, por princípio, ele já cobra uma transferência da construção do sentido da metáfora na palavra para uma construção de sentido no âmbito da frase.

Não obstante, o problema se instala dentro da análise dos próprios estudiosos, visto que, durante a Antiguidade Clássica, os retóricos compreendiam as figuras de linguagem tendo por única função enriquecer o texto literário. Esse enriquecimento do texto literário perpassava pela perspectiva de beleza do texto com figuras de ornamento, por elevação da interpretação e compreensão do texto e até por suprir as lacunas de entendimento em relação a alguns textos, tendo em vista que não detemos um número de palavras suficientes para expressar todo nosso pensamento e nossas inquietações.

Entretanto, a questão do ornamento no que tange ao tratamento da metáfora não condiz com o que fora citado dentro da compreensão aristotélica, porque, quando há a apresentação dos tipos de palavras, há uma separação direta das metáforas em relação aos ornamentos. Depois, com a sequência textual da *Poética*, não há explicação que separe efetivamente a metáfora do ornamento, nem há uma exposição que aproxime a definição desses dois tipos de palavras. No entanto, Ricoeur (2009) exprime que, para os antigos retóricos, a metáfora estaria, sim, relacionada diretamente ao aspecto de embelezamento do texto.

Os antigos retóricos respondiam geralmente que a finalidade de uma figura era ou colmatar uma lacuna semântica no código lexical, ou ornamentar o discurso e torná-lo mais agradável. Porque temos mais ideias do que palavras para as expressar, é necessário alargar as significações das que temos para além do seu uso comum. Ora, nos casos em que já existe

disponível uma palavra adequada, podemos decidir usar uma palavra figurativa de modo a agradar ou talvez a seduzir o nosso auditório. Esta segunda estratégia das figuras retóricas reflete um dos aspectos centrais da função geral da retórica, a saber, a persuasão. (RICOEUR, 2009, p. 71)

Desta forma, seguindo as teorias afirmadas por Ricoeur, a metáfora, como outras figuras, era para os retóricos clássicos um grande leque de opções para o aprimoramento do texto, porque, além de funcionar como um ornamento para o embelezamento do texto, também exerciam papéis persuasivos. O texto bem construído com o uso de algumas figuras retóricas tinha por objetivo deleitar, seduzir e persuadir, ou seja, as figuras garantiam resultados que iam além da compreensão da obra, não obstante, era aceito que o texto bem estruturado nas figuras atingia o que o seu autor desejava que fosse compreendido.

No entanto, a noção de que o leitor atingiria o ideal almejado pelo autor da obra é descartada por Ricoeur quando este define que o texto lido não é o mesmo texto produzido, tendo em vista que o leitor, enquanto intérprete da obra lida, torna-se coautor da obra produzida e cada leitura configura uma nova construção textual. Logo, o leitor contribui para a produção textual com sua leitura e o entendimento que desenvolve com base no texto lido.

A construção do texto torna-se uma coautoria, por conseguinte, o leitor preenche os espaços deixados abertos pelo autor e dá uma interpretação final à obra. Diante das expectativas expostas acerca do uso das figuras retóricas na produção textual visando determinada compreensão por parte do leitor ou persuasão deste, fica sinalizado que havia a concepção de que o leitor entende o que o autor almeja, entretanto, essa ideia é dissuadida na medida em que a compreensão da construção da enunciação metafórica depende da interpretação atribuída pelo leitor deixando a referência como um sentido lançado ao mundo e não como um significado único e certo.

A produção textual pautada no uso da enunciação metafórica parte da estruturação de noções divergentes que se chocam, que criam uma tensão no corpo do texto e que, a partir de uma tensão metafórica, possibilitam um sentido novo cuja base é o conjunto do texto como um todo. Esse processo isola a ideia de metáfora enquanto elemento figurativo e afasta a pretensão de uma única significação para o texto produzido, pois, se a definição da metáfora é a polissemia que a estrutura, com a enunciação metafórica não seria diferente. Há a certeza de uma significação plural, contudo, dentro de um contexto que direciona o sentido do texto para a sua referência.

No caso do *Timeu*, a torção metafórica entre a ideia da razão como elemento único de conhecimento e do corpo humano como empecilho para que o mundo da razão pudesse ser

atingido permite que o leitor compreenda a palavra “corpo” além da perspectiva nominal, porém, perceba-o no contexto da frase e do conjunto do texto e assim, notamos que entender a construção da metáfora “corpo” é o que possibilita o homem atingir esse conhecimento universal que o liberta. O conhecimento está em todas as formas de corpo apresentadas na obra e pela enunciação metafórica de um corpo enquanto imagem do universo, do cosmos, do homem, podemos conhecer o conhecimento contemplativo que tudo gera.

Todavia, ainda observando a metáfora dentro dos moldes da antiguidade, ou seja, a metáfora nominal, essa fora definida por toda tradição retórica dentro de parâmetros pré-estabelecidos e quase intransponíveis. As concepções defendidas ao longo dos anos tornavam a metáfora, em um elemento limitado quase inoperante dentro da compreensão do discurso como um todo. Resumidamente,

para a tradição da retórica a metáfora teria características finitas e centradas na relação puramente retórica do texto e deveria ser empregada para atender às situações seguintes:

1) A metáfora é um tropo, uma figura de discurso que diz respeito à denominação; 2) Representa a extensão do sentido de um nome mediante o desvio do sentido literal das palavras; 3) A razão deste desvio é a semelhança; 4) A função da semelhança é fundamentar a substituição do sentido figurativo de uma palavra em vez do sentido literal, que se poderia ter usado no mesmo lugar; 5) Por isso, a significação substituída não representa nenhuma inovação semântica. Podemos traduzir uma metáfora, isto é, repor o sentido literal de que a palavra figurativa é um substituto. Com efeito, substituição mais restituição é igual a zero; 6) Visto que não representa uma inovação semântica, uma metáfora não fornece qualquer informação nova acerca da realidade. Eis porque se pode considerar uma das funções emotivas do discurso. (RICOEUR, 2009, p. 72)

De acordo com a citação acima, a metáfora foi e era reduzida a um elemento que poderia ser usado para criar um estilo belo no texto, mas, que poderia ser eliminada instantaneamente ao passo que se percebesse a sua ineficiência dentro da obra. A metáfora não causava alteração semântica e isso lhe definia unicamente como um tropo, substituto de uma palavra comum, de uso corrente como é dito no texto aristotélico, exclusivamente para criar beleza, ornamento, seduzir e persuadir.

A definição dada à metáfora pela retórica clássica impossibilitaria qualquer análise textual que buscasse a produção de um sentido novo no texto em estudo. A metáfora estava pautada na substituição direta de um nome literal, o qual poderia novamente ser empregado no texto, diante da falta de utilidade da metáfora em uso. Ora, o emprego da metáfora nominal ainda se faz presente em nossos textos, porém, a amplitude que atingimos com o

entendimento de uma construção metafórica permite a elaboração de uma significação nova e única cuja presença não pode ser desvinculada do contexto em que está inserida. Dessa forma, a metáfora torna-se real, é a metáfora formada pela enunciação do discurso e uma vez lançada para o mundo já não pode ser retirada, assim como sua existência depende em grande parte da interpretação do leitor e é nesse contexto que defendemos a presença da enunciação metafórica como elemento dominante na construção do sentido da imagem do corpo e do conhecimento no *Timeu* de Platão.

A aceitação de que uma metáfora não apresenta uma nova informação ao texto foi sendo dirimida ao longo dos anos. Então, há uma leitura da metáfora não como um elemento decorativo, contudo, como um suporte de sentido que transforma o texto em que é empregado. Depois desse novo olhar para o emprego da metáfora na produção textual, algumas ideias consolidadas foram desfeitas ou rejeitadas.

O primeiro a ser rejeitado é que uma metáfora é simplesmente um acidente de denominação, um deslocamento na significação das palavras. Esta primeira tese implica uma segunda. Se uma metáfora concerne apenas às palavras, porque é primeiro produzida ao nível da frase completa, então o primeiro fenômeno a considerar não é nenhum desvio do sentido literal das palavras, mas o real funcionamento da operação de predicção na frase. [...] Resumindo a tese: ao tomarmos em consideração os valores lexicais das palavras numa enunciação metafórica, só podemos fazer sentido, isto é, só podemos salvar toda a enunciação submetendo as palavras em questão a uma espécie de trabalho do sentido [...] uma tensão metafórica –, graças à qual a enunciação começa a fazer sentido. (RICOEUR, 2009, p. 73-74)

Portanto, a metáfora não se resume a uma simples substituição de palavras ou é constituída por um desvio de sentido. A metáfora surge no contexto da frase, por isso não pode ser traduzida livremente sem perda de significação, porque o contexto no qual está inserida é o alicerce para a produção do sentido metafórico como resultado final. E isso se dá não por uma denominação ou uma substituição de palavras, todavia, a metáfora ocorre do choque provocado por interpretações distintas que vão se acomodando no discurso e geram um novo significado. O significado gerado de uma torção de sentidos é único e só se mantém existente dentro da própria frase, da própria enunciação.

Dessa forma, percebemos que houve uma mudança em relação ao conceito de metáfora ao longo dos anos e que essa nova percepção liga o texto à significação metafórica originada ao longo da leitura do texto mediante ao choque entre as ideias apresentadas neste. E é o resultado desse choque de sentido que promove a elaboração da tensão metafórica que definirá a significação metafórica da obra. A metáfora não pode ser substituída nem é

substituição, ela é uma nova construção semântica, um sentido novo e único, formado pela torção metafórica e pela interpretação do leitor. A significação metafórica está além do texto, é uma imagem que está além de sua moldura.

1.4. Enunciação Metafórica: O Sentido além da Palavra

A relação aristotélica de metáfora com a significação de transporte de uma configuração de uma coisa diferente por outra coisa, ou a substituição de um nome comum por um nome com dupla significação fica muito limitada quando entendemos que podemos identificar o sentido metafórico além do significado do nome. Destarte, estabelecemos que uma melhor forma de reconhecer o sentido metafórico é através de uma metáfora cuja origem se dá no espaço da frase.

Isso significa que o sentido obtido a partir de uma determinada construção textual é um sentido único àquele contexto e mais, que passa previamente pela compreensão de seu interlocutor. Logo, ao traduzirmos uma metáfora perdemos essencialmente o seu primeiro significado, mesmo que busquemos nos aproximar ao máximo do sentido inicial, porém, o contexto é outro e a enunciação metafórica se perde. Por isso, o sentido se perde e definimos que a enunciação metafórica não é traduzível.

A metáfora agora, em nossa perspectiva, instala-se na organização da frase cujo sentido determina a significação metafórica. Sendo a frase o suporte necessário para a construção significativa da metáfora, entendemos que essa não está ligada à questão de denominação, isto é, a metáfora sai do campo de sentido do nome e se estende para o sentido obtido pela organização da predicação, deixando a relação nome a nome, para manter uma relação de predicação. Portanto, de acordo com Ricoeur (2009, p.73) “A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra. E, visto que uma metáfora só faz sentido numa enunciação, ela é um fenômeno de predicação, não de denominação.”.

As primeiras compreensões do sentido da enunciação metafórica são direcionadas, inicialmente, para a relação nome e verbo. Essa estrutura semântica da frase estabelece a organização do enunciado e daquilo que ele transmite no texto. Isso é advertido desde Platão, como fora citado acima, quando Ricoeur (2009) diz

[...] Platão já mostrara que o problema da <<verdade>> das palavras isoladas ou nomes deve permanecer indecído porque a denominação não esgota o

poder ou a função da fala. O *logos* da linguagem requer, pelo menos, um nome e um verbo e é o entrelaçamento destas duas palavras que constitui a primeira unidade da linguagem e do pensamento. (RICOEUR, 2009, p. 11)

Então, o entrelaçamento entre o nome e o verbo é o determinante que gera sentido dentro do contexto da frase. Esse entrelaçamento promove uma ligação entre linguagem e pensamento, possibilitando o surgimento ou permitindo a identificação da metáfora real, a metáfora da frase ou do enunciado. A metáfora real amplia o panorama de significados do texto e enriquece a concepção de linguagem quando estabelece essa linha estreita entre a linguagem e o pensamento ou entre a ideia construída que pode ser transmitida por um leque de sentido cuja origem se dá pela metáfora da frase.

O sentido da frase está dentro do espaço da análise semântica a qual se mantém nas entrelinhas da frase e nas ligações entre cada elemento desta, indo da palavra ao enunciado. Contudo, o enunciado determina seu significado não pelo uso metafórico da palavra, não obstante, pelo significado da enunciação metafórica e para Ricoeur (2009, p. 73) “A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica.” Assim, a enunciação metafórica se configura a partir do choque entre ideias divergentes presentes no mesmo enunciado e é por meio deste choque que as interpretações se configuram em uma nova concepção do mundo, gerando um novo sentido. Dessa maneira,

O que chamamos a tensão numa enunciação metafórica não é, efetivamente, algo que ocorra entre dois termos numa enunciação, mas antes entre duas interpretações opostas da enunciação. É o conflito entre as duas interpretações que sustenta a metáfora. A este respeito, podemos dizer, de um modo geral, que a estratégia do discurso pela qual a enunciação metafórica obtém o seu resultado é um absurdo. Semelhante absurdo só é revelado pela tentativa de interpretar literalmente a enunciação. [...] Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. (RICOEUR, 2009, p. 73-74)

Observamos o desenvolvimento da construção de uma enunciação metafórica e como fora mencionado acima, o choque que propõe a formação da metáfora na frase não advém da palavra, mas das interpretações que são lançadas na frase. A enunciação metafórica não ocorre pela presença de nomes contrários, antônimos, porém, acontece pela oposição de ideias. Logo, a existência da enunciação metafórica pressupõe a realização de uma interpretação a qual nos possibilita compreender o texto e suas concepções e através das divergências aparentes construir uma nova compreensão do mundo, com novos sentidos gerados pela metáfora do texto.

A metáfora do texto é aquela que se apropria da realidade interpretada e não da construção literal do sentido expresso pelo discurso em análise. Na verdade, há a existência das duas interpretações e há a necessidade dessas duas interpretações, uma literal, cuja função é identificar cada elemento do texto e formar a mensagem transmitida, e uma interpretação em segundo plano, que surge depois da existência da primeira. E é essa segunda interpretação que abre espaço para a expansão de sentidos no texto e cria uma nova significação para o discurso em estudo por meio da metáfora real, criada por meio da interpretação das ideias do discurso e não transmitida pela substituição de nomes no texto.

A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão do sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda. Por isso, uma metáfora surge como uma espécie de réplica a uma certa inconsistência na enunciação metafórica interpretada à letra. (RICOEUR, 2009, p. 74)

A teoria de Ricoeur (2009) nos endossa na construção da tese de que a metáfora é formada no contexto do enunciado e de que seu significado está diretamente ligado ao texto ou enunciado o qual lhe garante suporte. Saindo desse espaço em que há a construção do sentido metafórico, a metáfora não existe. Dessa maneira, não podemos traduzi-la, pois, ela só existe ao passo que construímos seu significado em um espaço específico.

Além disso, chegamos à conclusão por meio da citação de Ricoeur (2009) de que a metáfora não é o nome em si, nem o corpo em si, por exemplo, no entanto, é a interpretação formada e atribuída ao próprio texto. A metáfora é o resultado de uma leitura, de uma interpretação e de uma constatação de um sentido em determinado espaço de um enunciado, de um texto, de um discurso. Portanto, antes de tudo a metáfora é um processo de criação. Nesse contexto, não cabe a ideia aristotélica da metáfora como um transporte de significado, contudo, isso não quer dizer que essa definição perca sua importância dentro do estudo da metáfora. Ao contrário, a metáfora como uma relação nominal permanece como uma troca de palavras com sentidos diferentes e que podem substituir umas as outras pelo conceito de denominação.

Já o processo de criação da metáfora ou do enunciado metafórico surge da tensão entre a presença de informações distintas dentro do mesmo discurso. São essas informações que levam o intérprete a diferentes conclusões, todavia, a torção do sentido realizada nesse espaço do discurso, seja pelo leitor, seja pelo autor, produz um sentido além do texto, ou seja, algo

que ultrapassa os limites da linguagem, um sentido que é o resultado de uma criação, um sentido metafórico, o qual desaparece distante do espaço em que fora criado e elaborado, isto é, o sentido da enunciação metafórica está preso ao conjunto do texto em que fora construído.

Mas se a metáfora não consiste em vestir uma ideia com uma imagem, se consiste antes em reduzir o choque gerado por duas ideias incompatíveis, então, é na redução do hiato ou diferença que a semelhança desempenha um papel. O que está em jogo numa expressão metafórica é, por outras palavras, o aparecimento de um parentesco onde a visão comum não percebe qualquer relação. (RICOEUR, 2009, p. 74-75)

A construção metafórica é desenvolvida em meio ao choque entre interpretações diferentes e mesmo assim, estabelece a união dessas ideias criando uma terceira hipótese, uma terceira compreensão e interpretação. A metáfora agora não é uma mera relação nominal, é uma estrutura real para a organização e produção textual. É a partir do emprego do enunciado metafórico, de sua interpretação que muitos textos podem gerar inquietação e uma nova interpretação pela torção metafórica.

O choque gerado por ideias diferentes no mesmo discurso ou enunciado poderiam produzir uma contradição textual, levando-o ao descrédito, à ambiguidade. Entretanto, o trabalho da tensão e da torção metafóricas permite uma organização do enunciado partindo do sentido que originalmente surge das questões levantadas pela aproximação de noções divergentes, ou seja, partindo da primeira interpretação que é a interpretação literal. Com isso, é possível enxergar, nesse local de originalidade de sentido e da significação, o surgimento de uma segunda interpretação que eleva o texto à categoria de texto literário pela presença da metáfora criada, cuja existência é dependente exclusivamente do espaço em que foi formada.

No entanto, ainda esclarecendo a relação de metáfora a uma denominação, a uma substituição nome a nome, entendemos que

A palavra foi tomada como suporte da mudança de sentido em que consiste o tropo [...]. Podemos assim adotar, numa primeira aproximação, uma definição de metáfora que a identifica à transposição de um nome estranho a outra coisa, a qual, por isso, não recebe denominação própria. Mas a investigação aplicada ao trabalho de sentido que a transposição do nome gera fez que continuamente se rompesse o quadro da palavra, e a *fortiori* [mais forte] o do nome, e impôs que se tomasse o *enunciado* como o meio contextual em que somente a transposição de sentido tem lugar. (RICOEUR, 2005, p. 107)

A necessidade pulsante da liberdade da significação metafórica estava além da substituição da palavra. A metáfora é construção de sentido, não apenas substituição ou dilatação do sentido do nome. Por isso, hoje, “O presente estudo é consagrado ao exame direto do papel do enunciado, como portador de um ‘sentido completo e acabado’ [...], na produção do sentido metafórico. Eis por que falaremos doravante de *enunciado metafórico*.” (RICOEUR, 2005, p. 107). O espaço do enunciado metafórico é o local para a manifestação da metáfora inventiva.

Imbuídos da capacidade de expor a ideia da metáfora através do campo do enunciado, buscamos justificativas que determinem a fundamental importância do enunciado metafórico ao invés da metáfora enquanto palavra. E para isso nos apropriamos de uma afirmação de Ricoeur (2005) que diz “[...] desde que a retórica procura as causas geradoras, ela já não considera somente a palavra, mas o discurso. Uma teoria do enunciado metafórico será uma teoria da produção do sentido metafórico.” (RICOEUR, 2005, p. 108). Logo, o estudo do sentido metafórico está diretamente ligado à configuração do espaço do enunciado, do texto, do conjunto do texto, em que o sentido metafórico se constrói.

O sentido já está além da palavra, da denominação puramente figurativa, em que uma palavra substituíra outra por apresentar-se mais enriquecedora em relação ao duplo significado e por embelezar o texto, assim como, seduzir e persuadir os seus ouvintes, leitores, interlocutores de forma geral. O sentido está configurado na teoria discursiva da metáfora diferentemente da ideia de metáfora como um acidente da denominação. “Indo mais longe neste sentido, vários autores consideram que uma teoria da *interação*, solidária a uma concepção discursiva da metáfora, é exclusiva de uma teoria da *substituição* [...]” (RICOEUR, 2005, p. 108). O sentido metafórico se constitui pela interação presente no campo do enunciado e isso o eleva em relação ao sentido da metáfora nominal a qual está presa a um processo de substituição.

A concepção discursiva da metáfora, observando sua produção dentro da construção de sentido do texto, permite-nos estender nossa interpretação a partir de uma combinação de dupla interpretação que possibilita a construção de uma terceira. Essas interpretações se regem no campo da interação e não da substituição. A concepção discursiva da metáfora não é um movimento mecânico, mas é um organismo vivo, latente. A metáfora dentro da teoria da interação é um organismo que se auto mantém e forma seus elos.

Como um exemplo da construção dessa concepção discursiva da metáfora, entendemos que o *Timeu* pode ser interpretado à luz dessa teoria, pois, consideramos o

diálogo platônico uma construção consciente da origem do cosmos e do homem, enquanto corpos. Sendo essa primeira interpretação, uma interpretação literal da obra. Não obstante, a narrativa que segue uma linha lógica deixa alguns espaços para interpretarmos o texto, com um olhar mais metafórico do que lógico e numa via contrária à leitura literal. A obra que começa com a narração da criação do corpo do universo como modelo de um universo perfeito, pode ser interpretada também com base no final do diálogo, isto é, podemos interpretar o *Timeu* a partir do processo de compreensão e de manutenção do corpo humano, visto que esse é igual ao corpo do cosmos. Logo, conhecendo o corpo humano, conhecemos o corpo do universo e, assim, conhecemos o universo perfeito, o modelo. Para isso é preciso atingir o conhecimento maior, contemplativo, o *noûs*, cuja obtenção ocorre quando atingimos a alma racional que está na cabeça de nosso corpo. Através da alma racional conhecemos o corpo humano e o corpo do universo, e conhecendo o universo conhecemos o corpo humano na mesma proporção.

A enunciação metafórica construída a partir da narração de *Timeu*, o personagem do diálogo platônico, é algo vivo, pulsante, que se mantém pelo constante choque das interpretações atribuídas ao diálogo. Sendo essas interpretações, reconhecidas de acordo com a teoria de Ricoeur (2005), como interpretação primária, a interpretação literal da obra, e secundária, ou seja, a interpretação que foge ao lugar corriqueiro, comum da linguagem. Não há nesse processo de criação do *Timeu*, uma substituição literal para a ideia da palavra “corpo” como é apresentada no texto de Platão. A metáfora como transporte de uma ideia diferente não pode ser usada como elemento figurativo ou de produção literária, pois, a palavra “corpo” no texto em análise foge ao limite da linguagem comum. Dessa maneira, temos,

depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. (PLATÃO, *Timeu*, 30b-c)

Ora, “a inteligência está na alma e alma no corpo” (PLATÃO, *Timeu*, 30c), todavia, não há nenhuma relação na linguagem que possa traduzir a palavra “corpo” literalmente, pois, o texto segue dizendo que, com base em tal critério, o universo foi construído. Então que

“corpo” é esse? O corpo enquanto matéria, estrutura concreta, corpulência? Ficamos diante de alguns sinônimos da palavra corpo, no entanto, esse corpo não se refere ao corpo humano, porém, o passo²⁹ termina se referindo ao mundo como um animal, então, será o corpo animal?

O termo “corpo” é usado em todo o diálogo para várias construções, como por exemplo, “A esse modo, e com tais elementos, em número de quatro, foi formado o corpo do mundo” (PLATÃO, *Timeu*, 32c). Identificamos no texto o corpo do universo, o corpo do cosmos, o corpo do mundo, o corpo como veículo, o corpo humano, e a narrativa propõe esta sequência na construção do cosmos: é criado o corpo do universo, imitando o modelo perfeito, depois, seguem todas as construções até o corpo humano, dos animais, plantas e pedras. Contudo, é proposta no texto uma relação entre essa construção do corpo do universo e do corpo humano, gerando uma aproximação que nos permite entender que o homem em seu corpo é tão complexo quanto o universo, e como tal é também por consequência uma imitação do modelo perfeito, cheio de inteligência que direciona todo o conhecimento.

Conforme ficou dito desde o princípio, tudo estava em desordem quando a divindade introduziu proporção nas coisas, tanto nelas como em suas relações recíprocas, na medida e da maneira que elas admitiram proporções e simetria. Pois no começo nenhuma coisa participava de proporção, a não ser por acaso, não havendo nenhuma que merecesse ser designada por nomes que lhe hoje lhe aplicamos: fogo, água e o restante. Pôs tudo em ordem, e com tais elementos formou este universo, animal único que em si próprio contém todas as criaturas mortais e imortais. O construtor do divino foi ele mesmo; mas a tarefa da geração dos seres mortais ele confiou a seus filhos. Imitando-o nesse particular, depois de receberem o princípio imortal da alma, aprestaram em torno dela uma sede mortal de forma globosa, a que deram como veículo todo o corpo, no qual construíram outra espécie de alma, de natureza mortal [...]. (PLATÃO, *Timeu*, 69c-d)

O construtor divino confia nossa criação aos seus filhos, seres imortais. O corpo do homem é criado da mesma forma que o corpo do universo e tem o princípio imortal da alma instalado no corpo. O corpo humano possui inteligência como o corpo universal, está em ordem como este e é imagem de um modelo eterno e perfeito. Então, a partir da imagem gerada pelo choque de interpretação primária e secundária desse texto, afirmamos que a alma, cuja inteligência é originada do universo perfeito, é perfeita como tal e que, por estar presente no corpo do universo, torna-o perfeito também. E mais, que o corpo do homem por ser criado da mesma forma que o corpo do universo e por ter o princípio imortal da alma, a inteligência, instalado em seu corpo, também pode ser perfeito, não dizemos que o é, pois, ao final do

²⁹ Passo é uma parte, um trecho, um excerto de um texto.

texto, temos que o corpo humano recebeu uma alma de natureza mortal. O corpo humano, que supera a sua alma mortal e atinge a alma imortal, assemelha-se ao universo perfeito.

A narração do diálogo nos leva a um choque de perspectivas diferentes, como alma imortal x alma mortal, alma x corpo, inteligência x corpo e desse choque a tensão metafórica se constrói, visto que a torção entre a ideia de corpo como matéria ou base concreta e a ideia de imagem universal ou corpórea se transforma em uma interpretação que é gerada pela interpretação do texto como um todo, pelo enunciado metafórico de que o homem é o universo ou o universo é o homem. Não dizemos que o homem é um universo, porém, o homem é o universo construído no *Timeu* de Platão, pela tensão metafórica originada da interpretação da criação dos corpos desses dois seres.

Diante da presença dessa tensão metafórica do *Timeu*, a qual está presente no enunciado metafórico e vai além do nome, entendemos que,

a substituição é uma operação estéril, ao passo que numa metáfora viva a tensão entre as palavras ou, mais precisamente, entre duas interpretações, uma literal e outra metafórica, ao nível de toda a frase, extrai uma verdadeira criação de sentido, da qual a retórica clássica pode apenas registrar o resultado. Não consegue explicar tal criação de sentido. Porém, dentro de uma teoria da tensão metafórica, como aquela que estamos a opor a uma teoria da substituição, emerge uma nova significação, que engloba toda a frase. Neste sentido, uma metáfora, é uma criação instantânea, uma inovação semântica que não tem estatuto na linguagem já estabelecida e que apenas existe em virtude da atribuição de um predicado inabitual ou inesperado. Por conseguinte, a metáfora assemelha-se mais à resolução de um enigma do que a uma associação simples baseada na semelhança; é constituída pela resolução de uma dissonância semântica. (RICOEUR, 2009, p. 75-76)

A metáfora viva é uma nova significação que surge da tensão metafórica originada pelo choque das duas interpretações, da interpretação primária e da interpretação secundária. Assim como acontece no diálogo platônico, a enunciação metafórica não tem um lugar na linguagem habitual nem na estrutura semântica esperada.

A significação resultante de uma torção metafórica é um acontecimento que é registrado em um enunciado que não mais se repetirá, visto que a significação anterior é marcada por especificidades que já não mais existirão, mesmo que o leitor ou ouvinte sejam o mesmo. Por isso, a ideia de metáfora viva é um evento que ocorre exclusivamente no processo original de construção da significação metafórica.

A metáfora viva não está presa ao campo semântico da linguagem, nem em dicionários, nem livros normativos da língua. A metáfora viva é concebida no instante de uma

nova aprendizagem através da origem de uma significação metafórica e única. Não sendo assim, não são metáforas reais, isto é, construídas no enunciado metafórico, mas, reduzem-se a metáforas nominais e ao jogo de extensão de sentidos de uma palavra ou da substituição de uma palavra por outra que possui um duplo sentido, um literal próximo da palavra que fora substituída e um figurativo que promove ao texto ornamento, sedução e persuasão.

Dentro do diálogo, além da relação metafórica entre o corpo humano e o corpo do universo, identificamos a relação do corpo com o conhecimento. Dizer que o corpo do homem é o corpo do universo a partir da enunciação metafórica gerada pelo conflito das interpretações das ideias do *Timeu* ainda possui possibilidade de comprovação quando há uma leitura geral do diálogo e uma reflexão sobre os elementos apresentados na criação de cada corpo e da relação dos corpos entre si. Entretanto, também podemos estabelecer a relação metafórica entre corpo e conhecimento dentro do diálogo, usando o mesmo recurso do enunciado metafórico.

A narração de *Timeu* começa contando que um ser de nome Demiurgo contempla o mundo perfeito e vê a desordem que há fora do mundo perfeito, do mundo das Ideias. Ele promove a organização desse caos por meio da criação do mundo, mas, este mundo precisa ser inspirado naquele que é bom e belo. Contudo, sendo o mundo criado uma cópia do mundo perfeito, não é possível que esse detenha em si essas características. No entanto, o Demiurgo instala na cópia a inteligência, que é um elemento regente do modelo. A inteligência está presente na alma do mundo e é a mantenedora do conhecimento nesse corpo.

Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa. (PLATÃO, *Timeu*, 29a-b)

O mundo é a imagem do modelo eterno, pois, como o texto conta, entre as coisas nascidas, o mundo é o mais belo, e o belo e o bom vêm do modelo eterno. Todavia, o mais importante é que essa criação só poderá ser apreendida pela razão e inteligência e segundo o modelo eterno. Logo, o mundo criado só poderá ser conhecido pelo conhecimento. Se estabelecermos uma relação direta entre o corpo do mundo e o corpo do homem e se o mundo

só pode ser entendido pelo conhecimento: razão e inteligência, o homem também só poderá ser conhecido pela razão e inteligência.

Seguindo esse raciocínio, conhecendo o corpo do homem pela razão e pela inteligência, conhecemos o mundo criado e o mundo eterno. A razão e a inteligência são os elementos fundamentais para a construção do conhecimento e estando a razão e a inteligência presentes na criação do corpo do universo e no corpo do homem, o homem conhece através do corpo. Portanto, o corpo é conhecimento, assim como o corpo humano é o corpo do universo.

A teoria da enunciação metafórica, através da tensão originada pela interpretação literal e pela interpretação metafórica do texto, dá-nos meios para relacionarmos ideias tão divergentes para os estudos dos textos platônicos, quanto unir o conhecimento ao corpo. No entanto, se entendermos o texto pela interpretação literal de que a razão e a inteligência estão na alma instalada no corpo do universo e no corpo do homem e que tanto a razão quanto a inteligência são resquícios do mundo eterno, e são conhecimento, por conseguinte, o corpo é conhecimento. Sendo essa afirmação, a construção latente de uma metáfora viva.

As metáforas vivas são metáforas de invenção, em cujo interior a resposta à discordância na frase é uma nova extensão do sentido, embora seja certamente verdadeiro que tais metáforas inventivas tendem a tornar-se metáforas mortas com a repetição. (RICOEUR, 2009, p.76)

A afirmação de Ricoeur (2009) leva-nos a entender que muitas metáforas foram vivas, isto é, construídas nas tensões dos conflitos de ideias nos mais variados discursos. Porém, o tempo vai levando consigo o extraordinário, o novo, a vida, ou moldando-as aos dicionários, às gramáticas, aos registros, e aí, essas metáforas se tornam mortas. Logo, as metáforas que acreditamos dar vida no presente trabalho através da análise do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* tendem a se tornarem metáforas mortas fora do contexto de nossa leitura das obras e da significação metafórica construída ao longo de nossa interpretação.

A emanação de sentido de uma metáfora está presa ao enunciado que cede espaço para o desenvolvimento das leituras e interpretações do discurso, frase ou texto escrito. Esse sentido é construído após uma torção metafórica originada pela tensão metafórica entre a presença de interpretações incompatíveis no mesmo enunciado. Deste conflito surge a significação metafórica. A produção de uma metáfora se dá no estado de desordem e sua aplicação, depois da produção do sentido, estabelece uma ordem antes inexistente. Isso nos

remete diretamente, mas de maneira superficial, à ideia de organização que levou o Demiurgo a criar o cosmos (PLATÃO, *Timeu*, 30a-b).

[...] as metáforas genuínas não se podem traduzir. Só as metáforas de substituição são suscetíveis de uma tradução, que poderia restaurar o sentido literal. As metáforas de tensão não são traduzíveis, porque criam o seu sentido. Isto não quer dizer que não se possam parafrasear, mas apenas que uma tal paráfrase é infinita, incapaz de exaurir o sentido inovador.

[...] uma metáfora não é um ornamento de discurso. Tem mais do que um valor emotivo, porque oferece uma nova informação. Em suma, uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade. (RICOEUR, 2009, p. 76-77)

Essa citação nos apresenta duas definições para metáfora: metáforas genuínas e metáforas de substituição. Os nomes apresentados são principiantes nesse texto, contudo, o sentido que eles exprimem já nos direcionam desde o nosso primeiro parágrafo. Sendo assim, entendemos por metáforas genuínas as que são originárias de uma tensão metafórica e metáfora de substituição aquelas que permitem o regresso do sentido figurativo do nome ao seu sentido literal.

A metáfora genuína está diretamente relacionada à concepção de metáfora originada de uma tensão metafórica, criada por meio de um choque entre interpretações e construtora de metáforas vivas. O *Timeu*, de acordo com nossa leitura, é um potencial de enunciados metafóricos e conseqüentemente, de metáforas genuínas cuja permanência é instável e está diretamente ligada a nossa interpretação do texto e à composição de nosso trabalho.

Já em relação às metáforas de substituição, cuja ligação nominal é a sua fundamentação, não encontram no diálogo platônico elementos que as sustentem, tendo em vista que os elementos apresentados no texto não possuem um nome específico que possa substituí-lo com valor figurativo ou metafórico sem perda de sentido. A metáfora no *Timeu* é uma construção da obra como um todo. O *Timeu* é a construção do conhecimento da origem do universo, do homem e do conhecimento e essas potências são apresentadas de forma que podem ter sua posição alterada na narrativa sem perda de sentido ou que um pode ser o outro a partir do choque de interpretações gerando a tensão metafórica e a enunciação metafórica na obra.

Por conseguinte, as metáforas genuínas criadas no instante do enunciado falado ou escrito, presas à interpretação do leitor, não admitem tradução, visto que não há uma relação fidedigna entre a significação metafórica criada e a elaboração direcionada, pensada, ajustada e moldada por uma tradução capaz de manter a essência do significado desenvolvido durante

uma torção metafórica. Já as metáforas de substituição não estão no quadro de metáforas vivas, por isso, elas podem possuir registro contendo seus significados literais e figurativos, o que torna possível a tradução desse tipo de metáfora.

A tradução de metáfora também está relacionada à primeira ideia de definição de metáfora, apresentada no texto de Aristóteles, que entendia a metáfora como transporte de uma ideia distinta, uma ideia de duplo sentido, da palavra corriqueira que apresentava um sentido literal. A metáfora que substitui o nome comum pode ser traduzida, contada e expressa fora do contexto de sua inserção. No entanto, a metáfora genuína é originária de um evento instantâneo que por não se repetir não garante a manutenção da significação metafórica desenvolvida em determinada torção.

Diante de muitas afirmações sobre a metáfora genuína, sobre a enunciação metafórica, enunciado metafórico e outras definições sobre a concepção de metáfora desenvolvida no espaço da frase, do discurso, do texto, podemos entender que a metáfora mais coerente é aquela desenvolvida no campo do enunciado. Contudo, mesmo apresentando as divergências existentes entre os dois tipos de metáforas e, definindo a teoria de metáfora enquanto enunciação metafórica para nortear nossa tese, não podemos deixar de ressaltar a importância da metáfora nominal ou de substituição, a qual está presente nos estudos de retórica desde a antiguidade e nos permite entender a relação literal e figurativa de um nome.

A metáfora nominal é a mantenedora da definição de metáfora presente na *Poética* de Aristóteles, cuja compreensão de metáfora está ligada aos tipos de nome, à relação da metáfora por substituição, por analogia e por elocução. Nenhuma dessas definições abrange a nossa tese, porém, não podemos esquecer os primeiros estudos sobre metáfora para apresentarmos as divergências entre esses e nossa ideia de metáfora enquanto resultado de um enunciado metafórico ou enquanto o próprio enunciado metafórico.

[...] a definição real de metáfora em termos de enunciado não pode eliminar a definição nominal em termos de palavra ou de nome, na medida em que a palavra continua a ser a portadora do efeito de sentido metafórico; é da palavra que se diz tomar um sentido metafórico; eis por que a definição de Aristóteles não é abolida por uma teoria que não se refere mais ao lugar da metáfora no discurso, mas ao próprio processo metafórico. [...] a palavra continua a ser o 'foco', mesmo que se procure o 'quadro' da frase. E se a palavra continua a ser o suporte do efeito de sentido metafórico é porque, no discurso, a função da palavra é encarnar a identidade semântica. Ora, é a esta identidade que a metáfora diz respeito. (RICOEUR, 2005, p.108)

Em suma, a metáfora genuína e a metáfora nominal são estruturas importantes para a construção e fundamentação do discurso. O diferencial é como cada uma delas permite a formação da interpretação dessa essência metafórica; uma mais direcionada ao contexto da exatidão do nome e de sua abrangência enquanto nome e outra lançada na imersão dos conflitos gerados por ideias incompatíveis. A primeira estabelecida na relação direta da ordem da substituição e a segunda extraída do caos, gerada pela torção, pela tensão, pelo conflito, mas, viva e latente. Cada uma suprindo o discurso, o texto, de acordo com necessidades desse.

A metáfora está para a palavra e para o enunciado metafórico. Cabe a nós determinarmos a importância de reconhecer a metáfora nominal e compreender que sua estrutura presa ao processo de substituição e à interpretação literal não supriria as nuances levantadas pelo texto platônico. Por isso, foi preciso conhecer os estudos da antiguidade retórica sobre a metáfora e os estudos aristotélicos sobre esse elemento da linguagem para constatar que o *Timeu* necessitava de uma visão mais ampliada do conceito metafórico e nisso a teoria de enunciação metafórica de Ricoeur nos mostrou a possibilidade da metáfora genuína e de construirmos uma significação metafórica através do texto ao invés da palavra.

Seguindo essa ideia, o diálogo apresenta a palavra como elemento para a construção da imagem. Todavia, a palavra não é apenas transporte de uma ideia de duplo sentido. Por isso, a metáfora nominal não se desenvolve no texto. Entretanto, a enunciação metafórica é construída ao longo do texto através da formação da necessidade de contemplar a fala pela imagem que essa pode produzir.

Por isso, em se tratando de uma imagem e seu modelo antes de mais nada precisamos distinguir o seguinte: as palavras são da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com a ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser, tão-somente, parecidas, para ficarem em proporção com o objetivo [...]. (PLATÃO, *Timeu*, 29b-c)

A palavra está diretamente relacionada à ideia do que representa, não está relacionada ao que representa. A palavra mundo representa no texto em dado momento um modelo eterno que é usado para criar o universo nesse caso temos uma interpretação da palavra mundo como imutável. No entanto, ao passo que usamos a palavra mundo para designar a cópia do universo perfeito, a palavra mundo torna-se cópia como aquilo que designa.

Essa é a ideia de Platão para a noção do sentido e classificação das palavras dentro do *Timeu*. Diferentemente de Aristóteles, Platão não está classificando as palavras pelo emprego

na frase, entretanto, no *Timeu*, ele define a classificação da palavra por aquilo que ela descreve, narra. Ele classifica a palavra partindo da ideia da coisa em si, teoria que é desconstruída pela fenomenologia de Ricoeur (2009), a qual diz que a palavra é a interpretação da representação de algo, não é aquilo que representa, é apenas a interpretação da representação da linguagem acerca da imagem de um elemento, que ganha vida pela linguagem e é copiado também pela mesma linguagem.

Nessa perspectiva fenomenológica, Ricoeur (2014, p. 14) afirma que

a existência define-se pelo *desejo de ser* e pelo *esforço por existir*. Através do esforço, a existência humana mostra o seu dinamismo e afirma-se pela sua atividade. No entanto, o desejo é a prova de que a completude está sempre fora do nosso alcance: não podendo ser totalmente obtida, pode apenas ser *visada*. Esta ancoragem do ser da nossa existência na realidade, no desejo e no esforço mostra que a atividade de interpretação acaba por ter um enraizamento mais profundo do que a própria linguagem.

A interpretação é transmitida por meio da palavra. O homem interpreta, constantemente, e isso é a condição de nossa existência. Os desejos, os atos e até a própria existência não são e as palavras que descrevem esses desejos, atos, também não são. O ato não é a coisa em si, porém, é uma interpretação representada pela palavra que transmite a ideia da coisa em si. Portanto, não temos a visão do ato, a descrição do ato, a narração do ato. Não é o ato, mas, é a interpretação do ato, a qual é transmitida pelos processos comunicativos, pela palavra através da descrição, da narração entre outros.

A palavra é uma potência em significado, em estrutura linguística, no código, no signo, na estrutura semântica. Contudo, a palavra só explana todos esses potenciais no espaço da frase, do contrário, a palavra é apenas um elemento em potencial. Dessa forma, quando *Timeu* narra que a palavra é irrefutável se fala de um elemento eterno, isso só pode ser confirmado no enunciado metafórico, por conseguinte, não temos como reconhecer os potenciais da palavra longe do contexto da frase.

‘[...] A frase realiza-se em palavras, mas as palavras não são simplesmente seus segmentos. Uma frase constitui um todo, que não se reduz à soma de suas partes; o sentido inerente a esse todo é repartido entre o conjunto dos constituintes’. Assim, não somente a frase não deriva da palavra, compreendida como lexema, isto é, em estado isolado, tal qual existe no código lexical, mas a própria palavra, enquanto sentido, é um constituinte da frase. (RICOEUR, 2005, p. 110)

A frase é o espaço para a existência da palavra. Porém, a palavra não existe na frase em suas partes, ela existe no sentido originado pelo conjunto de palavras apresentadas dentro da frase e do sentido gerado por essas. O conjunto formado pela frase é a moldura do sentido gerado pelas palavras que a compõem. Da mesma maneira, que o *Timeu* apresenta alguns elementos que compõem a imagem como os verdadeiros formadores de nosso conhecimento. Isso significa que aprendemos por meio da interpretação das imagens que formamos em nossas mentes através de cada frase, cada texto, cada obra ou cada palavra.

Dessa maneira, “a vista é para nós a causa do maior benefício imaginável, porque nenhuma palavra da presente dissertação acerca do universo jamais poderia ter sido enunciada, se nunca tivéssemos contemplado os astros nem o sol nem o céu.” (PLATÃO, *Timeu*, 47a). Assim, através dos sentidos, formamos imagens em nossas mentes, as quais são resultados de um processo de interpretação que possivelmente, pode ter passado por um choque de interpretações e pode ter gerado um conhecimento por meio de uma enunciação metafórica. O texto platônico prende nossa compreensão aos sentidos, deixando-nos em situação conflituosa, pois o trecho nos direciona para a compreensão de que a imagem é o que norteia o conhecimento, quando lemos e entendemos automaticamente, projetamos a imagem guardada em nós para manter o sentido do que vem a ser discutido. No entanto, a fenomenologia de Ricoeur (2014), mostra-nos que mesmo os sentidos nos apresentando algo conhecido, isso não deixa de passar pelo crivo da interpretação. Em resumo, a compreensão de algo é, na verdade, uma interpretação dessa compreensão. A enunciação metafórica e toda concepção de texto partem da interpretação da imagem a qual já fora construída em nossas mentes, para fazer sentido e aprendido, ao ser recuperada através da leitura de um texto.

1.5. ENUNCIADO SIMBÓLICO: A Enunciação Metafórica e a Construção Simbólica no Texto

O estudo desenvolvido partindo da metáfora nominal até a enunciação metafórica é determinante para a nossa construção de uma compreensão simbólica. A relação da enunciação metafórica com a construção metafórica presente no *Timeu* está diretamente presa em nosso trabalho à compreensão da construção simbólica e sua relação com o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, porque, seguindo a teoria de Ricoeur (2009), entendemos que o enunciado simbólico é estabelecido a partir da teoria da metáfora e da enunciação metafórica. Assim, a enunciação metafórica serve de base para estruturarmos e fomentarmos as metáforas

genuínas no diálogo platônico, a definição de símbolo e os diversos campos do saber que o pesquisam. Isso é necessário também para identificarmos a conceituação simbólica mais próxima do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

O símbolo é discutido em vários campos de estudo como a psicologia, mais precisamente, a psicanálise, nos estudos das ciências da religião, mas também é estudado no espaço da literatura e esta é área de conhecimento que queremos destacar em nossa pesquisa. Identificando o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* enquanto texto literário, pretendemos promover uma discussão sobre a construção simbólica dentro do texto e relacioná-lo em suas diferenças ou semelhanças com o texto de Platão em análise. Contudo, torna-se necessário apresentar algumas noções simbólicas diferentes da compreensão literária para podermos ratificar a estrutura do símbolo presente no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Segundo Eliade (2010d, p. 355), “raros são os fenômenos mágico-religiosos que não impliquem, de uma forma ou de outra, um certo simbolismo.”. O símbolo na teoria de Eliade (2010d) passa pela perspectiva da manifestação do sagrado. A manifestação do sagrado, como já apresentamos anteriormente neste capítulo, ocorre pela intervenção divina, cuja ação demarcava a separação do sagrado daquilo que era profano, logo, o que foi tocado pela divindade é único (sagrado) e o que era comum ao mundo (profano). Eliade (2010d, p. 357) diz que “ir até a pré-história na busca de um simbolismo arcaico é possível no que diz respeito à pérola. [...]. Encontraram-se pérolas e conchas em sepulturas pré-históricas; são [...] oferecidas ritualmente às divindades dos rios.” O símbolo religioso está presente em toda a esfera da vida humana: no cotidiano e na morte do ser.

Cassirer (2005) destaca a importância do símbolo no contexto da linguagem. Ele nos mostra que o homem se relaciona com o mundo a sua volta por modelo de interpretação constante e contínuo. Essa interpretação só é possível pelo desenvolvimento da capacidade simbólica do homem. Conforme Cassirer (2005, p. 187), “a ligação entre o símbolo e seu objeto deve ser natural, e não simplesmente convencional. Sem essa ligação natural, uma palavra da linguagem humana não poderia cumprir sua tarefa; tornar-se-ia ininteligível.”. A capacidade humana de elaborar e interpretar está além dessa definição de relação natural entre o símbolo e o objeto que ele representa. O homem interpreta e simboliza o mundo o tempo todo sem estar preso a uma relação quase onomatopeica, pois, a linguagem, as coisas e o homem sofrem com as mudanças de espaço e de tempo e isso influencia na relação do símbolo linguístico com a coisa representada. Pois, como diz Cassirer (2005, p. 189) “os nomes não servem para expressar a natureza das coisas.”, pelo menos não servem só para

isso. As palavras servem para movimentar o homem no espaço a sua volta em relação às coisas e aos outros homens. Os nomes servem para comunicar.

As palavras são símbolos no contexto da linguagem, entretanto, elas só fazem sentido quando são empregadas no ato de fala conexa. A comunicação através dos símbolos presentes na língua ocorre apenas quando os usuários desses símbolos os utilizam no momento certo e da forma correta. A fala, a palavra, a linguagem são manifestações simbólicas ao processo de interpretação que se desenvolve no ato da comunicação.

Cassirer (2005) afirma que,

a filosofia da linguagem enfrenta aqui o mesmo dilema que aparece no estudo de toda forma simbólica. A mais alta tarefa de todas essas formas, na verdade a única, é unir os homens. Mas nenhuma delas pode causar tal unidade sem ao mesmo tempo dividir e separar os homens. O que fora concebido para garantir a harmonia das culturas torna-se a fonte das mais profundas discórdias e dissensões. Esta é a grande antinomia, a dialética da vida religiosa. A mesma dialética é encontrada na fala humana. Sem a fala não haveria a comunidade dos homens. No entanto, não há obstáculo mais sério a essa comunidade que a diversidade da fala. O mito e a religião recusam-se a ver nessa diversidade um fato necessário e inevitável. Atribuem-na antes a uma falha ou culpa do homem que à constituição original deste ou à natureza das coisas. (CASSIRER, 2005, p. 213-214)

O homem se comunica e usa símbolos para tal ato, seja ele religioso ou não. Entretanto, a comunicação passa pelo crivo da dialética, como todas as manifestações humanas. Não importam as relações existentes entre a palavra e a coisa representada ou entre o nome e a natureza das coisas. O que é fundamental para o simbolismo da linguagem humana é a sua função. As estruturas das línguas mudam entre si e em relação às línguas de outras comunidades, contudo, todas elas cumprem a função social da linguagem que é comunicar. O homem comunica pela interpretação simbólica no campo da linguagem como meio de manutenção de uma comunidade e através da linguagem literária como uma forma de manutenção das vivências das civilizações.

Há uma sequência no texto de Ricoeur (2009) que vai da estrutura da metáfora até a estrutura do símbolo e nossa tese percorreu este percurso ao começar nossa análise pela construção metafórica presente no *Timeu* e ao diferenciá-la da construção simbólica do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Isso nos permitiu criar uma organização linear na apresentação e no desenvolvimento de nossa teoria de que a enunciação metafórica promove a construção da metáfora do corpo e do conhecimento no *Timeu* e de que o corpo é o símbolo mítico mantenedor da ordem cósmica e do conhecimento no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

A metáfora está presente em nossa linguagem e a representa. Segundo Cassirer (2001), “a linguagem encerra um sentido oculto a ela própria, que ela somente pode decifrar por conjecturas, através da imagem e da metáfora.”. A metáfora é o componente da linguagem que explica a própria linguagem e nos faz compreender essa. Assim, entendemos como o estudo desse elemento da linguagem é importante para a apreensão do que forma as nossas sociedades e culturas. Logo, explica-se o interesse pelo estudo da metáfora desde o período clássico, como por exemplo, o estudo desenvolvido por Aristóteles na sua *Poética*, mostrando nesse caso a função da metáfora na composição do texto literário.

Dessa forma, o *Timeu* apresenta a construção do universo por meio de um modelo eterno e essa construção é mantida pela presença do corpo e da inteligência presente na alma imortal. O processo de formação do corpo do mundo se estende até a composição do corpo humano. Contudo, a narração propõe que o homem deve buscar desprender-se do corpo e buscar se aproximar da razão até atingir a plenitude da inteligência da alma e, dessa maneira, alcançar o conhecimento, isto é, contemplar o mundo eterno. Porém, o choque de interpretação da narrativa nos possibilita criar interpretações metafóricas como essas: o corpo humano é o corpo do universo; conhecendo o corpo atingimos a alma; a alma é corpo; o homem é o universo; o corpo é o conhecimento.

As enunciações metafóricas produzidas a partir da leitura do *Timeu* são muito complexas, pois é preciso entender os detalhes da narração apresentada para compreender que essas metáforas vivas fazem sentido diante de um texto que, numa interpretação literal, diminui o corpo à esfera do desconhecimento. Entretanto, percebendo que há uma recorrência nas menções acerca da presença da inteligência na alma, que essa inteligência é o resquício do mundo eterno, cuja função é servir de modelo para a construção do corpo do mundo. Além disso, essa necessidade de manter uma ligação com o modelo perfeito está instalada no corpo, elemento que corrompe a ligação com a perfeição, através da presença da alma imortal que é instalada no corpo, em todos os corpos: do universo, do mundo, do cosmos, do homem. Por conseguinte, o corpo é conhecimento.

Entender este processo de construção narrativa presente no diálogo em estudo deixa-nos a meio caminho para compreendermos o processo existente no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*. Não obstante, é preciso entender a ideia teórica de símbolo na perspectiva literária, como procuramos expor a concepção de metáfora e suas definições até chegarmos à noção que mais nos dava subsídio para desenvolver nosso trabalho. Sendo assim, vamos entender o que é e como definir o símbolo na concepção do campo literário.

[...] os símbolos pertencem a demasiados e excessivamente diversos campos da investigação. [...] A psicanálise, por exemplo, ocupa-se de sonhos [...] A poética, por outro lado, se entendermos este termo num sentido amplo, entende os símbolos como imagens privilegiadas de um poema ou as imagens que dominam as obras de um autor ou de uma escola de literatura, ou as figuras persistentes dentro das quais toda uma cultura se reconhece a si mesma, ou ainda as grandes imagens arquetípicas que a humanidade enquanto todo – ignorando as diferenças culturais – celebra. Encontramo-nos, neste ponto, muito perto do terceiro uso da palavra <<símbolo>> pela história das religiões. Assim, Mircea Eliade reconhece entidades concretas, por exemplo, árvores [...], como símbolos, na medida em que representam símbolos do espaço e do tempo, [...]. O problema dos símbolos encontra-se deste modo disperso por muitos campos de investigação e tão divididos entre si que tende a perder-se na sua proliferação. (RICOEUR, 2009, p. 77-78)

Como mencionamos anteriormente, o símbolo atende a diversos campos de estudo, todavia, aquele que mais se aproxima das nossas expectativas nesse trabalho é a forma como o símbolo é observado na literatura, por interpretarmos tanto o símbolo quanto a metáfora como uma forma de análise literária. O nosso trabalho não se deterá, por exemplo, à perspectiva psicanalítica do símbolo, porém, vamos nos deter às imagens construídas dentro da obra literária, como o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, reconhecendo os arquétipos formados no texto que representam a cultura indiana e a própria humanidade como um todo.

Em relação ao símbolo dentro das ciências das religiões, não o empregaremos em nosso trabalho por tratar da generalização do símbolo, enquanto que nosso texto trata da especificidade. O símbolo construído no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é específico dentro de uma região e dentro de um contexto literário. No entanto, a presença de algumas definições de símbolo é fundamental para delimitarmos a pesquisa, pois, da mesma forma que existem várias áreas de estudo do símbolo, conseqüentemente, existem vários tipos de símbolo, por isso, precisamos definir qual é o símbolo que buscamos no texto em análise. Porém, é preciso primeiro estabelecer essa relação entre metáfora e símbolo.

A metáfora possui duas formas de interpretação: a interpretação literal e a interpretação metafórica. O símbolo também possui esse duplo sentido em seu cerne. Contudo, a metáfora é estudada desde a antiguidade, como mencionamos anteriormente, por exemplo, nos próprios comentários de Aristóteles. O que possibilitou inúmeras discussões sobre o conceito de metáfora, sobre sua definição, sobre a significação da própria palavra metáfora, até chegarmos a conceitos mais elaborados acerca da metáfora além do nome e da construção metafórica presente no enunciado metafórico.

O símbolo é analisado em diversos campos de estudo. Nessa perspectiva, Eliade (2010d), que estuda o símbolo no campo das ciências das religiões, afirma que,

limitamo-nos, de propósito, a exemplos recolhidos num único setor a fim de esclarecer, por um lado, as múltiplas ramificações do símbolo e, por outro, os processos de racionalização, de degradação e de infantilismo que um símbolo sofre na sua interpretação nos planos mais baixos. (ELIADE, 2010d, p. 361)

Logo, Eliade (2010d) faz referência às várias possibilidades de pesquisar o símbolo, porém, apresenta os processos e as modificações que reduzem o símbolo a partir de interpretações que o limitam ao racional, ou o destroem ou o infantilizam, diminuindo a abrangência de seu poder mágico-religioso. Entretanto, o símbolo possui definições e intenções de aplicabilidade divergentes e mesmo sua interpretação apresentando um sentido literal e um sentido metafórico, pode ser interpretado não a partir da tensão desse duplo sentido, porém, de acordo com a área que analisa esse sentido. Isso gera conflitos ao analisarmos um símbolo. Não obstante, podemos dizer que há um conceito de símbolo que segue o conceito de definição da enunciação metafórica, isto é, fora da relação de substituição nominal.

O “[...] conceito <<símbolo>> reúne duas dimensões, poderíamos dizer, dois universos de discurso, um de ordem linguística e outro de ordem não linguística.” (RICOEUR, 2009, p. 78). O símbolo pode ser compreendido pela sua estrutura semântica como a metáfora, contudo, como a metáfora, seu significado está além do sentido literal estabelecido pela construção semântica apresentada pela ordem do sentido, isto é, pela relação nome e verbo. O símbolo possui uma significação além do duplo sentido verbal e não-verbal, porque ele representa o significado de todo um acontecimento e isso se dá em todas as áreas de pesquisa as quais envolvam o símbolo.

O sentido do símbolo passa pela interpretação primária e secundária para gerar um sentido novo extraído da tensão dessas duas interpretações. No contexto literário, o significado do símbolo está relacionado à visão de mundo exposta no texto em estudo e como esse significado pode transformar o mundo por meio da linguagem e da literatura de forma geral.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, assim como o *Timeu*, narra a construção do mundo. Porém, o texto analisado faz parte de uma visão indiana da formação do universo e é dentro desse contexto que o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é construído. Assim, o *Upaniṣad*, em estudo,

conta como o mundo é criado a partir do corpo do cavalo. Como no *Timeu*, o universo também é formado através do corpo, entretanto, não temos a criação de um corpo, mas, a morte de um corpo sacrificial. E é a partir desse corpo morto que os componentes do cosmos são criados.

O sacrifício do cavalo é uma representação simbólica do sacrifício do corpo humano, do primeiro homem, *Puruṣa*, que gera o mundo por meio do sacrifício de seu corpo. Então, de seus membros, de suas partes surgem todas as esferas do universo que conhecemos. A narração do primeiro e do segundo *Brāhmaṇa* do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* nos permite compreender como o universo é construído.

Diferentemente do *Timeu*, o mundo eterno não é modelo para a construção do corpo humano, porém, o desmembramento do corpo humano é a origem do mundo eterno. E dentro da narração do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo do cavalo, o sacrifício do cavalo é o símbolo da construção, da criação do mundo e de tudo que há nele. O mundo não é criado, no entanto, surge através de cada parte do corpo, o corpo morto é o mundo.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* apresenta o rito do sacrifício do cavalo, o qual substitui o sacrifício do *Homem Primordial*, cujo sacrifício gera o mundo. Então, a narração do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* conta uma história que nos permite interpretar literalmente o sacrifício do cavalo como o desmembramento do animal que constrói todas as coisas do universo ou temos uma interpretação simbólica do cavalo como representação do corpo humano que através de seu desmembramento gera o mundo?

O símbolo nos permite criar no contexto literário a ideia do arquétipo e, no caso do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, temos o arquétipo do homem como criador de todas as coisas. Neste caso, do corpo humano como criador de todas as coisas. Assim como ocorre com o *Timeu* e a enunciação metafórica, há uma construção do símbolo paralela à construção da semântica literal do texto em estudo. Essa interpretação secundária, nesse caso permite a elaboração da representação simbólica de que o corpo do cavalo é o corpo do primeiro homem.

Os símbolos possuem uma grande dificuldade de serem explicados por aquilo que externalizam, porque a compreensão semântica do sentido em relação ao nome e o verbo não atende à abrangência significativa de um símbolo. O símbolo é mais do que as nossas palavras podem dizer, não obstante, é possível compreendê-los a partir da construção semântica da metáfora.

Isto pode fazer-se em três passos. Primeiro, é possível identificar o cerne semântico característico de todo o símbolo, por mais diferente que cada um deles possa ser, com base na estrutura do sentido operante nas expressões metafóricas. Em segundo lugar, o funcionamento metafórico da linguagem permitir-nos-á isolar o estrato não linguístico dos símbolos, o princípio da sua disseminação, por meio de um método de contraste. Por fim, a nova compreensão dos símbolos suscitará, em troca, ulteriores desenvolvimentos na teoria da metáfora que, de outro modo, permaneceriam ocultos. A teoria dos símbolos permitir-nos-á assim completar a da metáfora. (RICOEUR, 2009, 78-79)

O símbolo é uma construção representativa que usa a linguagem para se expor, no entanto, a linguagem limita a significação simbólica, por não conter elementos suficientes para fazer serem conhecidas todas as nuances presentes em um símbolo. Entretanto, é através do choque da linguagem interpretativa que podemos acessar esse sentido secreto do símbolo.

A teoria de compreensão simbólica segue a mesma razão da teoria da construção da enunciação metafórica. O símbolo para nossa pesquisa não é observado como um nome, como a metáfora não está presa a sua relação nominal. O símbolo é o resultado da tensão de ideias diferentes que suscitam uma interpretação metafórica do texto ao invés da interpretação literal. Logo, o que temos em nosso trabalho é uma representação de uma enunciação simbólica no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, como temos a construção de uma enunciação metafórica no *Timeu*.

O movimento da torção entre a interpretação primária e a interpretação secundária é a base teórica que nos permite entender a representação simbólica no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, pois, ao interpretarmos a obra inicialmente, não separamos o sacrifício do cavalo como elemento para a construção do universo da sua relação com o sacrifício humano que cria o universo. Além disso, o universo criado pelo corpo precisa ser mantido pela repetição do mesmo sacrifício que cria o tempo e o ano, o qual determina o intervalo entre um sacrifício e o outro. O corpo, enquanto símbolo de construção e manutenção do cosmos, é compreendido com base na torção interpretativa entre a primeira interpretação, a interpretação literal, e a segunda interpretação, a interpretação metafórica.

A ligação entre metáfora e símbolo fica estreita em nosso estudo e isso fica mais evidente com a análise das obras, porque é conhecendo a enunciação metafórica presente no *Timeu* e sua relação com o corpo que é universo, que nos permite entender a relação simbólica entre o corpo que cria o universo e é o mantenedor do universo, no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*. Por isso, “A relação entre sentido literal e o sentido figurativo de uma expressão metafórica proporciona uma linha diretriz adequada, que nos permitirá identificar os traços propriamente

semânticos de um símbolo.” (RICOEUR, 2009, p. 79), pois é o choque entre esses sentidos que nos permitem obter um enunciado simbólico.

O símbolo apresenta uma estrutura semântica minimamente compreensível e que é transmitida pela linguagem. É essa estrutura semântica que possibilita organizarmos o significado do símbolo dentro da perspectiva da enunciação metafórica. Portanto, é possível entendermos o sentido do símbolo pela relação de significação ao nível do discurso e não da palavra. Contudo, ainda em relação à estrutura da linguagem presente no símbolo, Cassirer (2001) diz que

a língua, mesmo nos casos em que se origina da expressão puramente imitativa ou ‘analógica’, busca sempre alargar e, finalmente, romper o círculo desta expressão. Ela transforma a necessária ambiguidade do signo fonético em uma virtude. Porque esta ambiguidade, precisamente, não permite que o signo se conserve como signo individual; é justamente ela que obriga o espírito a dar o passo decisivo que conduz da função concreta do ‘designar’ para a função geral e universalmente válida da ‘significação’. Nela [...] a língua se despe dos seus envoltórios sensíveis [...]: a expressão mímica ou analógica cede lugar à expressão puramente simbólica que, precisamente através do seu caráter inteiramente diferente e em razão do mesmo, se torna portadora de um conteúdo espiritual novo e mais profundo. (CASSIRER, 2001, p. 206)

A linguagem simbólica rompe os paradigmas miméticos da língua. O símbolo representa por meio de uma capacidade semântica que está além da apreensão, logo, o símbolo pode ser assimilado por várias vertentes, pois possui muitas faces e possibilidades de interpretação. No entanto, nessa pesquisa nos pautamos na análise do símbolo e em sua interpretação através da proposta da teoria da metáfora, assim como, da enunciação metafórica. Identificando na construção simbólica presente no *Brhadāranyaka-Upaniṣad* uma estrutura fundamentada na interpretação literal e na interpretação metafórica do símbolo, seguindo dessa maneira a base da enunciação metafórica.

A estrutura da enunciação metafórica é uma das maneiras mais diretas e coerentes para estruturarmos a significação simbólica. Assim, o símbolo apresenta um choque entre os dois níveis de interpretação e como consequência desse choque temos uma tensão entre dois sentidos divergentes ou com ideias divergentes. A tensão gera uma significação simbólica que nasce dos dois sentidos identificados na linguagem do texto, mas que não elimina nem um nem outro, simplesmente perpassa pelos dois sem perda de significação.

O aparecimento da dimensão semântica é o resultado de uma abordagem teórica enquanto confundimos ainda a natureza semântica dos símbolos

com os seus outros traços, que resistem a qualquer transposição para a linguagem. Com efeito, o símbolo só suscita pensamento se, primeiro, suscitar a fala. A metáfora é o reagente apropriado para trazer à luz o aspecto dos símbolos que tem uma afinidade com a linguagem. (RICOEUR, 2009, p. 79-80)

A presença da linguagem simbólica é muito importante para absorvermos os elementos que compõem a dimensão semântica do símbolo. A dimensão semântica se desenvolve na estrutura simbólica da mesma forma que se apresenta na enunciação metafórica, através da tensão existente entre os sentidos divergentes presentes no símbolo. A importância dessa tensão para a linguagem do símbolo é tão grande e forte quanto para a formação da enunciação metafórica, pois, nos dois casos, há uma ruptura da compreensão por meio do nome e passa para a compreensão pelo enunciado. Essa compreensão nos mostra o excesso de significado presente no símbolo e na enunciação metafórica. Observando por este ângulo percebemos uma ligação objetiva e clara entre a enunciação metafórica e a enunciação ou representação simbólica.

Destarte, procuramos demonstrar que há uma aproximação entre a metáfora e o símbolo e que essa aproximação é construída através da capacidade semântica presente na metáfora e no símbolo. É por meio dessa capacidade semântica de se apresentar através de duas leituras, de duas interpretações, que podemos compor uma ideia sobre a estrutura semântica que rege o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, podemos diferenciá-los em suas narrativas e principalmente, na construção do sentido dessas obras.

O texto de Ricoeur (2009), na citação acima sobre o enunciado simbólico, apresenta alguns trechos que esclarecem essa definição teórica: de choque de sentidos, de tensão de interpretação e finalmente da construção de uma representação simbólica, mostrando que essa definição tem origem na construção da própria ideia de enunciação metafórica. E é essa relação entre a enunciação metafórica e o enunciado simbólico que mantém uma ligação do percurso entre o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

O *Timeu* narra o mundo, mas narra como o mundo é criado. O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* conta o sacrifício. O *Upaniṣad* estudado constrói um enunciado simbólico do sacrifício necessário, cuja função é criar de forma cíclica o próprio universo. Contudo, diferentemente do *Timeu*, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* narra o sacrifício do cavalo como criador do cosmos a partir de seu corpo. Não obstante, a representação simbólica se dá quando há a concepção do conhecimento de que o corpo do cavalo é um simbolismo do sacrifício primordial através do corpo do primeiro homem, *Puruṣa-Prajapati*.

O *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* nos apresenta que o sacrifício do cavalo é simbólico e nos mostra a necessidade da repetição desse sacrifício para que o mundo criado permaneça existindo. O símbolo da criação vai além, é uma representação simbólica que cria o tempo a partir de seu sacrifício e é esse tempo criado que determinará a manutenção do rito do sacrifício. Podemos ver um exemplo da temporalidade do rito determinada pelo símbolo no seguinte trecho do segundo *Brāhmaṇa* do *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*.

4. Ela desejou: ‘Que nasça de mim um segundo indivíduo – ātmā’
E se juntou a faminta Morte mentalmente num abraço com Vāc (a fala).
A semente que havia ali se transformou no ano. Antes desse momento não havia ano.
Ela o levou durante o período de um ano, e logo depois desse período, o pariu. [...]

5. Ela pensou:
‘Se o mato, vou-me fazer de pouco alimento.’
Portanto, com esse Verbo e esse corpo (o ano), produziu tudo isto:
O *Rig*, o *Yajus*, o *Saman*³⁰, os *Chandas*³¹, os sacrifícios, os humanos e os animais. [...]

7. Ela desejou:
‘Seja este (corpo) apto para o sacrifício, e seja eu envolto por ele mesmo – ātman’
Então se voltou o cavalo – aśva, porque se inchou - aśvat, e este demonstrou ser apto para o sacrifício – medhyam. Por isso o sacrifício do cavalo é chamado aśvamedha.
Certamente o que isto sabe, conhece ao aśvamedha.
Depois, liberando o cavalo, meditou e ao final de um ano o ofereceu (em sacrifício) ante a si mesma.
Enquanto que ele cedeu os (outros) animais aos *devas*.
Portanto os sacerdotes oferecem (ainda hoje o cavalo purificado) dedicado a Prajapati entre todos os *devas*.
Certamente o ardoroso (Sol) é o aśvamedha, e seu corpo – ātman é o ano;
Agni é este fogo sacrificial – arka e estes mundos são seus corpos.
Estes dois, o fogo sacrificial e o aśvamedha são a sua vez uma (só) Deidade, isto é, a Morte, (O que sabe isto,) vence às repetidas mortes, e a morte não o alcança. A morte retornou a sua individualidade – Ātman; ele se tornou um com estas deidades.
Assim (foi) o segundo Brahmana
(Bṛhadāranyaka-upanishad
Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

³⁰ O *Rig*, *Yajus*, *Sama* são os livros que compõem os *Vedas*, o texto sagrado do hinduísmo.

³¹ Os *chandas* são as variedades métricas da poesia.
(Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

O sacrifício do cavalo cria o mundo e mantém a ordem do mundo, por conseguinte, sacia a fome da *Morte*. Ele cria o ano a partir do sacrifício e esse é o período para um novo sacrifício e manter a fome da *Morte* saciada e a ordem cósmica inabalável. O enunciado simbólico está presente em todo esse fragmento do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, no entanto, só podemos identificá-lo pela tensão entre as interpretações, a interpretação literal do texto e a interpretação metafórica, essa tensão é o que gera o sentido simbólico.

A interpretação literal desse texto não nos daria condições de entender o nível de importância do que está sendo narrado no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, porque não seria possível compreender de forma literal que a *Morte* faminta abraçou a fala e gerou um novo ser, o qual seria devorado por ela (a *Morte*), se esta não tivesse pensado em criar mais criaturas para saciar sua fome, visto que o corpo gerado, que é o ano, seria pouco para alimentá-la. A *Morte* gerou o ano e determinou esse como o tempo de executar sacrifícios para si, para isso ela gerou os próprios sacrifícios, como os *devas*, os homens, os animais. Cada um com o seu corpo: o corpo do tempo, o corpo do fogo.

A tensão entre a interpretação primária e a secundária é o que proporciona uma assimilação do sentido simbólico construído ao longo do texto. A *Morte* envolve o próprio corpo que será sacrificado, logo, ela mata e morre junto com o corpo dado em sacrifício. Ela sacia sua fome, mas a aumenta na medida em que se dá como alimento a si mesma. O sentido simbólico presente no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é bastante profundo, por isso é necessário que façamos uma análise detalhada desse texto para compreendermos como a construção simbólica presente na obra sustenta o texto e toda uma herança cultural através dessa narrativa.

Além disso, muitos são os enunciados simbólicos apresentados após a tensão entre as interpretações literal e simbólica ou primária e secundária, contudo, o mais importante é o simbolismo da manutenção da ordem cósmica através do cumprimento do rito anual do sacrifício do cavalo. Isso nos leva a compreender que o enunciado simbólico apresentado é cíclico e eterno. O sacrifício é eterno, porque cria o cosmos, e sua execução é necessária eternamente para manter o universo criado ou para criá-lo a cada ano novamente, o texto nos dá várias possibilidades de interpretação, limitamo-nos a estas duas interpretações: uma de que o sacrifício anual mantém o mundo e a outra de que o sacrifício praticado cria anualmente o mundo.

A cada ano, o corpo do cavalo deve ser oferecido em sacrifício e, simbolicamente, é o sacrifício do próprio corpo humano. O ano é criado pelo sacrifício e é o que determina sua

realização para o bem-estar dos homens e do universo, para manter a harmonia do mundo, com os deuses, com os homens, e com todos os seres criados. Ou para criar todo o cosmos anualmente.

Dessa forma, o excesso de significação em um símbolo fica mais claro quando nos deparamos com o texto em estudo. Isso, como já fora citado, é resultado do conflito entre a significação literal e a significação simbólica. Todavia, é a identificação do sentido literal que nos permite reconhecer que o símbolo possui sentidos que vão além do que está expresso no sentido da relação nome e verbo. O excesso de significação só é perceptível quando damos a devida importância ao sentido estrito da frase, mas também quando vencemos esse sentido indo além da significação estrita da frase.

No entanto, para quem participa na significação simbólica, não há efetivamente duas significações, uma literal e outra simbólica, antes um único movimento que o traslada de um nível para o outro e que o assimila à segunda significação por meio de ou através da significação literal.

A significação simbólica é, por conseguinte, constituída de tal modo que apenas podemos atingir a significação secundária mediante a significação primária, onde esta significação primária é o único meio de acesso ao excedente de sentido. (RICOEUR, 2009, p. 80-81)

A relação entre os níveis de significação é determinante para a construção do enunciado simbólico, visto que, de acordo com a significação que tomamos como orientação, a nossa interpretação geral fica comprometida. O sentido simbólico da segunda interpretação só é destacado quando analisamos o texto partindo da interpretação literal e essa nos dá margem para a ocorrência de uma segunda interpretação, agora simbólica. Contudo, observando o texto unicamente pela interpretação simbólica, não é preciso destacar a significação literal, porque o sentido passa de uma interpretação para outra de forma quase instantânea. Porém, para haver a tensão metafórica ou, neste caso, uma tensão que gere o enunciado simbólico, o choque entre essas interpretações é fundamental.

Todavia, a importância entre o choque dos níveis de sentido vai além da questão de identificar a presença de duas significações ou, simplesmente, determo-nos ao sentido simbólico, pois, é conhecendo uma estrutura com uma significação primária e uma significação secundária que podemos diferenciar o símbolo da alegoria. E, dessa maneira, defender que no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, temos a presença de um enunciado simbólico e não da construção de uma alegoria.

A significação primária fornece à significação secundária como que o sentido de um sentido. Este traço assinala a diferença entre um símbolo e uma alegoria. A alegoria é um procedimento retórico que pode eliminar-se, logo que realizou o seu trabalho. Depois de termos subido a escada, podemos, em seguida, descer. A alegoria é um procedimento didático. Facilita a aprendizagem, mas pode ignorar-se em qualquer abordagem diretamente conceitual. Em contrapartida, não existe nenhum conhecimento simbólico exceto quando é impossível apreender diretamente o conceito e quando a direção para o conceito é indiretamente indicada pela significação secundária de uma significação primária. (RICOEUR, 2009, p. 80-81)

O símbolo é regido por assimilar-se com o que está a sua volta. Ele assimila o sentido descrito nos ritos e nos mitos, no entanto, não se assemelha a esses sentidos, pois, sua natureza prioriza pela assimilação e não pela semelhança. Essa assimilação, como qualquer outro evento realizado pelo símbolo, passa pelo crivo da linguagem e da construção do enunciado simbólico. A linguagem é essencial nesse contexto do enunciado simbólico, até a metáfora torna-se clara e objetiva por participar primeiro do cunho da linguagem e de suas interpretações.

A consciência da construção simbólica é importante para reconhecermos os elementos da linguagem que compõem um símbolo e não uma alegoria dentro do *Upaniṣad* em estudo. A relação do sentido literal e do sentido simbólico, tendo o primeiro como base norteadora para a percepção do segundo, é um dos principais componentes da formação do símbolo, por colocar a liberdade de interpretação em um estado de tensão que nos conduz a uma interpretação distinta da primeira, mas não independente desta, e que promove a segunda interpretação. Como podemos ver no trecho do primeiro *Brāhmana*, que narra o rito do sacrifício do cavalo, não como uma narração didática, porém, promovendo uma torção entre as ideias apresentadas, gerando o enunciado simbólico da mesma maneira que, no *Timeu* temos a presença do enunciado metafórico.

Em verdade o amanhecer é a cabeça do cavalo apto para o sacrifício;
O sol é o olho,
Vento, a respiração vital - PRĀṆA.
O fogo vaiśvānara é o focinho.
Ano -ātma- é o corpo do cavalo apto para o sacrifício.
O céu é o lombo.
A atmosfera, a barriga.
O peito Terra.
As direções (cardiais), ambos os flancos.
As direções (secundárias), costelas.
Seus membros, estações.
As juntas, meses e meio meses.
Os pés, dias e noites.

Os ossos, constelações.
A carne, nuvens.
A comida semi-digerida, areia.
Os vasos sanguíneos, rios. [...]
Sua voz é verdadeiramente a Palavra - VĀK.
Assim foi o primeiro Brahmana
(Brihadaranyaka-upanishad
Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

As partes do corpo do cavalo são os componentes formadores do mundo, todavia, só é possível essa percepção através do choque entre sentidos que gera a tensão na qual a enunciação simbólica é construída. Por conseguinte, só a interpretação literal do texto não nos permitiria ir além do sentido que relaciona o nome ao verbo. A interpretação literal teria possivelmente uma distorção de sentido, visto que a relação entre os nomes no texto pediria uma estrutura metafórica, mesmo que fosse a concepção da metáfora enquanto transporte de uma ideia de um nome para outro, isto é, mesmo que fosse uma metáfora nominal.

Dentro do contexto da narrativa, poderíamos ter uma interpretação literal e uma interpretação da relação entre os nomes como uma substituição, e assim ter uma metáfora nominal. A interpretação nominal limitaria a compreensão do texto como um todo, deixar-nos-ia presos ao sentido diferente das partes do corpo do cavalo com as partes do mundo, como, no trecho que diz “O sol é o olho,/ Vento, a respiração vital - PRĀṆA.” (*Brihadaranyaka-upanishad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa). Todavia, entendemos que só é possível a assimilação da significação do *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* a partir do choque entre o sentido literal e o sentido simbólico, expresso pela interpretação secundária, indo além do processo de substituição nome a nome, dentro da construção de uma enunciação simbólica do discurso, do texto por completo.

O primeiro *Brāhmaṇa* do *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* nos proporciona uma tensão entre as duas interpretações textuais que regem o *Upaniṣad*, porque, a interpretação simbólica nos mostra que as partes do corpo do cavalo representam o mundo e tudo o que há nele, porém, uma leitura literal torna o texto quase vazio de significação. Portanto, é a partir da tensão entre as interpretações de primeira e segunda ordem que compreendemos a construção da enunciação simbólica do texto.

O cavalo, tendo seu corpo repartido, é o mundo e cada parte do seu corpo é cada elemento ou movimento do mundo. Dessa forma, o mundo só existe pela existência do cavalo ou o corpo do cavalo é a representação simbólica da existência do mundo e nos dá

consciência de tudo que o compõe. Por isso, cada parte do corpo do cavalo é símbolo de cada elemento do mundo.

O sentido do *Brhadāranyaka-Upaniṣad* é formado a partir dessa construção da enunciação simbólica que apresenta, ao seu ouvinte ou leitor, um elemento que gera e mata a si mesmo, para se manter constante, como é o caso da *Morte*. E como o cavalo, que representa o corpo do mundo, também representa o corpo do homem que é dado juntamente com o corpo do cavalo em sacrifício.

Assim, o mesmo elemento cria, mata e morre para promover a sua manutenção e de tudo que foi criado, a partir de sua morte, e repetição dessa morte. O sentido simbólico construído nesse texto é plural, nesse caso, especificamente, entendemos a aplicação da definição de símbolo como um excesso de sentidos, pois é exatamente o que acontece na narração do *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, temos um excesso de significado que torna o texto cíclico, que relaciona todas as ações e todos os resultados narrados, isto é, a narrativa nos conta um eterno nascer e morrer do corpo de todas as coisas pelo corpo de todas as coisas, portanto, num instante o corpo é um e em outro momento o corpo é tudo.

A sequência do *Upaniṣad* é a descrição do sacrifício do cavalo e sua relação com todos os seres criados durante o sacrifício e, para a realização do sacrifício, até que relaciona o cavalo ao homem. E diz: “Como corredor, levou aos *devas*;/ Como ganhão aos *Gandharvas*;/Como galopador aos *Asuras*;/ Como cavalo, levou aos homens./ Os oceanos são seu estábulo, os oceanos são sua fonte. *Assim foi o primeiro Brahmana*” (*Brihadaranyaka-upanishad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa). A relação do cavalo com o homem aparece pela primeira vez na narração. O cavalo como cavalo levou o sacrifício aos homens, contudo, o cavalo como cavalo levou no sacrifício os homens, o cavalo como cavalo levou o sacrifício dos homens. O texto torna-se plural, o enunciado simbólico coloca o cavalo no sacrifício enquanto homem, então, é o homem quem se sacrifica no corpo do cavalo, porém, o sacrifício também é para o homem e do homem como aquele que envia, que faz o sacrifício.

Nesse contexto, a teoria da enunciação metafórica e simbólica nos mostra que

mais uma vez, é o funcionamento metafórico da linguagem que nos permite fazer justiça a outro traço dos símbolos, que é obstinadamente realçado pelos seus defensores e para o qual, no entanto, não possuem a chave. Concedemos prontamente que um símbolo não pode ser exaustivamente tratado pela linguagem conceitual, que há mais num símbolo do que em

qualquer dos seus equivalentes conceituais: um traço que é avidamente compreendido pelos opositores do pensamento conceitual. Para eles, há que escolher: ou o símbolo ou o conceito. Mas a teoria da metáfora conduz-nos a uma conclusão diferente, mostra-nos como novas possibilidades de articulação e conceitualização da realidade podem surgir mediante uma assimilação de campos semânticos até agora separados. Longe de ser uma parte do pensamento conceitual, uma tal inovação semântica assinala a emergência de tal pensamento. (RICOEUR, 2009, p.82)

O símbolo está além da conceituação em uma determinada área de conhecimento. O que propomos é estudá-lo dentro de sua construção semântica no próprio texto, dentro do texto. Observamos a composição simbólica surgir das tensões provocadas pelas linhas de interpretação que são admitidas pelo texto em estudo. Logo, não buscamos deter o símbolo em um campo de estudo, todavia, estudar a sua formação dentro do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

A conceituação e divisão do símbolo em áreas, em campos, podem diminuir as possibilidades de compreensão da construção simbólica presente no texto que é determinado para estudo. Ou simplesmente, podem restringir o estudo do símbolo àquela determinada linha de pesquisa. Logo, optamos por entender a produção simbólica a partir do texto, não do campo de estudo desse texto.

Contudo, é preciso definir o símbolo que estudamos, mesmo sem uma teoria conceitual, porém, dentro do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, identificamos uma enunciação simbólica de caráter mítica. Pois o símbolo construído pela narração rememora um mito e, como diz Eliade (2010b, p. 11), o mito “é sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.”. A narração do *Upaniṣad* em estudo estabelece o símbolo mítico da criação do mundo por meio do corpo do cavalo e da atualização do mito pela execução do rito narrado.

No entanto, nenhuma forma de resumo vai deter o conteúdo de um símbolo. Por isso, independente do reconhecimento do sentido simbólico do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* ser dado como um sentido mítico, sabemos que o enunciado simbólico construído no texto em análise proporciona inúmeras possibilidades de interpretação, porque não podemos medir todas as possibilidades semânticas de um símbolo.

A construção de enunciados, a partir de um choque entre diferentes interpretações semânticas, pode nos apresentar estruturas dominantes: uma enunciação metafórica, como propomos que acontece no *Timeu*, ou pode nos mostrar uma criação simbólica como identificamos no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Todavia, a metáfora e o símbolo são diferentes e essa diferença está situada, ao nosso ver, no aspecto semântico, pois a metáfora fica presa ao

contexto semântico e o símbolo vai além desse contexto, o qual em se tratando de símbolo é representado pela própria metáfora, além disso, o símbolo mantém uma face que não conseguimos exprimir pelo viés da linguagem.

Logo, encontramos no *Timeu* uma enunciação metafórica relacionada à criação do cosmos e do homem, em que o corpo cósmico está para o corpo humano como o corpo humano é o corpo cósmico pela luz do conhecimento. Já em relação ao *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* não identificamos uma relação entre uma coisa e outra, mas, reconhecemos que o corpo do cavalo é o corpo cósmico e simboliza o corpo humano, que é o corpo cósmico.

Nesse caso, temos uma construção simbólica através de um elemento que é símbolo dentro da narrativa de um acontecimento que rompe as estruturas da linguagem em sua composição. A diferenciação entre a metáfora e símbolo é necessária, para não confundirmos a ocorrência de cada um desses elementos dentro do texto. Portanto, Ricoeur (2009) afirma que

a metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem. (RICOEUR, 2009, p.85)

Com base na diferença entre metáfora e símbolo, estabelecemos a diferença entre o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. O *Timeu* constrói o mundo através do raciocínio lógico, apresenta a formação de cada corpo por meio de um modelo racional. No entanto, o *Timeu* apresenta em alguns trechos a necessidade de ser um mito e aí, o leitor pode questionar sua diferença do mito de criação presente no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, porém, o personagem *Timeu* usa o mito como narrativa, como narração e não como uma narração dos primórdios da humanidade, ou além do tempo e do julgamento de ser comprometida com a verdade, como é o caso do mito do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. *Timeu* diz:

Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerentes consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens de que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites. (PLATÃO, *Timeu*, 29c-d)

O mito do *Timeu* é a narração construída no diálogo. A narração conta como o mundo foi criado, como os deuses foram criados, como todas as coisas foram criadas em perfeita harmonia. Não obstante, o ponto principal desse mito é a construção do corpo do homem, de sua manutenção e de que forma o princípio imortal da alma, ou seja, a inteligência do universo perfeito, é colocada no corpo humano e em todo o universo construído.

Diferentemente do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, que narra um mito de criação e que conta que o corpo humano representado simbolicamente pelo corpo do cavalo é o mundo, o diálogo platônico nos leva a construir a imagem do corpo humano como corpo do mundo através da construção semântica do texto. A linguagem usada pelo mito do *Timeu* nos permite entender a torção das interpretações apresentadas na obra e a partir da tensão gerada obtemos a enunciação metafórica como uma interpretação que perpassa pela interpretação de primeira e segunda ordem.

Assim, na obra de Platão, o corpo do mundo sensível, a interpretação do mundo que habitamos, é símbolo do corpo do mundo perfeito, que é eterno. Todavia, o corpo do mundo criado não é perfeito, pois fora criado e esse fato o torna passivo de perecer, logo, o mundo sensível não pode ser igual ao mundo das Ideias. O corpo do homem também é construído e é formado igual ao corpo do mundo criado. Entretanto, o corpo do mundo criado, imperfeito, e o corpo do homem possuem uma parte do corpo do mundo perfeito, a inteligência que tudo rege. Essa inteligência se põe de forma intocável no mundo sensível, porém, o homem pode atingi-la através da harmonia do corpo e das almas. Logo, o homem é representação do mundo perfeito pelo acesso à inteligência que está em seu corpo. O homem é o único ser criado que pode atingir o conhecimento e contemplar o corpo do mundo perfeito.

No *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, a linguagem atesta como verdade o mito que é o meio de sustentação de um rito fundamental para toda a cultura indiana. O mito narrado representa o simbolismo do sacrifício do corpo do cavalo como mantenedor da ordem cósmica. O enunciado simbólico se constrói pela interpretação do texto no qual o cavalo é uma construção simbólica do corpo humano que é dado em sacrifício e constrói o mundo por meio de seu corpo.

O *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* apresentam a relação do corpo do homem com o corpo do mundo e como o conhecimento dessa relação pode proporcionar a manutenção do universo e do próprio homem. Os textos possuem diferentes formas de abordar a importância do corpo para o conhecimento, tanto no que diz respeito ao tipo de construção semântica utilizada, como, no primeiro, a enunciação metafórica, e, no segundo, o enunciado simbólico

mítico, quanto nas relações dos corpos apresentados. E são essas diferenças que nos inquietaram a investigar e analisar essas duas obras, visto que elas representam ideias diferentes, porém, próximas sobre o mesmo recorte: o corpo, o conhecimento, o universo.

Essas obras representam civilizações diferentes, estão situadas em contexto diferentes, sendo o *Timeu* do século VI a.C. e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* de aproximadamente VIII a.C. e apresentam ideias diferentes sobre como narrar a origem do mundo. Todavia, usam o mesmo elemento para contar esse evento que é o corpo humano, mesmo que de maneira distinta também, porém, é o corpo do homem que é utilizado para explicar a criação do universo e para atingir o conhecimento desse.

Entretanto, o entendimento do enunciado simbólico mítico também é necessário para analisarmos a presença do corpo simbólico nos fragmentos dos seguintes textos: *Iliada*, *Odisséia*, *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias* e quatro hinos do *Rg-Veda*: *O homem primordial*, *O sacrifício*, *Agni*, *Soma*, os quais compõem as obras citadas em nosso segundo capítulo. Notamos que, nessas obras, a morte é o símbolo mítico da vida e é a partir dos ritos descritos e dos mitos narrados nesses poemas e nesses hinos que podemos perceber que é através da consciência da existência da morte com sinais como: a imobilidade do corpo, o corpo inanimado, o cadáver, diante da visão dos viventes, que os seres humanos compreendem o significado simbólico da vida.

Portanto, para nos enxergarmos como seres vivos, passamos primeiro pela interpretação do resultado de um longo processo mítico e ritualístico para a manutenção simbólica do corpo morto que gera a vida pelo simbolismo de sua morte. O corpo morto é símbolo da primazia de um corpo vivo, pois, é através do conhecimento gerado pelo reconhecimento do corpo morto e de tudo o que sua presença desencadeia: ritos fúnebres, sacrifícios, instituição de ritos anuais nas cidades em memória dos ancestrais, que o homem assimila o corpo vivo e a necessidade de sua manutenção para adquirir sabedoria e vencer os limites da morte, o que caracteriza a busca maior da humanidade.

Novamente, apresentamos a importância de reconhecer, através das estruturas da linguagem e da formação do enunciado simbólico, que a construção do símbolo se dá pela linguagem, tanto no seu aspecto verbal quanto no aspecto não-verbal. O interessante é saber que, mesmo pela linguagem verbal, o símbolo construído não expressa toda sua significação, visto que possui muitas faces possíveis de leitura e interpretação. Logo, quando escolhemos uma interpretação simbólica, estamos excluindo automaticamente diversas possibilidades de interpretar o mesmo símbolo.

Então, além de compreendermos a construção do enunciado simbólico, é preciso notar que a interpretação gerada a partir da tensão ocasionada pela torção de uma interpretação literal e uma interpretação metafórica do conjunto do texto é apenas uma das várias interpretações que poderiam ser tomadas como verdadeiras para determinado enunciado simbólico. Portanto, a interpretação de um enunciado simbólico e/ou de uma enunciação metafórica advém de uma escolha interna por parte do leitor que, neste espaço de leitura e interpretação de um texto, desenvolve uma coautoria, pois é seu olhar e sua leitura que completam neste espaço e tempo a interpretação de determinada obra.

Tomando essa afirmação do envolvimento do leitor com a interpretação apresentada acerca de determinado enunciado simbólico e/ou enunciação metafórica, destacamos que é essa seleção de interpretação que direciona nossa análise do *Timeu* e do *Brihadaranyaka-Upaniṣad*, tendo em vista que é a partir da nossa adaptação da teoria da enunciação metafórica e do enunciado simbólico de Ricoeur (2009) que desenvolvemos nossa interpretação acerca das obras citadas. Entretanto, a nossa interpretação e a construção crítica sobre os textos vêm de uma seleção dentre as possíveis interpretações que poderíamos adotar para nossa análise e isso fortalece a ideia de que a interpretação de uma metáfora e/ou símbolo é uma escolha dentre as muitas faces desses elementos da linguagem.

O diálogo existente entre o texto e o leitor ocorre naturalmente. A própria hermenêutica do texto passa por essa construção de uma interpretação textual, porque, é elaborada com base em algumas regras e normas que classificam, selecionam e elencam o texto em determinado gênero, meio e espaço. Contudo, a interpretação do símbolo ou do enunciado simbólico vai além dessas normas, ela surge de uma escolha de interpretação, o que estabelece a coautoria do leitor. Mas, conforme Ricoeur (2009, p. 88) “[...] os símbolos só vêm à linguagem na medida em que os próprios elementos do mundo se tornam transparentes.”, por isso, a linguagem e a interpretação que surgem de um símbolo não deixam de ser um processo ou uma escolha para explicar o mundo ou aquilo que está fora do campo semântico da linguagem. A diferença entre a metáfora e o símbolo é essencial para distinguirmos a elaboração dos textos que constituem nosso *corpus* de trabalho. De acordo com Ricoeur (2009, p. 88) “o caráter ligado dos símbolos é que constitui toda a diferença entre um símbolo e uma metáfora. A última é uma invenção livre do discurso; o primeiro está vinculado ao cosmos.”, sendo assim, a metáfora pertence ao universo da linguagem, apenas transita no processo de substituição de nomes quando há uma necessidade de mudança do sentido de alguma palavra ou se apresenta de forma mais complexa quando aparece no espaço

do discurso como um elemento novo, criado após a tensão de ideias no conjunto da obra; já o símbolo, esse transita entre a linguagem pelo auxílio da metáfora que o explica e o justifica, porém, seu sentido fica restrito, não podemos acessar o símbolo em sua plenitude, apenas conhecemos aquilo que é visível ao homem e que pode ser interpretado pela linguagem.

Segundo Ricoeur (2009),

o simbolismo só atua quando a sua estrutura é interpretada. Neste sentido, exige-se uma hermenêutica mínima para o funcionamento de qualquer simbolismo. [...]. A interpretação de um simbolismo não pode sequer começar se o seu trabalho de mediação não for legitimado por uma ligação imediata entre a aparência e o sentido da hierofania em exame. O caráter sagrado da natureza revela-se no seu dizer-se simbólico. A revelação fundamenta o dizer, e não inversamente. (RICOEUR, 2009, p. 90)

O símbolo está intimamente ligado às manifestações presentes no mundo. Porém, dentro do contexto de muitas manifestações simbólicas, optamos por nos deter na representação do mundo através do corpo humano e de suas dimensões simbólicas. A complexidade do corpo do homem é interpretada de muitas formas e em muitas áreas de conhecimento, mas, buscamos assimilar a construção do corpo através de seu simbolismo de universalidade através de sua força, poder, eficácia, dinamismo.

Muitos campos de conhecimento, como a biologia, a química, a filosofia entre outros, tentam explicar a organização do corpo, contudo, decidimos interpretar as nuances apresentadas pelo corpo no texto através da construção do enunciado simbólico e da enunciação metafórica que se dão no espaço da linguagem. Mesmo compreendendo que a linguagem não pode atingir o cerne do corpo como símbolo mítico, no entanto, é essa linguagem que nos permite reconhecer e interpretar esse símbolo. Logo, é por meio dela que construímos nossa interpretação do corpo humano como metáfora e símbolo do cosmos dentro da estrutura dos textos que formam nosso *corpus* de estudo.

A diferença entre a metáfora e o símbolo foi apresentada ao longo de nosso primeiro capítulo. Entendemos que a distinção mais óbvia da metáfora e do símbolo perpassa pelo caráter da linguagem, pois, enquanto a metáfora nasce no espaço da linguagem, o símbolo passa para a linguagem pela metáfora, e é pelo entendimento da construção metafórica de um de seus sentidos que o símbolo em análise permite que a linguagem o apresente ao conhecimento dos homens.

Todavia, só podemos assimilar o símbolo pela teoria da metáfora se entendermos a metáfora numa relação de cadeia, ou seja, se entendermos que podemos relacionar um vasto

leque de intersignificados a uma metáfora e assim, garantir que essa metáfora se torne uma metáfora viva. As metáforas criadas, tanto no processo de substituição quanto as que são geradas a partir da tensão metafórica derivada do choque da torção de uma interpretação literal e uma interpretação metafórica, podem morrer, ao passo que são enquadradas dentro da estrutura da língua. As metáforas que são registradas no vocabulário de uma língua perdem a vida da interpretação gerada do novo, do sentido construído que nasce no contexto da obra.

A metáfora tende a morrer, no entanto, se a metáfora suscitar outra metáfora e assim, manter uma rede de metáforas interligadas por suas ressignificações, as quais atingem a categoria do símbolo, que nunca esgota sua interpretação, pois, sempre pode receber um significado novo através de uma nova metáfora, um novo estudo, um novo campo de conhecimento. Temos com isso uma ligação mais coerente entre metáfora o símbolo.

No entanto, a metáfora pode se aproximar do caráter de atemporalidade do símbolo através da categoria de arquétipo e da sua representação como modelo teórico. Essas metáforas que formam uma rede de significação constituem uma nova percepção de metáfora, uma metáfora raiz que pode vir a ser dentro do discurso uma estrutura arquetípica e assim, torna-se um com a estrutura do símbolo e seu sentido imortal dentro da estrutura da linguagem. Pois, conforme Ricoeur (2009) explica,

a experiência simbólica exige um trabalho do sentido, a partir da metáfora, um trabalho que ela em parte fornece mediante a sua rede organizacional e os seus níveis hierárquicos. Tudo indica que os sistemas simbólicos constituem um reservatório de sentido, cujo potencial metafórico importa ainda mencionar. E, de fato, a história das palavras e da cultura parece indicar que, se a linguagem nunca constitui o estrato mais superficial da nossa experiência simbólica, este estrato profundo apenas se torna acessível a nós na medida em que se forma e articula a um nível linguístico e literário, uma vez que as metáforas mais insistentes se pegam ao entrelaçamento da infraestrutura simbólica e da superestrutura metafórica. (RICOEUR, 2009, p. 93-94)

Assim, o corpo metafórico e o corpo simbólico mítico só podem ser acessados pela linguagem. É a linguagem que nos proporciona compreender que ocorre a construção de uma enunciação metafórica no contexto do *Timeu* cuja significação é direcionada para o entendimento de que o corpo humano é o corpo do cosmos e esse entendimento gera o conhecimento para o homem. No que diz respeito ao *Brihadaranyaka-Upaniṣad*, o corpo do cavalo dado em sacrifício para a criação do mundo é o corpo do mundo e simboliza o corpo do homem primordial *Puruṣa-Prajapati*, cuja ação foi se dar em sacrifício e criar o mundo a

partir do seu corpo, novamente, o corpo humano é o corpo do cosmos, agora pelo viés do enunciado simbólico.

A assimilação da enunciação metafórica e de sua diferença do enunciado simbólico nos proporcionou defender a tese de que o *Timeu* é constituído por uma enunciação metafórica que define que o corpo do universo é o corpo do homem e que, entendendo a complexidade do corpo humano, atingimos a compreensão do corpo do cosmos e, por conseguinte, atingimos o conhecimento contemplativo. Assim, também entendemos que, através da interpretação metafórica originada da tensão entre o sentido literal e o sentido metafórico, no *Timeu* o corpo é a porta para o conhecimento.

No contexto simbólico, defendemos que o *Brihadaranyaka-Upaniṣad* apresenta um enunciado simbólico mítico no qual o corpo do cavalo simboliza o corpo humano e é o corpo do universo. O símbolo é o mantenedor desse texto indiano e o identificamos como um símbolo mítico, porque se trata de um símbolo de criação e o mito no sentido defendido por Eliade (2010b), como fora citado nesse capítulo, propaga a origem, a criação, o surgimento das coisas. Nesse caso, o mundo surge pelo corpo do cavalo e é o corpo do cavalo.

A investigação da estrutura do discurso do *Timeu* e do *Brihadaranyaka-Upaniṣad* contribuiu para entendermos que essas duas obras apresentam o mundo através da organização da linguagem. Contudo, as interpretações acerca do *Timeu* e do *Brihadaranyaka-Upaniṣad* podem ser redefinidas, ressignificadas, redescritas, porque, são metáfora e símbolo e seu sentido não esgota, seu referencial não esvazia, pois, tanto a metáfora quanto o símbolo recriam a realidade a partir da linguagem e são recriados pela mesma linguagem.

Dessa maneira, tanto a metáfora quanto o símbolo são meios usados pela linguagem para estabelecer e proporcionar a interpretação. Logo, a estrutura do enunciado simbólico mítico desenvolvida em nosso trabalho à luz da teoria da metáfora é empregada em nosso texto no capítulo analítico, mas também no segundo capítulo da tese.

O enunciado simbólico mítico é a fundamentação para a análise dos textos empregados no capítulo dois, o qual é formado por conteúdos mais próximos às narrativas míticas e ritualísticas que inserem o símbolo mítico na manutenção do mundo. Além de apresentarem em sua estrutura elementos que narram a relação do homem com o seu próximo, o seu semelhante e o mundo que o cerca por meio da presença da linguagem e da comunicação simbólica desde as mais antigas narrativas. O símbolo e, por consequência, a metáfora, são formadores da nossa interpretação dos textos citados e da análise literária que desenvolvemos nesses. Sendo que, no segundo capítulo, a nossa interpretação se dá a partir da

teoria do enunciado simbólico. Já no que diz respeito ao nosso *corpus* analítico, o terceiro capítulo da tese, desenvolvemos essa análise literária com base na teoria da metáfora juntamente com a teoria do símbolo.

2. CORPO: SÍMBOLO RITUALÍSTICO E MÍTICO

A compreensão da construção da enunciação metafórica é importante para entendermos a elaboração da teoria do enunciado simbólico, pois, o símbolo e a metáfora são as bases teóricas de nosso trabalho. Defendemos que, observando a estrutura da composição simbólica, que para a nossa pesquisa é organizada à luz da teoria da metáfora, reconhecemos o funcionamento do uso do termo “corpo” enquanto símbolo mítico e ritualístico, os quais foram registrados de diversas formas pela humanidade, como, por exemplo, através de estátuas, imagens, poemas, hinos e manifestações festivas.

As metáforas, como fora explanado no primeiro capítulo, exploram a diversidade de sentidos e possuem um excesso de sentido, cuja significação não pode ser compreendida por completo, visto que não podemos abranger todos os significados por um só ponto de vista. Segundo a *Teoria da interpretação* de Ricoeur (2009), “se pudermos incorporar o excesso de sentido das metáforas no domínio da semântica, conseguiremos então dar à teoria da significação verbal a sua maior extensão possível”. (RICOEUR, 2009, p. 67). A concepção de uma metáfora extraída do conjunto do texto nos direciona a uma construção simbólica mais abrangente, cujo significado está na obra em análise como um todo.

Apresentamos, no primeiro capítulo, a diferença que se estabelece entre metáfora e símbolo. Recuperamos a diferença entre a enunciação metafórica e o enunciado simbólico para justificarmos nosso interesse pela presença da formação simbólica nos fragmentos das obras em estudo neste capítulo. Propomo-nos estudar, nesse segundo capítulo, a representação do corpo e do conhecimento como símbolo dentro de fragmentos retirados de episódios das epopeias no âmbito da Grécia e em quatro hinos do *R̥g-Veda* no espaço indiano.

Não obstante, é necessário que demonstremos as aproximações existentes entre os textos gregos arcaicos e os textos *Védicos*, tendo em vista que esses tipos de textos possuem uma base fundamentada na estrutura simbólica mítica, além de possuírem o corpo e o conhecimento como maiores expoentes da manifestação dos símbolos guardados no significado do rito e do mito presentes nos textos.

Sendo assim, destacamos que há uma estrutura literária aproximada entre os poemas épicos gregos e os hinos do *R̥g-Veda*. Nos dois casos, o corpo é o símbolo mítico de construção do saber, do conhecimento, o qual é determinado pela obrigatoriedade do cumprimento dos rituais em vista de mais harmonia entre os homens e o divino, entre o corpo e o cosmos.

Assim, selecionamos trechos dos poemas gregos os quais marcam rituais fundamentais para a manutenção da harmonia do homem em sociedade: os ritos fúnebres, os dedicados às almas infernais, os dedicados às divindades e a exposição da realização desses ritos através das narrativas dos próprios poemas. Também destacamos a presença dos rituais e da entrega do corpo para a realização dos ritos e para o conhecimento desses, como acontece nos hinos *Védicos: O homem primordial, Sacrifício, Agni e Soma*. Esses hinos são parte do *Rg-Veda* e nos ensinam como o corpo é o ritual, conduz o ritual e se entrega no ritual em benefício do próprio corpo, ou seja, o sacrifício do corpo e o conhecimento desse sacrifício ocorrem de forma cíclica, eternamente. Por tudo isso, destacamos nossos estudos, neste segundo capítulo, em torno da *Iliada, Odisséia, Teogonia, Os trabalhos e os dias* e dos quatro hinos do *Rg-Veda*, observando como, através desse corpo simbólico, o ser humano atinge o conhecimento.

Contudo, os textos mencionados apresentam fragmentos que narram mitos e ritos nos quais o corpo humano está inserido de forma descritiva. Não obstante, a presença do corpo enquanto símbolo é descrita por meio de uma linguagem com duplo sentido, logo, há a necessidade de um choque de interpretação dentro do texto, porque, é preciso interpretar o corpo enquanto símbolo dentro desses poemas e, essa interpretação pode suscitar vários significados.

A construção da enunciação metafórica nos proporciona compreender melhor a formação de um enunciado simbólico estabelecido no espaço do texto e marcado pela interpretação de uma de suas faces significativas, mesmo em meio a essa sua significação plural. A enunciação metafórica e o enunciado simbólico são fundamentais para notarmos a produção do sentido simbólico através da ideia da construção de um corpo cultural, um corpo fúnebre, um corpo sacrificial, enfim, a formação da ideia de uma enunciação simbólica do corpo durante os anos.

Para Ricoeur (2009), o nome entendido como uma metáfora apresenta um duplo sentido na sua estrutura semântica. Essa perspectiva dual da interpretação da metáfora leva a tensão metafórica ao contexto da frase e/ou ao conjunto do texto, o qual, a partir da tensão criada pela torção dos sentidos, gera um novo significado, que é uma criação semântica presa à compreensão do texto, extraída do texto, no entanto, que não está descrita no texto, mas é construída pela torção das ideias nele mencionadas.

Compreendendo o exercício realizado para construirmos a ideia de metáfora além da relação nominal, devemos expor também a ideia de símbolo. A primeira dificuldade é entender que, por ser o símbolo objeto de estudo de várias áreas do saber, é fundamental

delimitarmos o símbolo por nós estudado, que, neste caso, é símbolo mítico apresentado nos textos literários e na descrição de alguns rituais. É interessante observarmos o aspecto simbólico do corpo encontrado no mito e no rito em alguns textos discutidos até hoje pela humanidade, como, por exemplo, na *Iliada* e *Odisséia* ou nos hinos do *Rg-Veda*, para nos apropriarmos do conhecimento que é passado pela presença do corpo nessas obras.

Todavia, não temos como apreender pela linguagem verbalizada o sentido transmitido pelo símbolo ou como interpretar um único sentido nesse, porque, a construção semântica em torno de uma manifestação simbólica traz para o processo de compreensão a polissemia presente no símbolo. Todavia, segundo Ricoeur (2009, p. 79), “o símbolo só suscita pensamento se, primeiro, suscitar a fala.”, porque, é no uso da fala que o pensamento assimila o evento como simbólico, visto que, no campo da linguagem, o que rege a leitura e interpretação de um campo semântico é o entendimento produzido por esse, por meio da tensão derivada do símbolo em questão. Sendo assim, o conjunto simbólico aparece como um texto que expressa seus múltiplos sentidos, cujo entendimento é organizado por uma significação extra-textual concebida na linguagem pela capacidade de ressignificação.

Por conseguinte, entendemos que “a torção metafórica que as nossas palavras devem sofrer em resposta à impertinência semântica ao nível da frase inteira, pode tomar-se como modelo para a extensão do sentido operante em cada símbolo”. (RICOEUR, 2009, p. 80). O sentido do símbolo é compreendido seguindo a mesma fórmula da torção metafórica, em que os sentidos opostos, apresentados no texto formam, no contexto da interpretação, um sentido diferente do apresentado no início e além do sentido que o próprio texto estabelece como base semântica.

De acordo com a apropriação da estrutura da construção de um símbolo, precisamos definir qual é o símbolo que vamos pesquisar dentre tantos. Nossa escolha pelo símbolo mítico passa pelo critério de que os textos apresentados para estudo suscitam a ideia de criação, de renovação, sendo assim, de acordo com Eliade (2010b), essa é a ideia de mito. Logo, o símbolo que pesquisamos é o símbolo mítico. No entanto, é preciso esclarecer essa percepção de mito dentro do nosso contexto de trabalho, para estabelecermos nossa compreensão de símbolo mítico nos textos literários. Para isso, tomaremos a definição de Eliade (2010b) como suporte para a construção da nossa própria ideia de mito:

O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares. [...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o

mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. (ELIADE, 2010b, p.11)

O mito enquanto pulsão criadora é mantenedor do princípio da fundação da ordem, pela significação e ressignificação mantida pelo símbolo. Dessa forma, o símbolo mítico trata dos primórdios de nossa criação ou se desenvolve em ritos e narrativas que estabelecem a origem do mundo, e de tudo que existe em seu espaço. A narrativa mítica engendrada no símbolo nos garante o conhecimento do surgimento do mundo, do homem e da relação estabelecida entre esses.

O símbolo possui uma relação muito próxima da metáfora no que diz respeito ao campo semântico, tendo visto que é através da linguagem polissêmica da metáfora que podemos assimilar uma das faces do símbolo. A ligação íntima entre símbolo e metáfora corrobora a compreensão das várias possibilidades de estabelecer significado para o símbolo, e este sentido é transmitido pela linguagem verbal e pela semântica da metáfora, que não funciona apenas como um elemento figurativo no texto literário, mas, é um meio pertinente de se compreender um conteúdo simbólico. Ainda em relação ao símbolo e à literatura, Northrop Frye (2014) diz que o

uso da palavra ‘símbolo’, que, neste ensaio, significa qualquer unidade de qualquer estrutura literária que possa ser isolada para receber atenção crítica. Uma palavra, uma frase ou uma imagem usadas com algum tipo de referência especial (que é o que geralmente se considera ser o sentido de símbolo) são todos símbolos quando são elementos distinguíveis na análise crítica. (FRYE, 2014, p.188)

A literatura é composta por símbolos. Já vimos que o símbolo é polissêmico, sua significação não pode ser apreendida no todo, porém, o significado simbólico se apresenta por algumas faces de seus sentidos. Frye (2014) estabelece que o símbolo passa pela concepção de tudo que possui alguma referência especial. Sendo assim, o símbolo representa algo especial, pois é através dele que nos reconhecemos e reconhecemos os arquétipos da humanidade.

O símbolo é um referencial especial dentro do texto literário. Ele apresenta em si o sentido que a obra é destinada a passar. No entanto, esse referencial simbólico é interpretado de acordo com os elementos acessíveis ao seu intérprete e, dessa forma, a referência do sentido do texto é alterada na sua trajetória inicial. Por isso, o símbolo está aberto

primordialmente à interpretação do seu leitor: se essa interpretação é a verdadeira ou a falsa, a correta ou a errada, não podemos confirmar. Mas, de acordo Northrop Frye (2014),

na literatura, questões de fato ou verdade estão subordinadas ao objetivo literário fundamental de produzir uma estrutura de palavras válida por si só, e os valores de signo dos símbolos estão subordinados a sua importância como uma estrutura de motivos interconectados. Onde temos uma estrutura verbal desse tipo, temos literatura. Onde essa estrutura verbal está falando, temos linguagem, palavras usadas instrumentalmente para auxiliar a consciência humana a fazer ou compreender alguma coisa. (FRYE, 2014, p. 191)

Dessa forma, no texto literário, a interpretação do símbolo não passa pelo crivo da verdade ou da interpretação certa ou errada, porém, passa pela compreensão do símbolo pelo auxílio da linguagem verbal. A linguagem verbal na literatura tem a função de permitir que o ser humano interprete a mensagem transmitida pelo texto. O símbolo presente no texto literário informa e forma a consciência humana, tendo visto que o símbolo é um elemento de cunho social e representa no texto literário toda a carga semântica que forma o conhecimento de determinada comunidade. Northrop Frye (2014) afirma que

o símbolo [...] é a unidade comunicável à qual dou o nome de arquétipo: ou seja, uma imagem típica ou recorrente. Por arquétipo, quero dizer um símbolo que conecta um poema a outro e, desse modo, ajuda, a unificar e integrar nossa experiência literária. E como o arquétipo é o símbolo comunicável, a crítica arquetípica encontra-se fundamentalmente preocupada com a literatura como um fato social e como um modo de comunicação. (FRYE, 2014, p. 221)

Contudo, para desenvolver esse estudo, acreditamos ser interessante apresentarmos alguns detalhes sobre as possíveis primeiras manifestações do homem em relação ao corpo em seus ritos e mitos dentro da formação da humanidade. Assim, buscamos brevemente esclarecer em parte como o ritual é inserido como prática de manifestação simbólica do corpo no contexto histórico. Traçamos para isso uma relação do homem com o corpo dentro de suas manifestações, seguindo a teoria Steven Mithen (2002).

Segundo Mithen (2002),

podemos apenas compreender o presente conhecendo o passado. [...] Podemos observar que ocorreram dois grandes surtos de aumento [do cérebro]. [...] As duas transformações comportamentais realmente impressionantes aconteceram muito depois do tamanho do cérebro humano moderno ter evoluído. Ambas estão exclusivamente associadas ao *Homo*

*sapiens sapiens*³². A primeira foi uma explosão cultural entre sessenta mil e trinta mil anos atrás e inclui as primeiras manifestações artísticas, o aparecimento de uma tecnologia complexa e da religião. A segunda foi o início das atividades agrícolas, quando, pela primeira vez, comunidades humanas começaram a cultivar plantas e domesticar animais. (MITHEN, 2002, p. 18-20)

Mithen (2002) explica que o homem passou por uma evolução física, marcada, principalmente, pelo aumento do tamanho do cérebro dos primeiros representantes de nossa espécie. Consequentemente, a partir dessa mudança no tamanho de nossa massa encefálica, pudemos ainda, de acordo com a citação acima, passar por duas grandes evoluções que ampliaram nossa capacidade de apreender as coisas à nossa volta.

As duas grandes mudanças envolvendo a humanidade nos direcionaram para a apreensão do mundo e dos seus eventos. Mas primeira mudança, citada como “uma explosão cultural”, é a que está ligada ao nosso estudo sobre a construção de uma enunciação simbólica do corpo, porque é essa mudança que nos permite perceber o mundo através das “manifestações artísticas, do aparecimento de uma tecnologia complexa e da religião” (MITHEN, 2002, p.18-20). A humanidade, diante dessa “explosão cultural”, pode representar suas ações através de imagens simbólicas e o homem se enxerga igual ao outro, tornando-se próximo do seu comum através da simbologia presente na religião, a qual é marcada pelos sepultamentos.

No entanto, ainda mediante a teoria do estudioso, as inteligências desenvolvidas ao longo dos milênios não constituíam uma cadeia de significados e de abstração, entretanto, eram formas pontuais de compreensão do mundo. Após o surgimento da linguagem e do reconhecimento do ser humano como um ser comum, o que o autor defende que passou a ser demonstrado com os sepultamentos, o homem começa a abstrair e consegue unir as suas habilidades definindo foco e interesse para essas. Assim, de acordo Mithen (2002), surge o *Homo Sapiens Sapiens* e todo o simbolismo por ele representado.

[...] há uma explosão cultural. Aconteceu no período entre trinta e sessenta mil anos atrás [...]. O ato em si tem início há cem mil anos, com a entrada do último ator sobrevivente, o *H. sapiens sapiens*. Nosso ator parece adotar rapidamente certos comportamentos até então inéditos na peça, entre os quais destacam-se a fabricação de artefatos de osso no sul da África e a

³² “Atualmente, o homem moderno recebe a denominação *Homo sapiens*. Isso porque as evidências apontam para diferenças específicas entre nós e o homem de *Neandertal*, [...] que sobreviveu na Europa até menos de trinta mil anos atrás [...]” (MITHEN, 2002, p. 19-27)
O autor emprega o termo *Homo Sapiens Sapiens* em sua obra e explica que o termo *Homo Sapiens* só é usado para diferenciar nossa espécie do homem de *Neandertal*.

colocação de partes de animais nos túmulos do Oriente Médio [...] A explosão cultural somente aconteceu depois que eles [*H. sapiens sapiens*] permaneceram no palco por quase quarenta mil anos. [...] A mente moderna poderia então ser imaginada [...] com essas novas características arquitetônicas, as inteligências especializadas da mente do humano arcaico não precisavam mais funcionar isoladamente. (MITHEN, 2002, p. 188 - 249)

Essa possível mudança na condição humana é marcada pela capacidade do homem arcaico de produzir arte. Mas as diferentes intensidades na produção artística dos nossos ancestrais, de acordo com Mithen (2002), “podem ser atribuídas a variações na organização econômica e social, que, por sua vez, podem ser, em grande parte, atribuídas a condições ambientais.” (MITHEN, 2002, p. 255). Agora, as inteligências se manifestavam com fluidez, interagindo nas ações do dia a dia desse ser humano, e, partindo da nova capacidade de interação entre as inteligências, as expressões humanas eram também reproduzidas pela arte.

O homem inicia a sua representação simbólica por meio da arte presente em suas gravuras, registros de atos e significados importantes para estas sociedades ancestrais. A construção simbólica também está presente nos túmulos e nos sepultamentos realizados. O corpo humano ou a nossa condição corpórea passa a exercer um significado dentro desse conjunto social. Não temos como e nem nos propomos a identificar qual significado seria representado pelo simbolismo do corpo sepultado, mas sabemos de antemão que podem ser vários, o que mais se aproxima de nossa compreensão de construção simbólica é que o corpo morto representava simbolicamente aquela comunidade e seus valores, por isso, não era descartado, mas, recebia local para descanso e elementos que o acompanhavam.

Destarte, Mithen (2002) diz que

embora a definição de um símbolo visual seja notoriamente difícil, pelo menos cinco propriedades são cruciais:

- 1 A forma do símbolo pode ser arbitrária em relação ao referente. Essa é uma das características fundamentais da linguagem, mas também se aplica aos símbolos visuais.
- 2 Um símbolo é criado com intenção de comunicar.
- 3 Pode ocorrer uma defasagem espaço-temporal considerável entre um símbolo e seu referente.
- 4 O sentido específico de um símbolo pode variar entre indivíduos e, de fato, entre culturas. Isso frequentemente depende dos seus conhecimentos e experiências.
- 5 O mesmo símbolo pode tolerar um certo grau de variabilidade, seja ela imposta deliberadamente ou não. [...]. (MITHEN, 2002, p. 255-258)

Assim como Ricoeur (2009), Mithen (2002) apresenta a polissemia do símbolo e como sua interpretação está ligada ao lugar, ao tempo e àquele que o interpreta. Além disso, notamos como a arte se faz presente na evolução humana e a marca da presença dessa arte é a construção simbólica mítica. Dentro da explicação sobre arte e sobre o símbolo, Mithen (2002) cita em seu texto as várias possibilidades de interpretação de um mesmo símbolo, isso corrobora a ideia de que o símbolo não pode ter seu sentido esvaziado, mas apenas uma face dos seus múltiplos sentidos pode ser compreendida.

O corpo sepultado é símbolo e seu sepultamento pode gerar, através da torção das interpretações primária e secundária, uma tensão e um enunciado simbólico o qual representa todo o conjunto em que o túmulo foi encontrado, o que havia com o corpo, todo o contexto. O enunciado simbólico não se detém a um só significado, porém, é a base de “um excesso de sentido”.

O enunciado simbólico proposto por Ricoeur (2009) está presente na análise que de forma limitada, podemos realizar a partir dos fragmentos citados da obra de Mithen (2002). O enunciado simbólico é um resultado da tensão entre ideias opostas ou interpretações diferentes, uma literal e outra metafórica. O enunciado simbólico está diretamente ligado à concepção de enunciação metafórica e à significação do todo, por isso, entendemos que no contexto proposto pela leitura do texto de Mithen (2002), a construção simbólica do corpo mítico e ritualístico é polissêmica, mas nos proporciona uma significação ligada ao ritual do sepultamento, sendo assim, o corpo sepultado é compreendido como o mito criador e protetor dessa sociedade ancestral.

Mithen (2002) ainda afirma que

tendo mencionado algumas das propriedades dos símbolos visuais, vamos considerar quais são os atributos mentais envolvidos na sua criação e leitura. Existem pelo menos três:

1 A produção de uma imagem visual envolve o planejamento e a execução de um molde mental preconcebido.

2 A comunicação intencional com referência a um evento ou objeto não presente.

3 A atribuição de um significado a uma imagem visual não associada com seu referente. [...]

É provável que os humanos arcaicos tivessem competência para cada um desses processos cognitivos. Eles provavelmente existiram em um estado tão complexo e avançado quanto o da mente humana moderna. [...] mas estes se encontravam em domínios cognitivos diferentes. Não estavam acessíveis uns aos outros, e a origem da arte somente aconteceu depois de ocorrer um aumento marcante nas conexões entre domínios. (MITHEN, 2002, p. 258-259)

A importância da fluidez cognitiva para o desenvolvimento e evolução do homem arcaico é crucial para o surgimento do símbolo mítico. Só a partir da junção das inteligências desenvolvidas ao longo dos milênios, a humanidade pôde criar objetos que não fossem necessariamente empregados para sua sobrevivência, mas para representar através da arte a sua vida, a sua sobrevivência.

O ser humano agora já é capaz de planejar e programar suas ações de acordo com suas necessidades físicas, fisiológicas e espirituais. Ele podia comunicar-se por meio da criação de objetos, usando a inteligência técnica, em locais determinados, usando a inteligência naturalista e mantendo relação com o outro, usando para isso a inteligência social. E principalmente, essa comunicação ocorria com arte e símbolo.

Mithen (2002) diz

observamos realmente uma explosão cultural começando há quarenta mil anos na Europa, com a produção dos primeiros trabalhos artísticos, e eu sugeriria que isso pode ser explicado por novas conexões entre os domínios das inteligências técnica, social e naturalista. Os três processos cognitivos, antes isolados, agora funcionavam juntos, criando o novo processo cognitivo que podemos chamar de simbolismo visual, ou simplesmente arte. (MITHEN, 2002, p. 262)

Os povos arcaicos registravam sua existência através da arte, que é marcada pelo símbolo, pela representação simbólica e pela construção do enunciado simbólico que explicam as imagens encontradas em cavernas. Essas imagens tinham a função de guardar simbolicamente a ação humana no espaço e no tempo, pois tudo o que era representado e que é encontrado hoje, nas escavações de cavernas e de templos propicia um entendimento mínimo da vida, dos ritos e do funcionamento social dos nossos ancestrais. Esta explosão cultural só foi possível, segundo Mithen (2002), pela longa duração da presença do *Homo sapiens sapiens*, o qual pode vivenciar e aplicar as mudanças sofridas e experimentadas depois da união das inteligências múltiplas.

Os nossos possíveis ancestrais, após as mudanças desencadeadas pela explosão cultural e pelo desenvolvimento da arte simbólica no seu meio, começam a reproduzir imagens de figuras que não podemos definir como novas para eles, mas que neste período já podiam ser registradas. Esses demonstram as suas primeiras representações do corpo humano, através do antropomorfismo e do totemismo. São visões que não dão uma ideia completa de como o corpo era percebido, contudo, apresentam imagens de partes do corpo humano nos

animais ou de parte do corpo de animais no corpo do homem. Há uma ligação entre o corpo humano e o corpo animal, o que vai ser posteriormente representado através da literatura.

O novo fluxo de conhecimento e processos de pensamento entre os domínios da mente moderna pode ser facilmente notado não apenas na existência da arte, mas também no conteúdo. [...] Ela [uma imagem] mostra uma cabeça de leão e um corpo humano. [...] Não sabemos se a imagem é de um animal que assumiu certos atributos humanos – refletindo um pensamento antropomórfico – ou de um humano que descendia de um leão – refletindo o pensamento totêmico. [...]

As imagens antropomórficas e as pinturas de cavernas e abrigos em rochas que surgem depois de quarenta mil anos sugerem que os primeiros caçadores-coletores do Paleolítico Superior mantinham uma atitude semelhante com o social e o natural: estes formavam um mesmo e único mundo. (MITHEN, 2002, p. 264-268)

O corpo humano passa a ser visto e representado pela humanidade de maneiras diferentes, mas simbolicamente representa o ser humano de quarenta mil anos atrás. Agora a fluidez cognitiva das inteligências e a arte vão nos aproximar mais das representações simbólicas do corpo nesse período dos nossos ancestrais. Dessa maneira, a representação do corpo como signo de transcendência cognitiva permite a construção simbólica de como o ser humano, nesse processo de manifestação das inteligências, podia enxergar o corpo do outro como meio simbólico de conhecimento.

Com a relação cognitiva fluindo, o homem agrega as suas capacidades e cria peças simbólicas:

contas, pingentes e outros objetos usados como adornos surgiram [...] – uma integração entre a inteligência técnica e a social. [...] Com frequência são descobertos em túmulos [...]. Ao descrever contas e pingentes como ‘ornamentos’ corre-se o risco de reduzir sua importância. Eles teriam funcionado para emitir mensagens sociais, como o *status* de uma pessoa, sua filiação a grupos e suas relações com outros indivíduos, assim como acontece nas nossas sociedades atuais. [...]

Muitos dos novos comportamentos que tenho descrito, como as imagens antropomórficas nas pinturas rupestres e o sepultamento de indivíduos com objetos depositados nos túmulos, sugerem que essas pessoas do Paleolítico Superior foram as primeiras a acreditar em seres sobrenaturais e possivelmente em uma vida após a morte. O que observamos aqui é realmente a primeira manifestação de ideologias religiosas. Além da arte, temos a evidência das sepulturas. É difícil acreditar que tamanho investimento em rituais de sepultamentos tivesse sido realizado, se não existisse o conceito de morte como transição para uma forma não-física. (MITHEN, 2002, p. 277-280)

A humanidade passou por longos períodos de mudanças nas suas habilidades, em seu senso de sobrevivência e, principalmente, em relação à sua convivência em grupo. Porém, é a partir da explosão cultural que ela desenvolve a arte, sua capacidade de representação simbólica através da linguagem e das imagens. O homem adquire a fluidez necessária para a interação das inteligências já existentes.

Observamos, por meio do texto de Mithen (2002), que esse processo entre as inteligências permite ao ser humano reconhecer seu corpo e representá-lo simbolicamente através das figuras antropomórficas ou do próprio totemismo. Dessa forma, é pela união das inteligências e pela fluidez cognitiva, como pelo surgimento da religião e a execução dos sepultamentos que o ser humano passa a despedir-se do corpo físico.

A representação simbólica, discutida por Paul Ricoeur (2009), é demonstrada por Steven Mithen (2002) a cada momento no processo de surgimento da arte, e depois com a realização dos rituais fúnebres em despedidas aos seus mortos, demonstrando um vínculo do homem como portador de um corpo vivo com o outro ser portador de um corpo morto. O símbolo intrínseco à representatividade do texto de Mithen (2002) é o elemento essencial para a teoria da interpretação de Ricoeur (2009). Assim, podemos defender que conhecemos através da construção da linguagem verbal expressa pelo símbolo, mas aprendemos muito mais por meio dos diversos significados não-verbais emanados pelos enunciados simbólicos e transmitidos para a nossa percepção com o auxílio da metáfora.

A manifestação do enunciado simbólico presente nos textos dos povos gregos e os indianos, assim como no comportamento ritualístico dessas civilizações, vai além da relação do homem com os registros simbólicos deixados pelos primeiros representantes da humanidade. Os gregos e os indianos são povos que formam a base de um povo hipoteticamente apresentado como um povo modelo e antecedente a essas duas civilizações, os chamados indo-europeus.

Dumézil (1992) defende a existência do indo-europeu e estabelece alguns aspectos que marcam as características dos povos remanescentes desse povo único: primeiro, a formação social dos povos oriundos dos indo-europeus é estabelecida na seguinte ordem: a sociedade é instituída em forma de pirâmide na qual, o topo é dominado pelo sacerdote, o centro pelo soldados/guerreiros, e a base é formada pelo povo, cuja função é construir, criar, cultivar, prover as outras partes da pirâmide.

Analisando os povos gregos, romanos, indianos, entre outros, identificamos essa mesma formação social. O povo é guiado pelo sacerdote, o qual é o detentor da palavra, é

responsável pela realização dos ritos para manter a harmonia do povo; já a defesa dos povos era mantida pelos guerreiros e todos esses eram mantidos pelos agricultores, comerciantes, etc., pelo povo como um todo.

Essa estrutura da sociedade indo-europeia é encontrada tardiamente na *Eneida*, quando Eneias se torna sacerdote, guerreiro e o construtor de cidades (MARQUES JÚNIOR, 2006)³³, ele reúne em si todas as bases da sociedade indo-europeia. E podemos visualizar de forma metafórica essa estrutura social no nosso *corpus* de análise, o *Timeu*, quando ele apresenta a tripartição da alma e propõe que a alma racional que deve reger a alma mortal fica instalada na cabeça, enquanto que a alma mortal possui uma parte mais nobre, que foi instalada no peito e é dotada de coragem, chamada de alma irascível, já a alma instalada abaixo do diafragma é a apetitiva, cuja função é manter o corpo funcionando através da alimentação e da saciedade de sua sede.

Portanto, temos a presença da divisão social do indo-europeu nos mais diversos registros das civilizações gregas e indianas. No entanto, Dumézil (1992) propõe ainda que a característica mais pertinente dos indo-europeus seja a construção das epopeias e dos textos que guardem as informações dos povos. Dessa forma, temos a *Iliada*, a *Odisséia*, a *Teogonia*, *Os trabalhos e os dias*, como registros das manifestações ocorridas no mundo grego; na civilização indiana, temos os *Vedas*, o *Mahābhārata*, que significa a grande *Bhārata*, nome atribuído a própria Índia, logo o *Mahābhārata* é, literalmente, a grande história da Índia; mais tarde, séculos depois, os romanos com a *Eneida*, a *Farsália*, dentre outras epopeias.

Dumézil (1992, p. 03) diz que “outros indo-europeus constituíram também a epopeia de suas origens com a ajuda de uma antiga mitologia divina, mas conservando os nomes de seus deuses [...]”. Contudo, a teoria da existência do indo-europeu é muito discutida, uns autores, como Dumézil (1992) e Eliade (2010a), defendem a presença desse povo, enquanto outros estudiosos, como por exemplo, Feuerstein (2006) não aceita algumas ideias apresentadas sobre a existência desse povo, como, por exemplo, a invasão ária, que ocorrera supostamente na Índia.

Contudo, levando-se em consideração as informações sobre a existência do povo indo-europeu, destacamos mais elementos para aproximarmos os textos gregos e indianos, e dessa forma, encontrar diferenças e semelhanças presentes nos registros simbólicos dessas

³³ MARQUES JÚNIOR, M. Caecus ignis: o fogo sombrio na Eneida. In: VIRGÍLIO. *Eneida – canto IV: a morte de Dido*. Tradução de J. Laender; Organização de Milton Marques Júnior e Fabrício Possebon. Ensaio de Milton Marques Júnior, Helena Tavares de Melo Viana e Leyla Thays Brito da Silva. Comentários à Tradução de Fabrício Possebon. Edição bilingue. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura/ Editora Universitária, 2006, p. 09-46.

civilizações, além de observar como o registro do corpo e do conhecimento simbólico mítico se manifesta dentro do texto desses povos.

2.1. CORPO-RITUAL: Relação com as Divindades

O ritual de sepultamento, de comemoração pela colheita ou pela chuva, ou qualquer ato que aproxime a humanidade de algo externo à sua condição humana finita torna-se um ato simbólico. Esse ato deve ser representado ou revivido por todos, pois, representa automaticamente a ligação do ser humano com o que está além de sua compreensão humana.

A repetição do rito que liga o homem ao sagrado passa a ser uma condição da própria existência humana. Entretanto, esse ato é narrado aos povos de geração para geração e passa a determinar o mito, o qual, de acordo com Eliade (2010c, p. 70), “é o [...] que revela como uma realidade veio à existência” e mais “é o mito cosmogônico que relata o surgimento do Cosmos”. Em resumo, é o mito que narra o próprio episódio do rito. Essa relação entre mito e rito desencadeia questionamentos acerca do que ocorre primeiro, pois o rito é a reprodução em memória do acontecimento sagrado, mas não é o acontecimento em si, já o mito é a narração que mantém esse episódio sagrado vivo na memória das civilizações. Desta forma, não sabemos e não podemos afirmar quem surge primeiro, o mito que narra ou o rito que reconstrói o acontecimento sagrado. Todavia, este impasse mantém a relação mito-rito inseparável e marca a possibilidade da existência de um tempo e de um espaço sagrado, os quais devem ser respeitados, pois, como diz Eliade (2010c),

todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. Quando, em Haran, Jacó viu em sonhos a escada que tocava os céus e pela qual os anjos subiam e desciam, e ouviu o Senhor, que dizia, no cimo: ‘Eu sou o Eterno, o Deus de Abraão!’, acordou tomado de temor e gritou: ‘Quão terrível é este lugar! Em verdade é aqui a casa de Deus: é aqui a Porta dos Céus!’ Agarrou a pedra de que fizera cabeceira, erigiu-a em monumento e verteu azeite sobre ela. A este lugar chamou Betel, que quer dizer ‘Casa de Deus’ (Gênesis, 28: 12-19). O simbolismo implícito na expressão ‘Porta dos Céus’ é rico e complexo: a teofania³⁴ consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo ‘aberto’ para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. Não tardaremos a encontrar exemplos ainda mais precisos: santuários que são ‘Portas dos Deuses’ e, portanto, lugares de passagem entre o Céu e a Terra. (ELIADE, 2010c, p. 30)

³⁴ *Teofania* é o termo que designa a manifestação do deus, da divindade.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 28 - 32.

O mito e o rito são construídos e reconstruídos através do simbolismo que desencadeiam. De acordo com a afirmação acima, o rito acontece após uma *hierofania*, o contato da humanidade com algo que transcende nossa condição e apresenta uma abertura para lugares cuja importância está na ausência das limitações humanas. A ideia de espaço e tempo sagrados expressa por Eliade (2010c) transmite aquilo que rompe com as prisões de nossa humanidade.

O mito e o rito representam simbolicamente a possibilidade de libertação do homem de suas angústias, suas amarras, suas dúvidas em prol de um novo momento, de um novo tempo marcado pelo o que podemos chamar de sagrado enquanto representação de mistério, desconhecimento. Diante desse raciocínio, o corpo também é um elemento simbólico e desconhecido para o ser humano, principalmente, quando temos o corpo enquanto cadáver. O corpo morto é símbolo do desconhecido, é registro da falta de conhecimento do homem. No entanto, a humanidade, como vimos no texto de Mithen (2002), tenta significar esse corpo morto por meio do contexto simbólico dos sepultamentos.

Entretanto, a ligação entre o mito e o rito também está dentro da perspectiva da linguagem, da expressão e da comunicação. O mito e o rito comunicam através do símbolo pelo uso da linguagem metafórica. Por isso, seguindo nossa proposta teórica, entendemos que é pela construção do enunciado simbólico que o termo “corpo” transmite conhecimento para o homem. Dentro desse contexto, Ricoeur (2009) afirma que

o vínculo entre mito e ritual certifica de uma outra maneira a dimensão não-linguística do Sagrado. Funciona como uma lógica de correspondências, que caracterizam o universo sagrado e indicam a especificidade da visão do mundo própria do homo religiosus. Tais laços ocorrem precisamente nos elementos do mundo natural como o céu, a terra, o ar e a água. E o mesmo simbolismo urânico faz com que as epifanias³⁵ diversas comuniquem entre si, enquanto elas se referem também ao mesmo tempo ao divino imanente nas hierofanias da vida. Assim, à transcendência divina encontra-se oposto um sagrado próximo, tal como é atestado pela fertilidade do solo, pela exuberância vegetativa, pela prosperidade das manadas de animais e pela fecundidade do seio materno (RICOEUR, 2009, p. 88)

³⁵ *Epifania* é a aparição ou a manifestação divina.

GRIMAL, P.. *Virgílio ou o segundo nascimento de Roma*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 216.

Delimitamos nosso olhar sobre as execuções do ritual, aprofundando-nos sobre o corpo como elemento simbólico intrínseco ao ritual dentre tantos outros. Dessa forma, nesse momento, o elemento que compõe o ritual e desperta nosso maior interesse é a representação simbólica do próprio corpo humano. Percebemos que o homem, isto é, a condição corpórea, doado à divindade como sacerdote, entregue como corpo do sacerdote, sibila ou não, direciona todos os sacrifícios, até mesmo aqueles em que o próprio ser humano é a vítima sacrificial. O mito e o rito estão ligados pela face não linguística do símbolo, que pode ser o sagrado fora e dentro do corpo, ou pode ser o corpo como símbolo do sagrado.

A linguagem simbólica pode ficar comprometida por essa face não linguística do símbolo, que, para nós, é o corpo humano. Contudo, por meio da interpretação metafórica podemos expressar esse símbolo pela linguagem, podemos comunicar a face desconhecida do corpo simbólico, do corpo mítico. A percepção da relação entre metáfora e símbolo é fundamental para explicarmos como entendemos a condição simbólica do corpo mítico em vários ritos, descritos nas epopeias, nos hinos *Védicos*.

A humanidade executa o sacrifício e faz parte do sacrifício. Seu corpo é elemento componente do ritual, o corpo humano direciona e determina todas as manifestações contidas nos ritos tendo eles qualquer objetivo, isto é, seja um rito de ação de graças, como a celebração das colheitas, ou um rito de remissão por uma catástrofe ou morte.

Os ritos passam a ser observados a partir da reconstrução dos costumes dos povos da antiguidade, em destaque os povos gregos. Porém, os rituais caracterizam uma relação profunda com a manifestação religiosa destes povos antigos, pois, para o *homo religiosus*³⁶ não havia diferença entre suas atividades sociais e as atividades sagradas, tudo fazia parte de um único universo regido por um ser que transcendia a existência física e material das coisas. E o rito ligava a humanidade ao sagrado.

Os rituais abrem uma chance para uma relação dos povos antigos com essa ideia de sacralidade que permeia toda a natureza. O ser humano, através de seus gestos e atos, aproxima-se daquilo que é sobre-humano e que, por ser assim, atrai e desperta na humanidade sentimentos como: medos, desejos e respeito. Burkert (1993, p. 29) diz que “os deuses e os rituais aparecem com uma profunda dignidade, sem qualquer explicação racional;”,

³⁶ O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. (...) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder. (ELIADE, 2010c, p. 18 – 19)

corroborando a ideia de que os ritos ligam os homens aos deuses, ou até mesmo, que os próprios ritos estão ligados ao sagrado. Burkert (1993) ainda afirma que

o <<ritual>>, visto do exterior, é um programa de ações demonstrativas que é fixado de acordo com o tipo de execução, frequentemente, em função do lugar e da altura, e que é <<sagrado>> na medida em que toda omissão ou interferência desencadeiam um profundo temor e implicam sanções. Sendo ao mesmo tempo comunicação e vínculo, ele fundamenta e assegura a solidariedade do grupo fechado. Nesta função, ele acompanha as formas de vida coletiva dos homens, certamente, desde os tempos mais remotos. No ritual <<sagrado>>, é incluída a exortação de forças invisíveis que são interpeladas como algo pessoal que se encontra perante o homem. Nos textos que temos em nossa posse, elas são denominadas <<deuses>>, *theoi*. (BURKERT, 1993, p. 35-36)

A ligação entre deuses e rito está estabelecida, mas, precisamos entender como o corpo está presente nesse contexto. O ritual dá-se por interferência direta dos homens, os quais se apresentam nesses processos sagrados de várias maneiras: como guia do ritual, como condutor dos objetos e seres que serão sacrificados e como o próprio sacrifício. Vamos analisar a presença humana no ritual por meio da representação do corpo nos ritos, partindo do ponto de vista de que, nesses rituais, estamos analisando a manifestação simbólica do corpo.

Os achados históricos, de acordo com Mithen (2002), marcam as primeiras manifestações do corpo em ritos de sepultamento. No entanto, como fora citado, o ser humano passa por um longo processo de evolução corporal e também vivencia um processo de transformação cognitiva, logo, os primeiros achados referentes aos ritos são os mais diferentes possíveis. De acordo com isso, Burkert (1993) cita que foram encontradas

pequenas figuras de barro, por vezes de pedra, na sua maioria representando mulheres nuas, frequentemente com um pronunciamento exagerado do baixo-ventre, das nádegas e do sexo. [...]. Do princípio ao fim, elas são acompanhadas pela problemática da interpretação: de acordo com uma interpretação corrente mais antiga, seriam representações de uma divindade maternal, símbolo da fertilidade no Homem, no animal e na terra [...]. [...]. as estátuas de uma <<Grande Deusa>> com os braços levantados e as pernas abertas junto à parede, de certo a mãe dos animais e da vida geral. Foi encontrada uma estatueta feminina acompanhada por um consorte jovem, uma figura de mulher gorda, sentada num trono entre leões, dando à luz a uma criança, um mural representando homens mascarados de leopardos a caçar um touro [...]. [...]. encontram-se frequentemente figuras masculinas que são representadas sentadas no trono, enquanto as figuras femininas se encontram de pé ou agachadas. Isto indicia uma ordem patriarcal, talvez um deus masculino,

talvez também um casal divino. [...] As estatuetas masculinas itifálicas, não raramente também falos individuais, podem significar fertilidade [...]. [Uma das estatuetas que mais chamam atenção é] uma figura de homem, de braços levantados, em gesto de epifania, como aparece na arte minoico-micênica [...]. (BURKERT, 1993, p. 41-44)

As imagens identificadas e as partes de estatuetas encontradas mostram que tanto o corpo feminino quanto o corpo masculino eram venerados, pois foram encontradas estátuas de mulheres e estátuas e imagens masculinas. Entretanto, o trecho citado deixa alguns elementos, como a genitália, por exemplo, em destaque em relação aos corpos, tanto masculinos quanto femininos. Percebemos na descrição das estátuas e das imagens que há um olhar diferenciado e marcado, mostrando o destaque dado à fertilidade, que é determinada pelo falo no caso das imagens masculinas, e o baixo-ventre com o sexo, ou a menção à estátua que está com as pernas abertas, em relação às estátuas femininas, que também transmitem uma ligação com fecundação, além da presença de outros elementos da natureza, como por exemplo, as figuras de animais.

Os elementos que chegam até nós desse período determinam um ritual voltado para a natureza, para a fecundação, para a vida, com a imagem de uma mulher dando à luz a uma criança. E a natureza é registrada no rito através do próprio corpo, seja ele feminino ou masculino, que esteja destacado na sua fecundidade. Além disso, a última imagem apresentada por Burkert (1993), da estatueta de um homem com braços erguidos mostra-nos o processo de ligação do homem com o divino, desde esse período demonstra-se que o sagrado está no céu. Contudo, não podemos afirmar essa interpretação, apenas, descrevê-la como uma possibilidade de significação simbólica das muitas faces que podem ser interpretadas no símbolo, lemos essa representação do ser humano com os braços lançados para o alto como uma manutenção da ligação da humanidade com o divino.

2.1.1. CORPO-RITUAL: A relação do corpo nos ritos sacrificiais

O homem é um ser simbólico. Usa o sentido duplo do símbolo para se comunicar e se fazer entender nas mais amplas áreas de conhecimentos. Desde o princípio da humanidade, a inteligência humana fora aguçada para chegar ao símbolo e assim aconteceu após a explosão cultural com a fluidez cognitiva que permitiu aos nossos ancestrais romper as barreiras da compreensão e representar o mundo a sua volta através dos símbolos.

De acordo com Cassirer (2005),

o homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* de realidade. [...]

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. (CASSIRER, 2005, p. 47-48)

A construção simbólica desenvolvida pela humanidade gera um processo de ressignificação do mundo, como a citação expõe, o homem passa a viver em uma “nova dimensão de realidade”, em um “universo simbólico”. A percepção do mundo passa pelo campo do significado simbólico. Então, defender a construção de um enunciado simbólico que expressa a interpretação do corpo humano nos rituais, nas construções das imagens, é perceber que nossa compreensão não se dá em relação ao corpo em si, no entanto, ocorre através da ressignificação desse corpo e como o símbolo que isso representa.

O ser humano reproduz, através da linguagem verbal ou não-verbal, a forma como ele interpreta o que passa por sua percepção. Logo, o que escutamos alguém narrar não é o fato em si, porém, é a interpretação de quem narra acerca do que é narrado. Por isso, compreendemos que o leitor torna-se um coautor e expressa sua interpretação na medida em que lê o texto, pois a leitura já passa pelo viés da interpretação literal e metafórica construindo um enunciado simbólico ou uma enunciação metafórica, de acordo com o texto lido.

O rito, como representação de um evento, é uma organização simbólica cuja significação e execução são dadas pela humanidade. Ela detém as nossas possibilidades artísticas e sagradas em um único ato, porque, no ritual, há várias manifestações simbólicas tanto de caráter artístico, quanto, sagrado. Com o uso da metáfora, podemos dar significado ao símbolo através da linguagem verbal. Desta forma, estabelecemos relações entre nós e os outros.

Por finais do século passado, impôs-se, na generalidade dos estudos da religião, o conceito de que os rituais são mais importantes e elucidativos para a compreensão das religiões antigas do que os mitos em constante alteração. [...] Por seu turno, a maior parte das vezes sem refletir, pretendia-se reduzir os rituais ao <<pensamento>> ou às <<representações primitivas>>.

[...] o ritual é uma ação divorciada da pragmática que possui um caráter semiótico. Em regra, a sua função repousa na formação de grupos, na solidarização ou na disputa entre indivíduos da mesma espécie. Os rituais

religiosos são ações deste tipo, na medida em que sinalizam uma orientação para o extra-humano ou o sobre-humano. De fato, esta orientação para algo não humano tem também uma função eminentemente social. (BURKERT, 1993, p. 125)

O ritual, como o mito, põe em prática uma representação, uma projeção mental. Assim o ritual é uma das formas de consumação de atos que mantêm desde a ordem cósmica até a ordem social. Esse viés de ordenador do mundo segue o rito desde o início de nossa consciência cognitiva, pois a humanidade entende que depende da repetição do rito e do mito para continuar bem com os homens e com o que é sobre-humano.

Essa ideia do rito e do mito que complementam ou organizam visualmente o ato de pensar vem corroborar a teoria de Ricoeur (2009) com sua compreensão de símbolo, que se encontra além da capacidade semântica de compreender, que detém um entendimento não-verbal do mundo, mas que pode ser interpretado à luz de uma metáfora e assim, ser ressignificado pela linguagem verbal.

A concepção do ritual como um tipo de linguagem leva-nos para além desta construção constrangedora. Somente na medida em que o ritual é colocado conscientemente ao serviço de um fim – que pode depois, perfeitamente, afetar retroativamente a forma do ritual – a magia encontra-se presente. O ritual religioso é dado como instituição coletiva; o indivíduo participa no quadro da comunicação coletiva, onde a necessidade de não ficar à margem é a força motivadora mais forte. (BURKERT, 1993, p. 126 - 127)

O rito possui uma meta e o corpo enquanto símbolo concreto presente nos rituais possui um lugar que é intransferível. O corpo é o mantenedor do rito e de toda compreensão simbólica contida nesse. É através do corpo que o rito se refaz e estabelecemos novamente a ligação primordial com a divindade e com a organização maior do cosmos.

Os ritos e sacrifícios ocorriam com a imolação de muitos seres ou a oferta de grãos, bolos e vegetais. O sacrifício é um momento único para os povos, pois, segundo Burkert (1993, p. 128), “O sacrifício é uma iniciativa festiva de uma comunidade. A oposição ao cotidiano é assim marcada; as pessoas tomam banho, vestem roupas limpas, adornam-se, colocam na cabeça uma coroa feita de ramos entrelaçados”. Logo, o rito sacrificial é um evento humano e marca essa influência na vida do homem através de seu próprio corpo. A humanidade se transforma para a realização de um sacrifício.

Notamos que o corpo é bastante simbólico durante todo o sacrifício, porque o sacerdote usava seu corpo como condutor do rito, os outros participantes, através de seus corpos, também tinham papéis fundamentais para a manutenção do ritual e para agradar aos

deuses. O sacrifício é um momento crucial para demonstrar o simbolismo empregado no corpo humano. Burkert (1993) descreve em detalhes a sequência ritualística e a presença do corpo humano no momento do rito.

O animal [...] é enfeitado, envolvido com faixas, e os seus chifres são dourados. [...] À frente da procissão vai uma jovem imaculada que transporta à cabeça o cesto do sacrifício dentro do qual se encontra a faca para o sacrifício [...]; músicos acompanham-na [...]. O destino é o altar de pedra ou a pilha de cinzas <<colocadas ali>> ou <<erguida>> há muito tempo. Só aí poderá ser derramado o sangue. [...]

Os participantes retiram grãos de cevada ainda não moídos do cesto sacrificial (*oulai, oulochýtai*) e seguram-nos na mão enquanto tem lugar o silêncio: solenemente, em voz alta e com braços levantados para o céu, o sacrificador pronuncia uma prece, invocação, desejo, voto. Então, como consolidação das suas intenções, todos se desfazem dos grãos lançando-os na direção do altar e do animal sacrificial. [...] Também isto é denominado, a par da lavagem das mãos, como <<iniciar>> (*katárchesthai*). [...]

O sacrificador empunha [a faca] [...]: corta-lhe alguns cabelos da testa e lança-os ao fogo. Este <<sacrifício de cabelos>> significa de novo, e pela última vez, um <<iniciar>>, (*apárchesthai*). Ainda não foi vertido sangue, mas a vítima já não se encontra inviolada.

Segue-se a matança. Animais mais pequenos são levados ao altar e é-lhes cortada a guela. Um boi é morto com um machado, sendo-lhe depois aberta a artéria do pescoço. [...] É um dever devotado molhar o altar com o sangue (*haimássein*). As mulheres presentes têm de começar a chorar de modo alto e estridente logo que é desferido o golpe mortal: o <<costume grego do grito sacrificial>> marca o clímax emocional. A vida ressoa sobre a morte. (BURKERT, 1993, p. 128 - 129)

Os primeiros rituais das grandes civilizações apresentam o corpo humano como símbolo do texto ritualístico. Inicialmente, há o banho com a purificação dos corpos daqueles que seguirão a procissão, veremos que em todos os ritos que se seguem dentro dessas grandes civilizações da antiguidade a purificação do corpo permanece como ato primário para realizar um rito.

Os corpos das oferendas e os corpos dos participantes são enfeitados. Como fora dito, o ritual é um registro que rompe com o cotidiano de uma sociedade e ao mesmo tempo é a marca da permanência e de reavivamento dos valores coletivos. Além dos animais enfeitados, da procissão que se segue, há a presença de uma virgem que leva o cesto com o punhal para sacrificar o animal dado aos deuses. A presença da virgem portando o punhal do sacrifício é algo extremamente simbólico, pois, é da vida em latência simbolizada pela virgem que vem a morte representada pelo punhal. Contudo, não conseguimos explicar o simbolismo presente nesse rito, dentro de uma perspectiva da linguagem, sem o auxílio da metáfora e do enunciado

simbólico. Portanto, a virgem, o corpo da virgem, representa a pureza e a benevolência do animal que será sacrificado.

O sacrificador direciona o ritual, o qual é tomado pelo respeito do silêncio. Todos participam do rito, lançando as oferendas sobre o altar, no entanto, só o sacrificador imola o touro e faz a aspersão do sangue sobre o altar. Durante a matança dos animais, as mulheres devem chorar e lamentar. Isso nos remete para um tempo próximo, quando o carpir era uma oferenda obrigatória para todos os mortos, como ocorre na *Iliada*, quando as carpideiras vão chorar a morte de Pátroclo e de Heitor.

O sacrifício descrito por Burkert (1993) mostra a presença de elementos míticos pelo processo de renovação e de recriação. O sacrifício é executado recriando a ordem ou mantendo-na. O mundo é criado pelo sacrifício que passa pelo simbolismo do corpo do animal em lugar do corpo humano, pois, interpretando o símbolo apresentado na descrição do rito, como foi dito, as mulheres deveriam chorar; deveria existir o carpir, como na presença do corpo humano. Logo, o corpo morto gera a manutenção da vida. O corpo morto é símbolo do corpo vivo. O corpo morto cria. Isso é o simbolismo presente nesse rito, cuja função é marcar uma comunidade, é reavivar a consciência simbólica e mítica desse povo.

Além dessa relação do corpo dos animais com o corpo humano sacrificado, o corpo enquanto símbolo mítico se apresenta durante toda a realização do sacrifício, desde o momento em que há um espaço no tempo humano para a execução do rito, o corpo humano já é símbolo. O sacrifício já começa com a limpeza e o uso dos adornos por parte dos membros da comunidade. Depois, vem a procissão que é vista até hoje como uma forma de penitência, entendendo penitência como sacrifício. Todo esse rito é marcado pelo simbolismo mítico da manutenção da ordem pelo sacrifício do corpo humano, o qual é simbolizado por vários elementos, como citamos.

Dessa forma, compreendemos que o símbolo é um elemento essencial dos rituais. Portanto, procuramos identificá-lo nos principais textos da literatura, pois, o texto literário é em grande parte formado por símbolos. Contudo, buscamos uma representação simbólica do corpo como registro nos ritos descritos na *Iliada*, *Odisséia*, no mundo grego, e em alguns hinos *Védicos*, por exemplo, e reconhecer a importância desse símbolo para a manutenção da relação corpo e conhecimento.

Dentro do contexto indiano, havia sacrifícios com vários animais, contudo, os sacrifícios mais importantes eram aqueles que envolviam a imolação do cavalo. O cavalo é o animal que marca a existência e transformação das vidas do povo chamado indo-europeu. É

por meio da utilização do cavalo que esse povo se espalha pela Europa, Ásia e pelo Subcontinente Indiano. O cavalo é um animal sagrado em todas as culturas, mas é na Índia que o rito *Védico* envolvendo o cavalo vai tomar proporções grandiosas e fundamentais para a harmonia e bem-estar dos reinos.

O mais importante e mais célebre ritual védico é o ‘sacrifício do cavalo’, o *asvamedha*. Ele só podia ser realizado por um rei vitorioso, que adquiria assim a dignidade de ‘soberano universal’. Mas os resultados do sacrifício se irradiavam por todo o reino; [...]. As cerimônias preliminares se distribuem por um ano inteiro, durante o qual o corcel é deixado em liberdade com 100 outros cavalos. [...] O ritual propriamente dito dura três dias. No segundo dia, [...] (mostram-se éguas ao cavalo, atrelam-no a um carro e o príncipe o conduz a um tanque etc.), numerosos animais domésticos são imolados. Finalmente, o corcel, que doravante encarna o deus Prajapati pronto para sacrificar-se a si mesmo, é sufocado. As quatro rainhas, cada uma acompanhada de cem aias, passam em volta do cadáver, e a esposa principal deita-se ao lado dele; coberta por uma manta, ela simula a união sexual. Durante esse tempo, os sacerdotes e as mulheres trocam gracejos obscenos. Logo que a rainha se põe de pé, o cavalo e as outras vítimas são esquartejados. O terceiro dia encerra outros rituais, e finalmente se distribuem os honorários (*daksina*) aos sacerdotes; estes recebem, além disso, as quatro rainhas ou suas aias. (ELIADE, 2010a, p. 212 - 213)

O sacrifício *Védico* não está distante dos elementos bases do rito grego. Podemos perceber algumas semelhanças e diferenças nesse início dessas civilizações no que tange aos rituais: há, de certa forma, uma procissão em relação aos animais que devem ser sacrificados nos dois contextos; há o direcionamento dado pelo sacerdote; há a presença de mulheres que expressam sua dor diante da vítima sacrificial. Todavia, o culto grego que estabelecia a pureza da virgem diverge do culto *Védico*, em que há a simbologia de uma relação sexual entre a vítima sacrificada, que representa o rei, e a rainha. Além disso, há menção ao pagamento dos sacerdotes, o que não é colocado em evidência no rito grego. Contudo, não nos deteremos, neste momento, ao ritual védico, o qual será abordado com mais detalhes em nosso texto em outro momento.

2.2. CORPO: Um Símbolo nos Ritos Gregos

Na sociedade grega, a ligação do homem com o sagrado fora estudada e pensada de várias formas durante anos. Nos primeiros rituais com os sacrifícios do próprio corpo, depois, com representações simbólicas desse corpo, e, por fim, que é o período em que finalizamos nossa pesquisa, temos a representação metonímica do corpo. Agora, não mais visto com

reverência e sacralidade, mas como um instrumento difícil de ser superado, quase um empecilho, em prol da transcendência da alma.

O corpo está presente nos cultos e rituais humanos desde a presença do homem arcaico e da explosão cultural. O corpo é o elemento símbolo do rito sagrado. É o corpo que sacrifica e conduz o sacrifício, é o corpo que é sacrificado, é o corpo que morre para manter a vida. O símbolo do corpo é algo que constitui todos os textos da antiguidade e registram em si a importância fundamental do corpo para a manutenção da vida e do conhecimento.

Os textos registram os ritos que são desenvolvidos para trazer a saúde para a humanidade, seja essa saúde física ou mental. Os textos também apresentam ritos para apaziguar a ira dos deuses e manter uma relação amigável com esses. Além disso, os textos literários registram o rito mais antigo da humanidade, o sepultamento, e as ações que o corpo desencadeia simbolicamente nesse ritual.

Os homens buscavam purificação para a doença, para a morte e para a loucura. Burkert (1993) diz que “as perturbações que fazem a vida cotidiana sair do seu curso normal são circunscritas e dominadas mediante a exigência de <<purificação>>, justamente por não se poder simplesmente evitá-las ou eliminá-las.” (BURKERT, 1993, p. 170) Logo, diante da morte de um ente ou de um mal do corpo ou da alma, os homens precisavam realizar rituais de purificações, salpicando água na cabeça ou banhando-se.

2.2.1. O corpo nos rituais e nas epopeias gregas

As epopeias gregas são um dos registros mais ricos em detalhes acerca dos diversos tipos de rituais. Identificamos ritos para desagrar divindades, ritos fúnebres, ritos de descida à região dos mortos. São muitos os rituais descritos nos poemas épicos e, durante muitos séculos, esses poemas foram passados para a população como a única forma de guardar e manter a importância dos rituais e a forma correta de executá-los.

O que era comum à maioria dos sacrifícios era a presença de animais. Os animais eram sacrificados para preservar a vida humana, para curar o corpo humano ou eram sacrificados, no lugar do próprio corpo do homem, como um símbolo do corpo humano. Assim, mesmo que os ritos envolvessem os corpos dos animais, mas, representavam simbolicamente a humanidade e os benefícios desejados para essa.

Normalmente, eram animais e vegetais, os seres a serem sacrificados. No entanto, havia os sacrifícios de animais e havia um rito com o sacrifício de animais, porém, um rito

mais específico, neste caso, um sacrifício comum entre os gregos e o encontramos descrito nas epopeias de Homero, era a oferta do sacrifício de cem vacas (uma hecatombe) aos deuses para desagrává-los.

Burkert (1993) diz que

o fato de o sacrifício de animais ter sido uma instituição indo-europeia é legível na palavra <<hecatombe>>: o fato evidente de este não ter de ser de modo algum um <<sacrifício de 100 vacas>> explica-se a partir do fato de, segundo as leis da formação de palavras indo-europeias, isso dever ser entendido antes como uma ação que rende <<100 vacas>>. Uma tal concepção de sacrifício como a de um ato mágico que provoca multiplicação [...]. (BURKERT, 1993, p. 53)

A hecatombe é um ritual recorrente dentro das epopeias gregas. O sacrifício de cem vacas é realizado na *Iliada* e na *Odisséia*. Esse rito era realizado quando ocorria uma grande falta para com uma divindade e sua fúria caía sobre o povo sem piedade. Os homens, sofrendo normalmente com doenças, pragas, pestes, perdas de territórios nos combates, buscavam nos oráculos respostas para suas desgraças. A partir das informações obtidas, os sacerdotes indicavam qual rito deveria ser realizado para solucionar o problema e estabelecer a harmonia com os deuses novamente.

Assim acontece no Canto I da *Iliada*, após Agamêmnon ofender o sacerdote de Apolo, chamado Crises, este pede ao deus que castigue os gregos. Depois disso, o deus lança sobre o acampamento grego uma peste que passou a matar os homens e os animais. Por isso, Aquiles convoca uma assembleia na qual o sacerdote Calcas revela que a culpa por todas as desgraças era do rei Agamêmnon, que ofendera a Crises. Calcas diz a causa da praga e a solução para estabelecer a paz com Apolo. Primeiro, devolver a filha de Crises e realizar hecatombes. Assim é feito.

Lança, entrementes, o Atrida nas ondas um barco ligeiro,
para o qual vinte remeiros já havia escolhido. A hecatombe
de Febo Apolo mandou para bordo, assim como a Criseide
de faces belas. O mando ao sagaz Odisseu ele entrega.
Esses, depois de embarcados, as úmidas vias cortaram,
enquanto o Atrida dava ordens a todos que banhos tomassem.
Purificaram-se todos, jogando no mar as escórias,
e a Febo Apolo ofertaram, de cabras e touros seletos,
uma hecatombe completa, na praia do mar incansável.
Nas espirais de fumaça até o Céu o perfume subia.
Em todo o exército os Dânaos assim se esforçavam.
(ILÍADA, I, v. 308 – 318)

O ritual de sacrifício dos animais é descrito nos versos citados acima, mas, percebemos algo a mais, além de imolar cem animais, há um processo de purificação dos homens. Os guerreiros precisam tomar banho. O banho com água lustral é um ato comum em todos os rituais, o sacerdote e aqueles que participam do rito precisam estar limpos para realizá-lo.

O rito continua presente na *Iliada*. Além dos ritos com animais e dos sacrifícios, temos o rito fúnebre. Burkert (1993) afirma que “as inumações, por detrás das quais se encontram rituais fúnebres, são os testemunhos mais antigos da cultura humana.” (BURKERT, 1993, p. 371), desta forma, confirmamos a ideia de que a epopeia de Homero é um registro das manifestações simbólicas dos ritos gregos, e que, por meio desta, os povos mantinham seus costumes.

Burkert (1993) ainda diz que

a desorientação e a depressão são ultrapassadas através do banquete festivo e de jogos competitivos que envolvem a obtenção de prestígio. Nisto torna-se nítida, ao mesmo tempo, uma função social dos costumes fúnebres, os quais têm a ver em geral com a consolidação da tradição através das gerações e, sobretudo, da solidariedade dentro da família. Respeitar os desejos do morto significa afirmar a identidade do grupo, aceitar as suas regras e, desse modo, assegurar a sua existência futura. (BURKERT, 1993, p. 372)

O rito fúnebre é uma manifestação social que liga o homem ao sagrado desde a explosão cultural vivenciada por nossos ancestrais. O registro da morte nas comunidades é um ponto fundamental para estabelecer a ordem desse grupo, pois, fazendo o rito e cumprindo o desejo dos que se vão, tem-se a certeza de que assim será feito com os próximos. O ritual fúnebre é a manutenção da humanidade, pois o rito estabelece uma ligação profunda entre o ser humano e o seu semelhante. Por isso, a execução desse ritual possuía e possui uma sequência pré-determinada pela própria comunidade, na qual o morto estava inserido.

Esse rito segue, até hoje, uma sequência fixa. O ritual começa com o processo de amortalhamento do corpo, o *próthesis*, que consiste na limpeza do corpo através do banho e do uso de óleos para perfumar o corpo; na vestimenta desse corpo, a roupa usada no corpo morto dizia e diz muito do que a pessoa representava em sua comunidade. O corpo é vestido e recebe alguns adereços como: flores, enfeites, fitas, coroa, símbolos sagrados. Depois, temos a exposição do cadáver (corpo morto) e as lamentações, o choro, o velar o corpo, o velório, o carpir. Segundo Burkert (1993),

a lamentação da morte, que cabe às mulheres, é indispensável. Ela pode ser comprada ou imposta. Ainda nos tempos de Platão podia-se alugar carpideiras oriundas da Cária. Aquiles obriga as troianas capturadas a carpir Pátroclo, Esparta obriga os messênios subjugados a participar do funeral de um rei. Os gritos estridentes são acompanhados pelo puxar dos cabelos, bater no peito e arranhar as faces. Os familiares <<maculam-se>>, cortam o cabelo, derramam cinzas sobre a cabeça, levam vestimentas sujas, esfarrapadas. Toda a <<casa>> abandona o estado de normalidade. A *próthesis* dura o dia inteiro. (BURKERT, 1993, p. 374-375)

O corpo é símbolo durante o ritual fúnebre, tanto no que diz respeito ao cadáver que simboliza a finitude da vida para os seres mortais, quanto para o corpo dos que realizam o rito, pois esses devem simbolizar a perda pela morte. Esse ritual impõe ao homem vivo a obrigação de demonstrar sofrimento, dor, e conseqüentemente, respeito por este fenômeno que é a morte. Isso se dá pela mutilação do corpo, porque, quando alguém vir o corpo mutilado, reconhecerá nele a presença da morte e da perda. A dor fúnebre é comunicada e é interpretada pelo corpo simbólico, que sofre com a morte do semelhante.

Em seguida, o rito é marcado com a saída do corpo do local onde o morto fora velado, *ekforá*, em geral o corpo era velado na própria casa. A saída do corpo é formada pelo o cortejo que partia “pela manhã do <<terceiro dia>> [...]. As famílias nobres utilizam um carro fúnebre [...]. Durante a procissão para o túmulo, o falecido vai rodeado de um séquito numeroso e lamentações estridentes.” (BURKERT, 1993, p. 375). Após o cortejo, temos o enterro em si. No mundo da antiguidade, o enterro era composto por alguns sacrifícios, como o depósito de oferendas junto ao morto, a oferta de animais e seres humanos em favor da pessoa morta, e por fim, havia a refeição fúnebre ou o banquete fúnebre.

O funeral inclui sacrifícios fúnebres. Consoante a motivação e a cerimônia elas são de três tipos diferentes. O morto é presenteado com oferendas, que se tornam sua propriedade, que refletem os hábitos e o estatuto social [...]. As oferendas mais pequenas são recipientes de barro, em parte com comida e bebidas. [...] Após a invenção da cunhagem da moeda, os mortos passaram a receber também uma pequena moeda que é designada como dinheiro para pagar a viagem a Caronte. Não raramente, como acontece desde a pré-história, são colocadas no túmulo figuras de diversos tipos. As interpretações oscilam entre deuses, seres demoníacos, serventes ou brinquedos. [...] Além das oferendas fúnebres, existe o sacrifício destrutivo motivado pela ira da impotência humana face à morte, que acompanha o luto. Como se, estando a pessoa amada morta, nada mais devesse existir. Armas e utensílios são quebrados, cães, cavalos, até mesmo servos e a própria mulher são assassinados. [...] Finalmente, o banquete em honra dos mortos também faz parte da inumação, o que pressupõe de novos sacrifícios de animais. (BURKERT, 1993, p. 376)

Esse rito registra a mudança comportamental sofrida pela humanidade desde a fluidez cognitiva e apresenta o olhar do homem para um local não-visível, para algo que escapa a sua percepção. A importância desse rito está marcada nos vasos, nas cavernas e nas epopeias. A humanidade registrava o rito fúnebre com todos os detalhes e riqueza corporal. Há a valorização do corpo, mesmo que o ente amado já houvesse partido.

Mais uma vez, como ocorre com a hecatombe, há a limpeza do corpo para o rito, então, o corpo é banhado e purificado para receber as honras fúnebres. A presença das carpideiras nos ritos fúnebres é algo que se estende por séculos. As carpideiras dedicam o seu corpo, sendo essa ação paga ou não, para lamentar, para expor a dor da perda do morto. Elas choram, arrancam seus cabelos e vestes, batem em seu peito. Percebemos neste rito uma sequência extremamente simbólica do carpir. Elas se utilizam do próprio corpo para representar a dor dos parentes do morto.

O cortejo, o caminhar, a entrega de objetos pertencentes ao morto, agora, simbolizam a própria morte daquele que os possuía. E por fim, depois da pira queimar o corpo com os animais sacrificados e os objetos de honraria, segue-se com o banquete fúnebre, o qual ocorria no local do sepultamento, em homenagem ao falecido.

Desta forma, Aquiles realiza o funeral de Pátroclo.

‘Caros e fiéis companheiros, Mirmídones fortes, dos coches não desatemos, ainda, os cavalos de pés muito rápidos, mas, como estamos, armados, à beira do morto fiquemos para chorá-lo, prestando-lhe as honras funéreas devidas. Logo, porém, que ficarmos saciados do choro funéreo, os corredores soltemos, a fim de cuidarmos da ceia’ [...]
‘Ainda que no Hades escuro te encontres, alegre-te, Pátroclo, pois vou cumprir tudo quanto afirmei que fazer haveria.[...] e na fogueira sagrada pretendo imolar doze Teucros dos de mais lúcida estirpe, por causa, tão-só, de tua morte’ [...]
Sangue abundante escorria ao redor do cadáver de Pátroclo.
Já que é de praxe, cuidemos, agora, do odioso banquete.
Mas, quando a aurora raiar, Agamémnone, de homens caudilho, manda que lenha nos traga e o mais de que um morto precisa quando há de a viagem fazer para o reino das trevas espessas, para que o fogo incansável depressa o consuma, tirando-o de nossas vistas e, assim, possam todos voltar para a lida’. (ILÍADA, XXIII, v. 07 - 53)

O rito fúnebre é descrito com riqueza de detalhes na *Iliada*. Aquiles, como um ser piedoso, isto é, temente aos deuses e aos ritos sagrados, realiza todos os deveres fúnebres para seu amado amigo. Entretanto, além das lamentações desencadeadas, dos animais e dos

troianos sacrificados, há uma atitude de Aquiles que deve nos chamar a atenção. Aquiles é chamado após as lamentações sobre o corpo de Pátroclo a ir à tenda de Agamêmnon para comemorar a vitória sobre Heitor, não obstante, para adentrar ao recinto, é preciso limpar-se, e ele se recusa, dizendo, “Nunca, por Zeus, que é o melhor e o mais forte dos deuses,/ há de, contrário aos costumes, molhar-me a cabeça algum banho,/ antes de a Pátroclo pôr na fogueira, erigir-lhe o sepulcro/ e a cabeleira cortar [...]” (ILÍADA, XXIII, v. 43-46). Então, percebemos que as pessoas só podiam purificar-se depois do cumprimento do ritual funerário por completo. Contudo, depois do recolhimento dos ossos e do sepultamento desses, ainda havia uma parte para concluir o ritual.

Nos tempos antigos, a inumação de um falecido de prestígio era seguida de uma competição, como é testemunho pela *Iliada* e os vasos geométricos dos túmulos. A fúria e o luto eclodem, os papéis dos vivos são distribuídos de novo. Em particular, o carro de combate da Idade de Bronze foi conservado praticamente apenas para estas competições. Hesíodo recitou os seus versos por ocasião dos jogos fúnebres em honra de Amfidamas em Cálcis. A partir do século VII, as competições concentram-se no culto dos heróis de santuários individuais, e os jogos fúnebres declinam a favor dos jogos pan-helênicos institucionalizados em redor destes cultos. Todavia, os guerreiros tombaram em Plateias, os mortos heroizados em instituições helênicas continuam a ser honrados através de competições. (BURKERT, 1993, p. 377)

Os jogos fúnebres marcavam a importância do falecido perante a sociedade. Por isso, imediatamente após a cremação do corpo de Pátroclo e do sepultamento de seus ossos em uma urna num monumento erigido, Aquiles manda que os gregos iniciem os combates em honra ao morto. Destacando com isso, com a execução dos jogos fúnebres, a importância que Pátroclo tinha para os seus companheiros e para o povo que se encontrava nos acampamentos dos gregos.

‘Filho de Atreu, Agamémnone, e vós, dignos chefes aqui vos,
primeiramente, com vinho brilhante, apaguemos as brasas
que da fogueira ficaram no chão, para os ossos tirarmos
do ínclito Pátroclo, filho do claro Menécio, empregando
muita cautela em tudo isso. É bem fácil, aliás, orientarmo-nos,
pois depusemos-lhe o corpo no meio da pira, e a departe,
sem distinção, na orla extrema, os dos homens e belos ginetes.
Em urna de ouro os ponhamos, com dupla gordura por cima,
té ser o tempo chegado em que eu deva também ir para o Hades.
[...] O monumento erigido, dispõem-se a sair; mas Aquiles
os Dânaos todos detém para os jogos, fazendo assentarem-se,
e manda vir dos navios os prêmios, caldeiras e trípodes,
mulos, cavalos e bois de cabeça robusta, bem como

servas formosas de porte elegante e, assim, ferro luzente.
Para a corrida de carros, primeiro, os magníficos prêmios
apresentou [...]. (ILÍADA, XXIII, v. 236 – 270)

Os jogos fúnebres, como todas as competições, também tinham premiação. Aquiles destaca os prêmios, antes de iniciarem as competições. Os corpos mais uma vez são chamados a participar do rito fúnebre, agora, não mais demonstrando a dor como choro, arrancar de cabelos e batidas no peito, porém, o corpo é chamado a transformar dor em fúria e saudar o morto pela exibição de sua força física. Entendemos que nesse momento não eram as orações que demonstravam a importância do falecido, todavia, a dor descrita no rito fúnebre era exibida pelo corpo nas disputas e a interpretação desse ato demonstra a presença do corpo enquanto símbolo do ciclo da vida e da morte, porque esses jogos se repetiam anualmente em homenagem à memória do morto.

2.2.1.1. O corpo e a *catábasis* na *Odisséia*

Os rituais mais tradicionais do mundo grego foram registrados nas epopeias para que fossem propagados e repetidos por todos os lugares. Os ritos são apresentados nesses poemas de forma simples e detalhada, para que o ouvinte pudesse realizá-los ou guardá-los em sua memória sem dificuldades. Desta maneira, foram registrados os ritos para desagrar as divindades, o rito fúnebre e também o rito de descida ao mundo dos mortos.

A descida ao mundo dos mortos, a *catabasis*, era algo sigiloso mas, que tinha sua existência especulada. No mundo grego, a *catabasis* era realizada ao reino de Hades, o deus do mundo dos mortos, no entanto, também era o nome do próprio lugar. A descida ao Hades é determinante para alguns personagens das grandes epopeias. No mundo homérico, Odisseu faz a viagem até o Hades para conversar com o sábio Tirésias e, assim, descobrir como voltar para casa. Isso lhe é dito por Circe, uma deusa que, após o prender por um ano, solta-lhe depois de algumas artimanhas aplicadas pelo próprio Odisseu. Além de soltá-lo, Circe lhe explica a única maneira que ele tem para voltar à Ítaca.

é preciso que empreendas, primeiro, outra viagem e que entres
a casa lúgubre de Hades e da pavorosa Perséfone,
para que possas consulta fazer ao tebano Tirésias,[...]
não te preocupes por falta de guia na célere nave. [...]
e um fosso cava, que tenha de todos os lados um côvado.
À sua volta farás libações para todos os mortos:

Primeiramente, de mel misturado; depois, de bom vinho, de água a terceira e, por cima de tudo, farinha derrama. Fervidos votos promete às cabeças exangues dos mortos, de que hás de em Ítaca, em casa, uma vaca imolar-lhes estéril, a de melhor aparência, queimando preciosos objetos, e que a Tirésias, também, oferta hás de um belo carneiro, negro, sem mancha, o que em vossos rebanhos a todos exceda. Mas, depois que suplicado tiveres ao coro dos mortos, deves, então, um carneiro matar e uma ovelha bem negra, pondo-os virados para o Ébero; mas nesse instante teu rosto deves torcer para o curso do rio; verás, nesse passo, que muitas almas afluem, de seres da vida privados. Os companheiros exorta, depois, e lhes manda que as reses, que se acham mortas no chão, pelo bronze cruel abatidas, queimem, depois de esfolá-las, e os votos aos deuses dirijam, Hades, o deus poderoso, e a terrível e horrenda Perséfone. Tu, porém, saca de junto da coxa teu gládio cortante, senta-te e espera; não deixes que as pálidas sombras dos mortos no sangue toquem, sem teres, primeiro, a Tirésias falado. Logo há de a sombra te vir do adivinho, o pastor de guerreiros, que há de o roteiro apontar-te e a extensão do caminho a fazeres para voltares à pátria, cursando o oceano piscoso'. (ODISSEIA, X , v. 490 - 540)

Circe descreve tudo que Odisseu precisa fazer para ir ao Hades. Mas, é no Canto XI da *Odisséia* que a viagem realmente acontece. Todavia, a descida de Odisseu ao Hades acontece da mesma forma que Circe descreve, por isso, optamos por citar os versos em que a deusa explica como o rito deve ser realizado. Vimos que são ofertados mel, água, farinha e sangue, além de promessas de ofertas após obter aquilo que é desejado.

O corpo de Odisseu é o condutor do rito, ele é sacerdote desse ritual, quem faz as oferendas e promessas. A presença do corpo mais uma vez é clara dentro do cumprimento do sacrifício, é o corpo que sustenta e imola as vítimas, é o corpo que se volta para os deuses em ato devocional e realiza as promessas necessárias, é esse mesmo corpo que protege com a espada o sangue ofertado, para que seja usufruído somente pela alma desejada, Tirésias. Odisseu entrega seu corpo na ação do ritual e obtém como graça o roteiro de sua viagem para casa.

2.2.1.2. A institucionalização dos ritos, a construção do corpo feminino e o surgimento do homem nos poemas de Hesíodo

As epopeias homéricas narram os combates singulares e as guerras vividas durante o período micênico, com a descrição do uso de cavalos e de carros de corrida para o combate.

Os poemas de Homero registram a religiosidade da Grécia arcaica com seus ritos e a piedade dos homens, dos guerreiros. A piedade nesse contexto como já fora mencionado, trata-se de respeito para com os ancestrais e os deuses, respeito e cumprimento dos rituais sagrados. Piedade nesse contexto não significa compaixão e está longe disso, visto que os poemas descrevem combates mortais e desumanos, além das pilhagens e da divisão de prêmios como mulheres, para serem escravas.

Diferentemente da poesia de Homero, os poemas de Hesíodo fazem parte de um gênero de epopeias chamadas de epopeias didáticas, porque ensinavam sobre a cosmogonia, sobre a formação dos deuses, do universo, dos homens e principalmente, sobre a origem e obrigação de cumprir os mais simples ritos. Dentre estes rituais, destacamos aquele que marca o que os povos passam a ofertar aos deuses. É a partir da *Teogonia* de Hesíodo que o homem compreende o porquê de se ofertar a fumaça dos ossos e gordura para os deuses. O ser humano entende como este rito foi institucionalizado e porque deve ser repetido.

Quando se discerniam Deuses e homens mortais
em Meconá, com ânimo atento dividindo ofertou
grande boi, a trapacear o espírito de Zeus:
aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
ali os alvos ossos do boi com dolosa arte
dispôs e cobriu-os com a brilhante banha. [...]
Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios
soube, não ignorou a astúcia: nas entranhas previu
males que os homens mortais deviam cumprir-se.
Com as duas mãos ergueu a alva gordura,
raivou nas entranhas, o rancor veio ao seu ânimo,
quando viu alvos ossos do boi sob dolosa arte.
Por isso aos imortais sobre a terra a grei humana
queima os alvos ossos em altares turiais.
(TEOGONIA, v. 535 – 557)

A oblação ofertada aos deuses vem de uma peripécia de Prometeu, mas, como fora escolhida por Zeus, o rito ficou determinado. O homem deveria oferecer a fumaça dos ossos e da gordura queimados aos deuses, e comer a carne dos animais sacrificados. Esse foi o rito realizado por Prometeu e institucionalizado por Zeus. O corpo também está presente neste ritual, pois, graças à astúcia de Prometeu o ser humano poderá comer a carne do animal sacrificado. Contudo, fica determinado que os povos precisam ofertar a fumaça dos ossos e da gordura desse animal para poder comê-lo, assim, o rito se perpetua.

Mediante a ação de Prometeu, a humanidade ganha a possibilidade de se alimentar da carne dada em sacrifício aos imortais, no entanto, perde o fogo sagrado dos deuses. O ser

humano até então, não precisara produzir sua comida, nem pensar sobre sua sobrevivência tudo era naturalmente realizado pelos deuses, pois, o fogo sagrado era mantido próximo aos humanos. Porém, esses não sabiam manuseá-lo. Não obstante, após o desrespeito de Prometeu para com os deuses no rito do sacrifício divino, o homem perde o seu meio de sobrevivência. Prometeu mais uma vez age contra Zeus, rouba o fogo dos deuses e o entrega à humanidade.

É com esse fogo, de acordo com o mito narrado na epopeia de Hesíodo, que o ser humano desenvolve sua inteligência e suas capacidades para arar a terra, plantar, colher e se alimentar, pois, como fora dito, a partir do roubo do fogo, Zeus tira do homem o sustento que lhe era dado de forma natural sem necessidades de trabalho. Na *Teogonia*, o fogo é o símbolo da inteligência humana.

E colérico disse-lhe Zeus agrega-nuvens:
‘Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios,
ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte’.
Assim falou irado Zeus de imperecíveis desígnios,
depois sempre deste ardil lembrado
negou nos freixos a força do fogo infatigável
aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:
furtou o brilho longevisível do infatigável fogo
em oca férula; mordeu fundo o ânimo
a Zeus tonitruo e enraivou seu coração
ver entre os homens o brilho longevisível do fogo.
(TEOGONIA, v. 558-569)

As ações de Prometeu instituem rituais, explicam as mudanças sofridas pelos homens e justificam as penas que pagamos diante dos deuses. Prometeu é castigado e sofre duras punições por suas ações em favor dos mortais. No entanto, depois de um longo período, ele é libertado. Já o ser humano não, o homem passa a viver por suas próprias ações e, além disso, recebe uma “maldição”: a mulher.

A *Teogonia* é uma epopeia que justifica nossos ritos, nossos mitos, nossas obrigações para com os imortais. Todavia, ela explica como o corpo humano se modifica, a partir de que atos e quais são os símbolos que representam essas mudanças. Por exemplo, o sacrifício da fumaça dos ossos do boi ofertado aos deuses permite e impõe que a humanidade coma a carne do animal sacrificado. O sacrifício divino é símbolo de nossa obrigação em comer a carne do ritual, é, portanto, obrigatório comer a carne do animal ofertado nesse sacrifício aos deuses celestes, porque do sacrifício realizado aos deuses Infernais não deve sobrar nada, o animal é ofertado por inteiro a Hades ou a Perséfone, por exemplo.

Então, o mito narra como nosso corpo muda por causa do roubo do fogo dos deuses. Os mortais passam a pensar, a produzir, a criar, a cultivar. O fogo é símbolo da inteligência humana, o homem é símbolo dos atos cometidos contra os deuses e por isso, deve realizar ritos contínuos para desagrává-los. Entretanto, novamente, o homem sofre as conseqüências dos atos de Prometeu e recebe a maldição que é a mulher. O poema descreve como é construído o corpo feminino e suas intenções. Segundo o mito, o corpo da mulher é o símbolo do mal para a humanidade.

E criou já ao invés do fogo um mal aos homens:
plasmou-o da terra o ínclito Pés-tortos
como virgem pudente, por desígnios do Cronida;
cingiu e adornou-a a Deusa Atena de olhos glaucos
com vestes alvas, compôs um véu laborioso
descendo-lhe da cabeça, prodígio aos olhos,
ao redor coroas de flores novas da relva
sedutoras lhe pôs na fronte Palas Atena
e ao redor da cabeça pôs uma coroa de ouro,
quem a fabricou: o ínclito Pés-tortos
lavrando-a nas mãos, agradando a Zeus pai,
e muitos labores nela gravou, prodígios aos olhos,
das feras que a terra e o mar nutrem muitas
ele pôs muitas ali (esplendia muita graça)
prodigiosas iguais às que vivas têm voz.
Após ter criado belo o mal em vez de um bem
levou-a lá onde eram outros Deuses e homens
adornada pela dos olhos glaucos e do pai forte.
O espanto reteve Deuses imortais e homens mortais
ao virem íngreme incombatiível ardil aos homens.
Dela descende a geração das femininas mulheres.
Dela é a funesta geração e grei das mulheres,
grande pena que habita entre homens mortais,
parceiras não da penúria cruel, porém do luxo.
(TEOGONIA, v. 570-593)

O poema descreve como o corpo da mulher é criado. Muito semelhante a outras culturas, a mulher é um ser que surge depois do homem, tem um corpo montado, cheio de belezas e de perigos. Esse poema descreve simbolicamente a visão da sociedade arcaica do século VIII a. C. sobre a mulher. O corpo símbolo da tentação, por desencadear tamanha beleza, por deter tanta formosura, por conter ações terríveis, por guardar inúmeros perigos. O corpo feminino é símbolo do mal e dos contrastes, dos conflitos, dos opostos, das incertezas. Dessa maneira, temos a presença simbólica do corpo: do corpo do homem, que passa a se alimentar com carne por causa do rito, do corpo como detentor da inteligência e do corpo

feminino como “um belo mal”, do qual os homens, segundo o mito narrado, deviam se distanciar.

O poema de Hesíodo justifica e explica a execução de ritos importantes das sociedades antigas, como o ritual da própria oblação; apresenta os motivos para o isolamento da mulher dentro dessa forma de sociedade e mostra como foi possível ao homem desenvolver a inteligência. Tudo isso decorrente das ações de uma divindade, Prometeu.

A obra citada representa poeticamente e mitologicamente a formação do universo, e das várias gerações de deuses, menciona a presença do homem e a origem da mulher. Todavia, a *Teogonia* não cita a origem do homem claramente. Esse mito, chamado de Mito das Raças, está presente em outro poema de Hesíodo intitulado de *Os trabalhos e os dias*. No Mito das Raças são apresentadas todas as espécies de homens que habitaram a terra. São apresentadas as suas qualidades, defeitos e, principalmente, a relação que era mantida com os deuses.

Mas, se queres, coroarei [essa] com outra história,
bem e sabiamente contada, e tu guarda na tua mente
que têm mesma origem deuses e homens mortais. [...]
E Zeus forjou outra raça de homens falantes
que habitam agora a terra fecunda.
Quem dera eu não tivesse nascido na quinta raça,
mas tivesse antes morrido, ou nascido mais tarde
pois agora é a raça de ferro: não se livrarão
da dor e da miséria do dia, nem à noite
de agonizar; os deuses darão duras angústias.
Ainda assim para eles bens estarão mesclados aos males.
Mas Zeus findará com esta raça de homens falantes
assim que nascerem com brancas melenas
e pai não se assemelhar aos filhos, nem filhos ao pai,
nem hóspede ao hospedeiro, nem camarada ao companheiro,
nem o irmão for mais amigo, como sempre tem sido.
Virá, tão logo envelheçam, o desrespeito dos filhos,
lançando censuras com duras palavras.
Insolentes! Não veem o olho dos deuses e nem mesmo
devolvem devidos cuidados aos pais já cansados.
[é a força do braço: um saqueará a cidade do outro.]
Não terá alegria o que jura certo, nem o justo
nem o bom, mas ao que é perverso e desmedido
o povo estimará. É a lei do mais forte e pudor
não haverá. O covarde lesará o varão,
lançando palavras esquivas, sobre as quais jurará.
Inveja perseguirá aos homens – desgraçados, todos –
horripilante – alegre-se com a dor alheia – asquerosa.
Então, para o Olimpo, desde a terra vasta,
belo corpo escondido em brancas vestes,
à tribo dos imortais irão, abandonando os homens,
Pudor e Partilha. Só restarão tristes pesares

aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa.
(OS TRABALHOS E OS DIAS, v. 106 – 201)

A humanidade é originária de cinco raças, segundo o texto de Hesíodo, vivemos na mais caótica delas. Os homens passaram de abençoados pelos deuses a amaldiçoados, chegando a ser abandonados por estes. Apenas aqueles que realizam os ritos obrigatórios, institucionalizados como as oblações, os ritos fúnebres, as hecatombes, podem esperar a benevolência dos deuses. O ser humano precisa manter-se junto à divindade para não sucumbir aos desejos desenfreados dessa raça sem respeito às leis. O corpo é símbolo de toda injustiça, porque, o corpo é o homem da raça de ferro.

Todavia, o poema nos apresenta uma saída, percebemos que o tempo é cíclico, logo, se vivenciamos a época da raça de ferro, podemos renascer na raça de ouro, desde que cumpramos todas as ações necessárias para isso, como a piedade para com os deuses e os nossos ancestrais. Isso é feito pelo respeito ao corpo, além de prestações de devoção através dos rituais constantes e contínuos até os últimos dias de nossa existência. Entregando o nosso corpo ao cumprimento dos rituais, simbolicamente estamos alcançando a ida para um tempo ou para um lugar melhor.

2.2.2. O Corpo e as Religiões de Mistérios

O corpo segue se fazendo presente no contexto da religiosidade grega, mesmo depois das execuções dos ritos homéricos e de Hesíodo perderem sua força dentro da sociedade da Grécia antiga. Os rituais das grandes epopeias não são mais anunciados pelos aedos. Os poetas são ouvidos com um ar de dúvida. Porém, os principais ritos, como os ritos fúnebres, continuam a ser cumpridos com devoção. No entanto, os ensinamentos sobre os ritos em honra aos deuses passam a ser questionados. Entretanto, são os rituais institucionalizados pelas cidades que passam a guardar a sacralidade do homem.

Os deuses oficiais das cidades continuam a ser saudados e homenageados nas datas festivas, com procissões, representações humanas através de imagens, cantos, danças. O corpo é símbolo da manifestação da divindade junto da cidade e do agradecimento do povo para com o deus ou a deusa. Assim, surgem os cultos de mistérios, os cultos de Elêusis em honra a Deméter e a Perséfone e os cultos dionisíacos, em honra a Dioniso.

A palavra mistério desperta interesse, por trazer semanticamente um caráter de algo secreto, de algo que não pode ser revelado. As escolas de mistérios geram esse interesse e

provocam curiosidades sobre os seus cultos e festas, divindades e organização dos ritos, e principalmente, sobre a forma de ingressar nesses cultos. Mas dentro da antiguidade, o que significava mistério?

Nas línguas modernas, a palavra *mistério* é usada principalmente no sentido de ‘secreto’, emprego este que remonta ao Novo Testamento. De fato, o caráter secreto constituía um atributo necessário dos mistérios antigos, manifestando-se sob a forma da *cista mystica*, uma cesta de madeira fechada por uma tampa. [...] Mais reveladora é a tradução latina estabelecida de *mysteria*, *myein*, *myesis* como *initia*, *initiare*, *initiatio*, que introduziu a palavra e o conceito de ‘iniciação’ em nossa linguagem. Seguindo esta linha, temos que os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante. Esse caráter de exclusividade é acompanhado pelo segredo e, na maioria dos casos, por um cenário noturno.

[...] A etimologia da palavra não contribui para a compreensão dos termos gregos. A raiz verbal *my(s)*- parece estar documentada no grego micênico, possivelmente para a iniciação de um funcionário, mas o contexto e a interpretação não são absolutamente claros. É mais importante notar que a palavra *mysteria* condiz com um tipo de formação terminológica para a designação de festas, bem estabelecido não só no grego posterior, mas também no micênico. Para os atenienses, os *Mysteria* eram, e continuaram a ser, uma das grandes festas anuais. (BURKERT, 1991, p. 19 - 21)

Portanto, mistério era a iniciação nos cultos prestados às divindades homenageadas e o nome dado às festas realizadas em comemoração pelos benefícios obtidos por meio do deus em destaque. Entretanto, muitas palavras acompanham a realização dessas festas, e como a palavra mistério, essas palavras também possuem um sentido que fica descontextualizado no nosso entendimento das festas e das iniciações realizadas em prol da presença e da benevolência dessas divindades.

Uma família terminológica que se sobrepõe largamente a *mysteria* se compõe de *telein*, ‘realizar’, ‘celebrar’, ‘iniciar’; *telete*, ‘festa’, ‘ritual’, ‘iniciação’; *telestes*, ‘sacerdote da iniciação’; *telesterion*, ‘salão de iniciação’, e assim por diante.

[...] Uma outra palavra genérica para ‘ritual’, de grande circulação no contexto dos mistérios, é *orgia*. Tanto *teletai* quanto *orgia* se tornam mais específicas nesse sentido quando se acrescenta a cláusula referente a seu caráter secreto. Dois adjetivos, *aporrheta* (‘proibido’) e *arrheta* (‘indizível’), parecem ser praticamente sinônimos nessa acepção, insinuando um problema básico inerente ao ‘segredo’ dos mistérios: não se deve trair um mistério, mas nem poderia ser realmente traído, porque, dito em público, pareceria sem sentido; assim, as violações do segredo que de fato ocorriam não prejudicavam as instituições, mas a preservação do segredo contribuía largamente para o prestígio dos cultos mais sagrados. (BURKERT, 1991, p. 21)

Os acontecimentos dos cultos de Elêusis ou dionisiacos são indizíveis, o acesso que temos é através dos relatos de ex-membros que passam a descrever os rituais, a iniciação, a permanência no culto e as atividades realizadas pelos participantes. Porém, esses relatos não podem ser tomados como verdades absolutas, visto que, fora do contexto ritualístico, os símbolos e representações narrados tornavam-se discursos vazios de sentido. O fato do símbolo dos ritos de Elêusis e das festas de Dioniso necessitar do espaço sagrado, dos cantos, danças, bebidas e dos participantes para tecer um significado, gera uma proteção natural para o culto e o segredo que se mantém pela falta de credibilidade que havia fora do rito. Já em relação às festas públicas, essas eram abertas a todos, faziam parte do calendário das festividades da cidade a qual a divindade protegia.

2.2.2.1. O corpo e os ritos nos mistérios de Elêusis e de Dioniso

Os ritos realizados em Elêusis eram marcados primeiramente por uma grande festa no Outono em homenagem a Deméter, como demonstração de agradecimento pelos cereais recebidos. Então, era realizada uma grande procissão saindo de Atenas em direção a Elêusis e eram ofertados grãos à deusa. Observamos o sacrifício do corpo humano representado pelo caminhar na procissão, dedicando a Deméter os sacrifícios do próprio corpo.

Todavia, a festa também relembra o sofrimento de Deméter ao ter a filha Perséfone raptada por Hades. Neste período, a festa de Elêusis e seus mistérios também celebram a volta de Perséfone, que sai do Hades por um limite curto de tempo para rever sua mãe. As festividades Eleusianas, enfim, celebram as Duas Deusas, que se reencontram e são honradas pelos seus devotos com oferendas e sacrifícios.

Os mistérios de Elêusis eram dedicados às ‘Duas Deusas’, Deméter, a deusa dos cereais, e sua filha Perséfone, regionalmente chamada de Ferefata ou simplesmente ‘a Donzela’, Cora. Esses mistérios eram organizados pela *polis* de Atenas e supervisionados pelo *archon basileus*, o ‘rei’. Para os atenienses, tais eram os Mistérios *tout court*, e foi em larga medida o prestígio literário de Atenas que lhes assegurou fama duradoura. Além da literatura e da iconografia, as inscrições e escavações oferecem uma vasta documentação. O famoso mito apresenta Deméter à procura de Cora, que havia sido levada por Hades, o deus do reino dos mortos. Cora acaba voltando, mas por um período limitado, à própria região de Elêusis. Lá os atenienses celebravam a grande festa do outono, os *Mysteria*; a procissão saía de Atenas para Elêusis, culminando numa comemoração noturna no Salão das Iniciações, o Telesterion, com capacidade para abrigar milhares de iniciados, onde o hierofante revelava ‘as coisas sagradas’. Foram duas dádivas, dizia o povo, que Deméter concedeu em Elêusis: o cereal como

base da vida civilizada e os mistérios que ofereciam a promessa de ‘melhores esperanças’ para uma vida feliz no além. Esses mistérios ocorriam exclusivamente em Elêusis, e em nenhum outro lugar. (BURKERT, 1991, p. 16 - 17)

Elêusis era o mais importante culto da cidade de Atenas, marcava as festividades do outono e do cultivo dos cereais e agricultura, além de estabelecer uma relação harmoniosa entre os homens e o mundo dos mortos, o Hades. Os mistérios de Elêusis são iniciados com o *Hino Homérico a Deméter*, a deusa dos cereais. O hino à Deméter é a narrativa da construção do mito que envolve os mistérios e os ritos de Elêusis, explica os fatos ocorridos que desencadearam a relação profunda entre a cidade de Atenas e a cidade de Elêusis.

Os mistérios de Elêusis caracterizam esta dupla relação entre os ritos secretos, os quais possuíam um ritual de iniciação e de sigilo acerca dos atos realizados durante os cultos. Contudo, também marcavam uma festividade anual que fazia parte do calendário da cidade e deveria ser seguido e mantido por todos para a alegria das deusas celebradas pelas festividades e para que a cidade continuasse a receber as graças de Deméter, a qual viria a se alegrar por estar com sua filha Cora e por receber ritos em sua homenagem. Com a alegria de Deméter garantida, o povo ateniense garantia fartura na agricultura e alimento para todos por todo o ano que seguia após as festividades.

À força, acorde com Zeus, o irmão de seu pai a levava:
O divo Hospedeiro de Muitos, o Regedor de Incontáveis,
Cronida de muitos nomes, com seus corcéis imortais.
[...] a Mãe Soberana a ouviu.
Pungente dor se apossou de seu coração: [...]
Nove dias, por toda a terra, a soberana Deô
Vagou, levando nas mãos duas tochas flamejantes;
Magoada, nem ambrosia, nem delicioso néctar
Ela provou entrementes, nem quis banhar-se o corpo.
Mas, quando no décimo dia surgiu radiosa aurora,
Hécate deparou, que tinha fachos nas mãos:
Esta a palavra tomou e nuncia lhe foi dizendo:
‘Deméter dos ótimos dons, das Horas ó condutora,
Qual dos divinos celestes, ou dos humanos mortais,
Perséfone raptou-te e o caro peito feriu-te?
Clamor escutei; não viram, porém, meus olhos
Quem fosse; é tudo que sei, e sinceramente digo’ [...]
Ao encontro foram de Hélios, que deuses e homens vigia.
[...] E tornou-lhe o Hiperiônida nume:
‘Pulcrícoma filha de Réia, ó régia Deméter, já
O saberás: eu venero-te, e dói-me ver-te aflita
Pela filha de pés sutis; mortal não foi responsável,
Nem outros dos imortais, mas Zeus juntador de nuvens,
Que a Hades, irmão germano, lhe consentiu esposa

Chamá-la florescente. Ao fundo das atras brumas,
Este com seus corcéis levou-a, que muito gritava.
Mas cessa, ó deusa, teu grande carpir; [...] Invadiu o peito da deusa uma dor mais feroz e tétrica.
Irada contra o Cronida, senhor das nuvens escuras,
Deixou o divo convívio, deixou o magno Olimpo,
E foi-se ruma às cidades e às fartas lavras dos homens,
Suas feições disfarçando por muito tempo. Nenhum
Varão a reconheceu, nem dama de bela cintura,
Até que chegou à casa do eminente Celeu,
Que então era rei de Elêusis, urbe de incensos fragrante. (HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 30 – 97)

Eis o mito que dá início aos mistérios de Elêusis. O *Hino homérico a Deméter* é o registro do mito das Duas Deusas que constituem o ritual de Elêusis, o hino narra o sofrimento de Deméter e seu reencontro com sua filha que fora raptada. Deméter cheia de dor e tristeza parte do Olimpo para as cidades dos homens mortais, depois de descobrir que Zeus permitiu que Hades roubasse e desposasse a filha da deusa. Deméter chega à cidade de Elêusis, tomada de ódio e dor, a fúria da deusa se voltará contra todos até mesmos os deuses.

No entanto, o mito apresenta algumas informações muito significativas para o nosso trabalho, tendo visto que Perséfone é raptada e levada para o mundo dos mortos e sua mãe só ouve seu grito de desespero. Essa narração ecoa nitidamente na nossa interpretação como símbolo da morte, e é isso que o mito de Perséfone é: o símbolo da morte que passa a ser associado à morte da semente para germinar. Todavia, no contexto do mito, é a morte do corpo, pois o corpo da deusa imortal fica preso nos domínios de Hades e longe dos olhos da mãe. Esse fato é muito repetido na narração, a filha não é vista pela mãe, como uma mãe que não verá mais o filho sepultado. Ora, Perséfone não mais viria à terra, portanto, Deméter chorará a morte da filha.

Deméter passa nove dias procurando a filha, com lembranças da filha, e nove dias, é uma data importante para o calendário do ritual. Conforme Burkert (1993, p. 378), “nos primeiros tempos, os sacrifícios e as refeições fúnebres continuam em intervalos espaçados [...] no dia 3 e no dia 9 é levada comida novamente para a campa [...]”, isso significa que no nono dia da morte do sepulto os familiares fazem um banquete fúnebre no local onde o morto fora sepultado ou cremado e depois, essa data se distancia para um mês e em seguida, para um ano, já não mais com o banquete e sim, incluído nas comemorações da cidade. Assim, é no nono dia que Deméter recebe um sinal do que poderia ter ocorrido com sua filha. Ela vai ao deus Hélio, o Sol, que tudo vê, e pede que lhe conte. Ele lhe informa que Perséfone está no Hades e de lá não poderá sair, pois, está com a permissão de Zeus. Então, Perséfone está para

Deméter morta. Esse mito é o símbolo da perda do corpo físico, visível, do parente para morte, pois, Deméter sabe que a filha é imortal, no entanto, ela não poderá mais vê-la. Isso provoca a fúria de Deméter, que se volta contra os deuses e prende todos os cultivos dos homens.

As oferendas do rito são apresentadas no hino a Deméter e são escolhidas pela própria divindade, pois, estando na casa do rei Celeu, a deusa recusa-se a comer e beber vinho mediante a sua tristeza pela perda da filha. Novamente, a presença do rito fúnebre: Deméter vai habitar junto aos mortais, contudo, recusa-se a comer, antes já havia rasgado seu véu, e mortifica seu corpo, da forma que os homens se mortificam quando realizam o rito. No entanto, solicita dos moradores da casa alimentos puramente simbólicos: água e farinha, que viriam a ser as oferendas de Elêusis.

– Jambe, que empós lhe seria sempre mui grata nos ritos.
Metanira estendeu-lhe, então, uma taça de vinho melífluo;
Mas não o aceitou a deusa; disse lhe ser interdito
Do vinho rubro beber; pediu que farinha com água
Levassem-lhe, misturada com o tenro poejo, apenas.
Fez a poção Metanira, conforme a deusa ordenava,
E a régia Deô aceitou, que lhe convinha ao preceito.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 205 - 211)

Assim, a deusa satisfez-se diante da sua tristeza, com farinha e água misturada. Na casa de Celeu, Deméter cuidou do filho caçula do rei. Tornou-se ama do menino e passou a dotá-lo de poderes imortais. Contudo, a divina ama foi surpreendida pela rainha, a qual insultou e desrespeitou a divindade, por não saber de quem se tratava e por imaginar que seu filho corria perigo com aquela velha ama. Porém, Deméter diz:

‘Ó néscios, rudes humanos, sempre incapazes de ver
Quando é que a sorte advinda vos traz o bem ou o mal!
Tu, pela tua imprudência, fizeste imensa loucura.
Pela água implacável do Estige – esta é a jura dos deuses! –
Imortal e por todo o tempo agérato, o filho teu
Eu tornaria, com um privilégio perene;
Ora já é impossível que escape ao fado da morte.
Mas privilégio terá, e duradouro, que a nossos
Joelhos santos subiu, dormiu em nosso regaço:
E quando o curso dos anos as Horas lhe convolverem,
Os filhos de Elêusis, tremendo combate, sempre
Enceterão entre si, bandos em prélio por ele.
Deméter sou, veneranda: sou eu aquela que a máxima
Graça e benesse prodigo aos imortais e aos mortais.
Cuida que um grande templo e mais um altar, abaixo,

Erija-me o povo inteiro, ao pé do muro da acrópole,
No aclave lá da colina, pouco acima do Calícoro.
Aí fundarei eu mesma Mistérios com que possais
Doravante propiciar-me com sacramentos perfeitos'.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 256 - 274)

Deméter revela-se à rainha Metanira e mostra-lhe tudo que poderia ter feito em favor de seu filho caçula, visto que se afeiçoara a este diante da dor e tristeza que sentia por causa da sua filha Perséfone, a qual fora raptada por Hades e levada para a região dos mortos. O fato de não poder ver mais a filha levou a deusa a se transformar em uma anciã, que cuidara do menino de Celeu com toda a dedicação. E pelo carinho desabrochado pelo menino, mesmo em seu ato de fúria diante da falta de inteligência e sabedoria da mãe da criança e dos homens, a deusa propõe derramar graças sobre a vida de Demofonte e sobre Elêusis, caso os moradores erigissem um templo e um altar para Deméter, onde a própria deusa fundaria os Mistérios. Entretanto, antes de mencionar os projetos que traçou para Elêusis, Deméter mostra que iria tornar a criança um ser imortal, para que a mãe e os outros não viessem a sofrer com a perda da morte certa. Dessa maneira, observamos que o rito de Elêusis e o Hino à Deméter estão diretamente ligados ao rito fúnebre, sua sequência, seu simbolismo e suas dores, tudo marcado no corpo.

É no hino homérico que temos o registro da origem dos Mistérios de Elêusis, como e por que Deméter os fundara. Os Mistérios passarão a ser cultuados por todos, mas são instituídos em favor do carinho que Deméter sentiu quando cuidara de Demofonte, enquanto era sua ama. Deméter, ainda tomada por sua tristeza, causará danos para os homens e para os deuses e os Mistérios instituídos marcarão a reconciliação da deusa com a humanidade.

A noite inteira passaram buscando aplacar a deusa,
Trêmulas pelo temor. Mas logo que a aurora veio,
Vero relato fizeram ao valoroso Celeu,
Segundo prouve a Deméter, a deusa das belas grinaldas.
De pronto ele convocou à praça o plúrimo povo;
A Deméter dos belos cachos um rico templo mandou
Erguer, e um altar compor-lhe no aclave da colina.
Todos o ouviram de pronto e obedeceram, fazendo
Conforme as ordens a obra, que tinha divo incremento.
Depois de a ter concluído, livres da dura labuta,
Foi cada qual pra seu lar; e logo a loura Deméter
No templo seu instalou-se, à parte dos deuses ledos,
Com a paixão da saudade da filha de bela cintura.
Ano terrível, então, impôs à terra nutrícia,
O mais feroz para os homens: semente alguma brotava
Da terra; a deusa a retinha, Deméter belas-grinaldas.
Por muito, os bois arrastaram curvos arados nos campos

Em vão; e em vão, mil vezes, caiu cevada nas eiras.
A raça dos homens terrenos logo teria findado
Por inexorável fome, de oblatos e sacrifícios
Ilustres privando os divos, donos dos átrios do Olimpo,
Se Zeus não o advertisse e ponderasse no imo.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 292 - 313)

Neste trecho do hino, há uma relação estreita entre a vida dos homens e a dos deuses, ligadas pelo sacrifício. A falta de sementes e grãos, privados por Deméter, que é a deusa dos grãos e da agricultura, implica diretamente nas oferendas e nos sacrifícios que saciavam os deuses. Sem ter comida, sementes e grãos, os homens não poderiam executar os rituais, que normalmente, ofertavam grãos, bolos e farinha.

O trabalho do homem no campo era o início dos ritos que eram oferecidos às divindades. Como diz Eliade (2010c), o homem religioso tem em todas as suas ações atos religiosos, isto é, a vida do homem da antiguidade estava ligada em tudo ao sagrado. Por isso que o plantio já era o princípio dos sacrifícios ofertados aos deuses e, com o impedimento da sobrevivência das plantas e das sementes que forneciam o alimento e as oferendas, os homens eram penalizados e os deuses também.

O corpo do homem era penalizado pela fúria de Deméter, que, durante um ano, tempo que leva o morto para entrar no calendário festivo da cidade, não permitiu que brotasse um grão, os homens morreram de fome e os deuses ficaram injustiçados sem seus ritos sacrificiais, pois, sem grão o gado não vive, sem gados não tem sacrifício da fumaça dos ossos nem o homem se alimenta de carne. Portanto, durante a “morte” de Perséfone muitos corpos morreram. A morte dos homens é o símbolo da morte da deusa para sua mãe.

Deméter, com sua fúria, impõe aos deuses uma grande punição e, por isso, a intervenção de Zeus faz-se necessária. Analisando o hino a Demeter, percebemos que neste período de íntima relação entre os deuses e os homens, há também uma relação concreta de troca. Os homens fazem rituais para os deuses pedindo-lhes bem-estar, saúde, prosperidade e filhos, coisas físicas e sociais, no entanto, para que o homem ofertasse aos deuses rituais, ele necessitava de condições mínimas, como ter os alimentos e as oferendas que eram preciosas aos olhos dos deuses. Sendo tudo isso extremamente concreto, entendemos que o homem precisava antecipadamente de um mínimo de alimento e saúde para executar os ritos divinos. Assim, os deuses não podiam abandonar a humanidade, e é isso que Zeus faz no *Hino Homérico II à Deméter*, para resolver a fome que matava os homens e que afetava as ofertas das divindades, ele procura apaziguar a fúria da deusa.

Íris de áureas asas ele mandou que chamasse
Deméter dos belos cachos, dama de amável feição.
Atenta à voz do Cronida das nuvens escuras, Íris,
Num instante, com os pés velozes, venceu a vasta distância.
Logo chegou à cidade de Elêusis dos incensórios
E foi encontrar no templo Deméter do escuro peplo,
A quem, palavras aladas dizendo, falou assim:
‘Deméter, o Padre Zeus de juízos perenes manda-te
Ao grêmio volver dos deuses eternamente felizes.
Ora vai! E não seja vão meu verbo, que vem de Zeus.’
Súplice assim lhe falou; mas não suadiu seu imo.
Um a um, todos os deuses que eternos vivem, o Pai
Mandou-lhe – e, um após outro, lá foram rogar-lhe, todos
Oferecendo-lhe muitos, insignes dons, e mais,
De escol, quaisquer privilégios que entre os divinos quisesse.
Mas suadir não puderam seu peito, nem a sua mente,
Que os repelia ela irada no imo, com franca rudeza,
A lhes dizer que, em verdade, jamais no Olimpo odorante
Poria os pés, nem faria brotarem os grãos da terra,
Antes de ver com seus olhos a filha de face formosa.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 314 - 333)

O hino apresenta mais uma vez a questão da necessidade de Deméter vê a filha quando ela diz que “jamais no Olimpo odorante/ Poria os pés, nem faria brotarem os grãos da terra,/ Antes de ver com seus olhos a filha de face formosa.” (HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 331-333). A dor da morte é simbolizada por não ver mais o corpo do ente morto. O corpo é símbolo de vida, mesmo quando está no rito fúnebre, os familiares ainda o têm como um ente pertencente ao grupo familiar, à comunidade, porém, é a falta do corpo visível, sepultado, que vai apagando a presença da pessoa para os outros e, assim, o corpo deixa de existir. Perséfone é uma deusa, é imortal, todavia, o que provoca a dor devastadora da mãe dela é o fato de não poder ver o corpo da filha que está sepultado no Hades. O corpo é símbolo de existência, sem vê-lo, os entes sofrem, por que o ser não mais existe, quer dizer, o homem para de existir quando para de ser visto.

O texto é claro, a fúria da deusa implica diretamente nos rituais sagrados ofertados aos deuses e na relação dos homens para com as divindades, também interferia na vida humana que, sem grãos, passava fome e tinha o destino da raça comprometido. O mito de Deméter e Perséfone explica as secas e a falta de produtividade na agricultura, como mostra a necessidade dos deuses de receberem os sacrifícios. Todos os deuses foram até Deméter, isto significa que todos os deuses e homens precisam de Deméter. Isso destaca a importância social do culto ocorrido em Elêusis e a necessidade da realização das festividades anuais dos Mistérios instituídos pela própria Deméter. O fato dos atenienses seguirem em procissão até

Elêusis para realizar sacrifícios e rituais a Deméter é justificado pelo mito, e mostra que, celebrando Deméter em Elêusis, o povo celebra a manutenção da própria vida.

Quando o soube o altíssimo Zeus, de voz que grave reboa,
Ao Erebo mandou o Argifonte da verga de ouro,
Em missão de persuadir com suas palavras Hades,
A fim de Perséfone santa, do fundo das atras brumas,
De volta trazer à luz e ao convívio dos deuses,
Que ao vê-la com os próprios olhos a mãe depusesse a ira. [...]
‘Ó Hades da coma escura, senhor dos deperecidos,
Zeus Pai mandou-me levar Perséfone augusta, pronto,
Do Erebo de volta aos deuses, a fim de que a mãe, ao vê-la
Com os próprios olhos, a ira e o rancor terrível
Contra os divinos cesse – que é seu intento sinistro
A débil raça extinguir dos homens, do chão nascidos,
Prendendo ao solo a semente; assim dará fim às honras
Dos cultos dos imortais. Com ira tremenda, aos deuses
Já não se junta: em vez, no templo fragrante,
Isola-se ela de Elêusis na toda íngreme acrópole’.
[...] Feliz, Perséfone, a prudente,
Saltou de pura alegria. Ele [Hades], porém, de melíflua
Romã lhe deu a comer um grão, [...]
Deteve-os o condutor onde a bem coroadada estava
No templo seu fragrante: ao ver, saltou Deméter [...].
Perséfone, também, ao ver os belos olhos
Da mãe, saltou do carro de ótimos corcéis
E para ela correu, por abraçar-lhe o colo.
Porém Deméter, com a filha ainda nos braços,
No imo já pressentiu um dolo; tremeu de medo,
E interrompendo as carícias, interpelou sua filha:
‘Terias tu, lá embaixo, provado de alimento?
[...] se o fizeste, de novo nas profundezas da terra
Descendo, tu vais morar a terça parte do ano
E só as outras duas comigo, com os que não morrem;
Quando a terra, com as flores primaveris, cheirosas
E várias florescer, tu volverás da treva,
Maravilha dos deuses e dos mortais humanos.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 334 - 403)

A ira de Deméter é desagravada pelo próprio Zeus, ao impor a Hermes a missão de resgatar e trazer Perséfone ao regaço da mãe. Hades, o rei de muitos, aceita a decisão do Pai dos homens e deuses sem reclamações, entretanto, sorrateiramente arma uma trama fatal, pois dá a Perséfone um alimento da região dos mortos e, tendo provado algo do reino de Hades, refém deste, ela sempre o seria.

O mito justifica a criação do ciclo das estações, pois Perséfone, passando a terça parte do ano nas profundezas da terra, não temos visão de flores nem de plantações sobre a terra, assim, é o inverno, mas, na primavera, a bela deusa sobe das profundezas do Hades e fica as

duas partes do ano com sua mãe. O mito de Perséfone e Deméter explica o ciclo das estações e do cultivo da agricultura, não obstante, é o rito de Elêusis que nos chama a atenção, porque Deméter o instituiu e ensina como os mortais devem cumpri-lo:

Réia do véu fulgente lhe disse, então, a Deô: [...]
Tua filha consentiu do ciclo do ano passe
A terça parte no seio da bruma tenebrosa,
As outras duas, porém, com a mãe, entre os imortais.
Assim será: confirmou-o com aceno de sua testa. [...]
Faz logo crescer pra os homens o trigo que os aviventa. [...]
Partiu, depois, a ensinar aos reis que ditam justiça,
[...] o culto
Sacro; e revelou-lhes os belos, santos mistérios
A todos: a Triptólemo, Polixeno e Diocles
Também, os invioláveis, inescrutáveis ritos,
Inefáveis: temor dos deuses nos seca a voz.
Feliz entre os homens da terra aquele que os contemplou,
Pois o profano, o não-partícipe, sorte
Igual não tem quando morto, quando nas mádidas brumas.
Tendo fundado os ritos, foi a divina entre as deusas
Rumo do Olimpo, juntar-se à assembleia dos numes.
(HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 459 - 484)

Os ritos são instituídos por Deméter e aqueles que os cumprem recebem a graça após a morte. Desta forma, a festa de Elêusis são oferendas em agradecimento aos cereais doados aos homens pela deusa Deméter em alegria por ver sua filha Perséfone anualmente. Entretanto, os ritos dos mistérios são realizados em busca de bons frutos para depois da vida, para que os homens tenham um bom lugar ao morrer. Para isso é preciso sacrificar o corpo em vida, com procissões, danças, ritos, em busca dos favores da deusa. O hino diz que aquele que não contemplou os ritos, igual graça não terá quando morto, ou seja, os mistérios de Elêusis marcam mais uma vez a realização de sacrifícios em prol de uma passagem e de um bom lugar para o homem morto.

O aspecto prático não está ausente sequer de Elêusis [...]. Os favores das Duas Deusas não se restringiam às noites de mistérios. Deméter era a doadora dos cereais, das riquezas, *Ploutos* no sentido mais básico; a continuidade dos Mistérios tinha o efeito prático de garantir o abastecimento de grãos. O hierofante, portanto, desempenhava um papel fundamental na festa geral, que se realizava logo antes da sementeira no outono, a Proerosia; o santuário pedia oferendas de grãos, *aparchai*, tanto de Atenas quanto do resto do mundo, em troca das dádivas de Deméter. [...]
[...] A palavra-chave não é a ‘libertação’ ou ‘salvação’, mas a ‘bem-aventurança’, o que se entende essencialmente como referência à vida no além: o ‘outro dom’ de Deméter, além da dádiva dos cereais, é a promessa

de uma vida privilegiada no além-túmulo para os que ‘viram’ os mistérios. (BURKERT, 1991, p. 32 – 33)

Burkert (1991) relaciona em seu texto os episódios do mito cantados no *Hino homérico II a Deméter* e registra o fato mais importante do cumprimento do rito, que era uma existência privilegiada além-túmulo. A festa de Elêusis era anual e estava diretamente ligada à cidade de Atenas e a seus habitantes, os quais agradeciam e pediam a Deméter e a sua filha Perséfone, o alimento, a sobrevivência do corpo, contudo, pediam uma boa morte.

Como Perséfone, que ressurgia a cada ano das profundezas do reino de Hades, os mistérios de Elêusis trazem uma relação de morte e ressurreição do homem. Esta relação está intrínseca a todos os elementos que compõem os ritos, o ato da agricultura, no qual há a morte da semente para que haja o renascimento de uma nova planta e que dá novos frutos; há o mito da própria Perséfone, que morre e ressuscita todo ano. Esses elementos constituem a intenção do devoto ao realizar os ritos, eles entregam grãos, dons de vida, e esperam uma nova vida em vida com um corpo são para poder continuar realizando o ritual e, dessa forma, ter uma boa vida após a morte. Logo, o símbolo da necessidade de realização do culto e dos mistérios de Elêusis é o corpo são.

Desse modo, os mistérios respondiam a necessidades práticas, mesmo em suas promessas de uma vida após a morte. Cabe-nos indagar o que realmente constituía a unidade intrínseca dessas duas dimensões dos mistérios – de um lado, as imunizações e curas reais, e de outro lado as garantias imaginárias da bem-aventurança após a morte. Não basta invocar os múltiplos níveis de significado num tipo de simbolismo, como por exemplo o ciclo natural da sementeira, do crescimento e da colheita, ou a transformação da uva em vinho; a fé utiliza o simbolismo, mas dificilmente brota dele. (BURKERT, 1991, p. 36)

Os objetivos e interesses eram muitos em relação a Elêusis. Mas, o nosso estudo em relação ao corpo enquanto símbolo procura entender como ocorriam os rituais. Sabemos que havia uma procissão de Atenas a Elêusis e que lá eram oferecidos grãos, farinha e água, como fora ofertado a própria Deméter. Não obstante, Burkert (1991) cita os principais atos realizados pelo corpo e com o corpo em Elêusis:

o coro dança durante um dia ou uma noite, e depois se dissolve. [...] A unidade do grupo reside na ação e na experiência, não na fé. [...] Os preparativos para a iniciação são sintetizados no *synthema*, que também é deliberadamente crítico: ‘Jejeuei, tomei o *kykeon*, retirei a cesta coberta [*kiste*], trabalhei e coloquei de volta dentro da cesta alta [*kalathos*], e de lá para a outra cesta [*kiste*]’. O que melhor explica o sentido de ‘trabalhar’ é

um comentário casual de Teofrasto, em que o pisoamento do cereal é apresentado como algo secreto: o iniciante, ao que parece, devia esmagar uma certa quantidade de cereal num pilão; dispomos de alguns significados simbólicos desse gesto, mas não foram confirmados.

Os relevos do friso de iniciação mostram três cenas: o sacrifício preliminar, a purificação e o encontro com as duas deusas, Deméter e Cora; esta aparece se aproximando. Uma serpente sai da *kiste* para se enrolar no regaço de Deméter, e a *mystes*, que se distingue pelo feixe de ramos, aparece tocando a serpente, sem medo – tendo superado a ansiedade humana [...]. A cena da purificação, com o iniciante envolto num véu, sentado sobre a pele de carneiro, reproduz nitidamente o ritual, com detalhes realistas [...].

Na topografia do santuário, o detalhe mais evocativo é a gruta de Plutão [...]. Mas muitas coisas permanecem obscuras, principalmente no que diz respeito à relação entre a iniciação e purificação preparatória individual e a participação na grande festa coletiva. (BURKERT, 1991, p. 67 - 104)

Elêusis ainda é um grande mistério. Pelas informações obtidas através da leitura do hino homérico e do texto de Burkert (1991), entendemos superficialmente os ritos que compunham uma das maiores festas da Grécia antiga. O corpo era totalmente doado nos mistérios de Elêusis, os sacrifícios e ofertas do corpo são muito determinantes para a existência desse culto, porque o cansaço físico é ofertado através da procissão, da esmagadura dos grãos, dos movimentos com as cestas secretas, das danças que duravam uma noite ou todo um dia, enfim, o corpo físico era levado à exaustão.

Além disso, ainda havia o consumo da bebida sagrada (*Kykeon*³⁷). Depois, de todo sacrifício físico, havia um sacrifício psíquico com o manuseamento de uma serpente, que representa no mundo grego um símbolo do mundo dos mortos. Temos a presença das duas deusas, mas esse momento mítico do ritual não era descrito. Contudo, a ligação simbólica do corpo nos mistérios de Elêusis e no rito fúnebre é explícita tanto no *Hino Homérico II a Deméter* quanto nos textos de Burkert (1991).

Os mistérios são registros importantes de uma religiosidade formada por ritos, são pelos mistérios que temos contato com os rituais mais ricos e profundos das civilizações antigas. A literatura guarda com detalhes os mitos que constituem os mistérios. E não é

37 O *kykeon*, assim como o *Soma* védico, também é uma bebida sagrada. Essas bebidas levavam o participante dos rituais a um estado de devaneio por serem bebidas enteógenas, ou seja, que levavam à manifestação da própria divindade.

A palavra enteógeno, que significa literalmente “manifestação interior do divino”, é um neologismo elaborado a partir do termo inglês *entheogen* ou *entheogenic*. Foi proposto, nos anos 70 do século XX, por investigadores como Gordon Wasson que estudava estados alterados de consciência em práticas xamânicas com o uso de plantas de poder. (FERREIRA, 2011a, p. 60)

Tomar o *Kykeon*, uma espécie de sopa de cevada, constituía um evento importante nos mistérios eleusinos; marcava o término do jejum e representava a forma primordial de uma dieta à base de cereais, que passou a ser adotada depois do fim do ‘canibalismo’. Nos mistérios báquicos, a própria ‘felicidade’, *makaria*, era apresentada ao iniciado sob a forma de um bolo [...]. (BURKERT, 1991, p. 119)

diferente dos mistérios de Elêusis, registrado pelo *Hino homérico II a Deméter*, temos a possibilidade de compreender o mito e a instituição do rito pela própria deusa, determinando a necessidade de se cumprir o rito para a manutenção do corpo símbolo na vida pelo alimento e para o direcionamento do corpo símbolo na morte.

Vida e morte estão interligadas em Elêusis, seja pela vida que renasce com a vinda de Perséfone ou pela morte que se instala com sua partida. Temos também a presença da vida em Deméter, a deusa dos cereais, que sacia a fome e dá vida e que seca as plantações em represália pela filha raptada, levando todos à morte. Essa relação de vida-morte é uma constante nos ritos eulesinos, por isso, há a morte simbólica do corpo através dos sacrifícios de expiação e há a esperança de uma nova vida no além-túmulo.

Os cultos dionisíacos, diferentes dos cultos de Elêusis, não estavam determinados nos calendários festivos das cidades. O deus do vinho desencadeava muitas reações a seus cultos, o que tornavam os mistérios acerca desses ainda mais difíceis de serem decifrados ou compreendidos. Será que realmente havia mistério? A intolerância e o distanciamento provocados pelo ouvir dizer, criavam um invólucro que afastava a sociedade dos cultos a Dioniso, porém, essa distância chamava mais atenção e causava mais interesse para os novos participantes.

Dioniso, o deus do vinho e do êxtase, era adorado por toda parte; de fato, qualquer um que bebesse podia alegar que era seu seguidor. A existência dos mistérios propriamente ditos, de iniciações pessoais e secretas com a promessa de uma eterna bem-aventurança no além, foi recentemente confirmada pela tabuinha de ouro de Hipônio, mencionando os *mystai* e *bakchoi* em seu 'caminho sagrado' no reino dos mortos. Mas os mistérios báquicos, ao contrário de Elêusis, não possuem um centro especial [...]. (BURKERT, 1991, p. 17)

Dioniso era o deus que permitia ao iniciado usufruir de uma nova vida, diferente daquela exercida em sociedade. A contradição presente em sua própria formação também passava para os seus seguidores. Dioniso é o deus que representa vida e morte em si mesmo. Seu mito proporciona uma breve compreensão do que viria se tornar seu culto. Aqui, encontramos uma ligação com o mito de Deméter e Perséfone, o mito das Duas Deusas, pela simbologia constante da vida e da morte no mesmo corpo. O corpo é símbolo de vida e o corpo é símbolo de morte.

Dioniso é filho de Zeus e Sêmele, filha de Cadmo e Harmonia. Por isso, pertence à segunda geração dos Olímpicos [...]. Sêmele, amada por Zeus,

pediu-lhe que se mostrasse em todo o seu poder. E o deus acedeu, para lhe agradar. Todavia, incapaz de suportar a visão dos relâmpagos que rodeavam o amante, tombou fulminada. Zeus apressou-se a arrancar-lhe a criança que trazia no ventre [...]. Coseu-o imediatamente dentro da sua própria coxa e, quando chegou o fim do tempo, tirou-o perfeitamente formado e vivo. A criança foi então confiada a Hermes, que o deu a criar ao rei Orcómeno, Átamas, e a sua segunda mulher, Ino. [...] para despistar o ciúme de Hera [...], porém, Hera não se deixou enganar e enlouqueceu a ama de Dioniso, Ino, e o próprio Átamas. Então, Zeus levou Dioniso para longe da Grécia. [...]

Mas Hera enlouqueceu-o. [...] o deus vagueou, atingiu a Frígia, onde foi acolhido pela deusa Cibele, que o purificou e iniciou os ritos do seu culto. [...]

De regresso à Grécia, Dioniso foi para a Beócia, país de origem de sua mãe. Em Tebas, onde reinava Penteu, sucessor de Cadmo, introduziu as Bacanais, as festas em sua honra durante as quais toda a população, mas sobretudo as mulheres, era tomada por um delírio místico e percorria os campos emitindo gritos rituais. (GRIMAL, 2005, p. 121 - 122)

Dioniso, segundo Colli (2012), “é um deus que morre [...]. Justamente aqui está a origem obscura da sabedoria. A insolência do conhecimento que se manifesta nessa avidez de saborear a vida inteira e os seus resultados.” (COLLI, 2012, p. 14) Dioniso possui um conhecimento experienciado. Ele vivenciou as transformações impostas durante suas fugas. Transformando em animal, usando roupas femininas, e conhecendo os segredos das parreiras. A sabedoria dionisíaca é empírica, é no corpo, e seu devoto passa por esse processo de conhecimento para poder participar e realizar os ritos báquicos.

A grande questão que circunda a relação do corpo com os rituais dionisíacos era a relação com a *mania*, loucura. Os rituais proporcionavam uma liberação dos atos cotidianos, havia uma liberação das regras e normas sociais, o que permitia ao indivíduo realizar-se. No entanto, dentro das sociedades em questão, essa fuga do quotidiano era um estado de loucura e falta de total controle de si.

Aparentemente, Dioniso pode ser descrito como deus do vinho e do êxtase embriagante. A embriaguês provocada pelo vinho, como alteração no estado de consciência, é interpretada como intervenção de algo divino. No entanto, a experiência dionisíaca excede largamente o aspecto alcoólico e pode ser totalmente independente dele. O <<devaneio>> torna-se um fim em si mesmo. *Manía*, a palavra grega para este estado, designa, de acordo com a sua proveniência, em ligação etimológica com *ménos*, o <<frenesim>>, não um delírio em consequência da <<loucura>>, mas uma intensificação da <<força espiritual>> autovivenciada. Todavia, o êxtase dionisíaco não é algo que é alcançado por um indivíduo só, mas um fenômeno de massas que se propaga de modo quase contagioso. Em termos mitológicos, isto significa que o deus está constantemente rodeado do enxame e do frenesim dos seus adoradores e adoradoras. Quem se entrega a este deus arrisca-se a perder a sua identidade social e a <<ser louco>>. Isto é ao mesmo tempo divino e

terapêutico. O sinal exterior e o instrumento da metamorfose provocada pelo deus é a máscara. A fusão entre o deus e o seu adorador que ocorre durante esta metamorfose não tem paralelo no resto da religião grega. <<*Bacchos*>> é o nome tanto de um como do outro. [...]

[O] nome do iniciado é *Bacchos*, o do deus também é *Bacchos*, mas só o deus se chama <<Dioniso>>; [e] *Bakcheia* designa precisamente o <<frenesim>>. (BURKERT, 1993, p. 318)

Todavia, a busca que levava aos iniciados báquicos a realizarem os ritos e a contrariarem as regras sociais era voltada para uma compreensão de si e do mundo. E isso só seria possível para os iniciados se esses percorressem o campo daquilo que é incognoscível. O iniciado usava seu corpo através da dança, da música, dos jogos, dos gestos, até chegar à *manía*, ao êxtase, ao contato profundo do corpo com o divino, era então, apresentado o *Bacchos* através do uso e do poder da máscara, o homem e o deus já se tornavam um ser único, rompendo com todas as regras e condutas sociais.

Se, de fato, o orgiástico se exaure no desregramento animal dos instintos, nada pareceria mais distante disso do que o conhecimento. Mas o orgiástico é também dança, música, jogo, alucinação, estado contemplativo, transfiguração artística, controle de uma grande emoção. [...] Em outras palavras, o êxtase não é o fim do orgiástico dionisiaco, mas somente o instrumento de uma liberação cognoscitiva: rompida sua individualidade, o possuído por Dioniso 'vê' aquilo que os não iniciados não veem. [...] o orgiástico leva a uma liberação dos vínculos do indivíduo empírico, das condições de sua existência cotidiana, e esse novo estado é chamado mania, loucura. [...] estado de loucura, isto é, um estado de consciência que se contrapõe àquele 'normal', quotidiano. (COLLI, 2012, p. 18 - 19)

O culto a Dioniso é um rito de libertação da vida em relação à morte, ou do ser real para o ser transcendente, e é uma libertação social. É dada às mulheres principalmente, nesses ritos, a possibilidade de domínio, mesmo que seja uma liderança regrada pela nuance da *manía*, porém, não deixa de ser um momento de poder exercido pelo corpo que se permite a ser tomado pela divindade.

Os conhecimentos obtidos são indizíveis, pois, não passa pelo campo das palavras nem da cognição. O saber vivenciado nos rituais é expresso pelos iniciados no seu novo modo de ser, no seu dia a dia, pelas curas obtidas, por um novo modo de vida. A experiência do êxtase se restringe ao momento vivenciado, nem a própria pessoa pode narrar tal conhecimento. Por isso, como os de outras divindades os cultos dionisiacos geravam algumas suspeitas acerca de sua seriedade.

A mesma orientação se patenteia nos mistérios dionisiacos, aos quais pertence à coleção de hinos órficos. Referindo-se constantemente aos *mystai* que tiveram a experiência dos *teletai* sagrados, os textos pedem saúde e riqueza, um bom ano, sorte propícia nos mares e, em geral, uma vida agradável, com a morte adiada ao máximo possível. Um relevo da época de Adriano apresenta figuras alegóricas de Telete junto com a Prosperidade (Eythenia) e o Ganho de Maiores Riquezas (Epiktesis) [...]

A orientação prática dos *teletai* é igualmente evidente nas indicações documentais anteriores sobre Dioniso e Meter, divindades que se concentram na terapia psicossomática. Platão, no *Fedro*, apresenta Dioniso presidindo à ‘loucura teléstica’, e especifica que são rituais realizados para a cura de ‘doenças e dos maiores sofrimentos que se manifestam em certas famílias, devido a algum antigo motivo de ira. A etiologia sobrenatural não deve desviar nossa atenção da realidade concreta dos sofrimentos ou, em termos modernos, dos distúrbios psicossomáticos, explicados por traumas do passado e tratados com uma ‘loucura divina’ ritualmente induzida, que leva a uma irrupção de forças emocionais reprimidas. Os ‘*teletai* e purificações’ são realizados por pessoas com máscaras de Ninfas, Pãs, Silenos e Sátiros [...]. (BURKERT, 1991, p. 31)

O corpo é o elemento que permite todo o acontecimento dos cultos dionisiacos. O rito se dá através do corpo e para o bem-estar do corpo, mesmo que para atingir os processos de cura sejam necessários momentos de devaneios. Os cultos promoviam curas psíquicas a partir da loucura divina, quando o deus possuía o iniciado, dava-lhe a *manía* e curava-lhe seus males.

Entretanto, o que marcava o suposto entendimento do culto a Dioniso era a relação feita com uma intenção atribuída aos desejos sexuais à divindade e as suas seguidoras. Colli (2012) cita que “o falo é um dos símbolos preeminentes de Dioniso, e a sua representação aparece sempre nas procissões dionisiacas. (...) o falo acompanha Dioniso, mas Dioniso é mantido separado dele.” (COLLI, 2012, p. 20)

Essa separação do falo da divindade durante a procissão e o culto demonstra que Dioniso conduz seus cultuadores ao ápice do desejo, mas esses não têm a consumação do ato sexual. Isso explica a agressividade que é narrada como características das bacantes, que não aceitam consumir o ato sexual e lutam contra aqueles que tentam forçá-las ao sexo. Compreendemos que o culto dionisiaco usa o corpo para atingir o êxtase, através de danças, músicas, procissões, movimentos e jogos, mas não há consumação do ato sexual, a potência do desejo é guardada como uma forma de força que controla seu ser e como uma forma de vida sã para a humanidade.

Como os cultos de Elêusis, há nos ritos de Dioniso uma ideia de bem-aventurança aos praticantes dos ritos no pós-morte. Assim diz Burkert (1991),

Há entre os estudiosos uma relutância em reconhecer essa dimensão do culto dionisíaco, a partir do postulado de que a preocupação pela vida no além teria se desenvolvido em épocas posteriores; mas as provas mais claras se concentram justamente no período clássico, como quer que interpretemos a indicação no final da *Odisseia* de que uma urna de Dioniso guardava os ossos de Aquiles e de Pátroclo. Os praticantes itinerantes dos *teletai* na caricatura de Platão afirmam que suas curas são boas e trazem alívio nesta vida e também após a morte; para os que se abstêm dos ritos, porém, coisas terríveis os aguardam. (BURKERT, 1991, p. 34)

Percebemos um interesse semelhante nos ritos dionisíacos e nos mistérios de Elêusis, que é uma preocupação com um bem-estar no além-túmulo. Isso não significa que se trata de movimentos influenciados por novas expressões religiosas, basta lembrarmos da necessidade das honras fúnebres para que o morto pudesse entrar no reino de Hades.

Agora, ao invés do praticante esperar apenas pelas honras fúnebres, ele busca por meio dos sacrifícios físicos ofertados aos deuses obter graças plenas na terra, como: saúde, comida, filhos, família e prosperidade. Da mesma forma que espera receber uma bem-aventurança no além pelos mesmos sacrifícios realizados. Isso tanto se repete nos cultos de Elêusis quanto com os praticantes dionisíacos.

No entanto, o culto simbólico do ritual, tanto de Elêusis quanto o de Dioniso, representa um contexto coletivo. Uma necessidade de um povo, os desafios de uma sociedade, que busca se purificar e alcançar graças através dos ritos. Por isso, Burkert (1993) afirma que

o movimento coletivo, ritmado e repetitivo, sem finalidade específica, é como que a forma pura cristalizada do ritual em geral: <<Não se pode encontrar uma única festa antiga de iniciação que não inclua dança>>. Pertencer a um grupo arcaico significa aprender as suas danças. Assim, desde o passado longínquo, os gregos têm muitos tipos de danças de grupo, danças que não são nem para virtuosos nem para pares que encontram ocasionalmente, mas para os membros representativos da comunidade. (BURKERT, 1993, p. 212)

O culto é coletivo. O rito é o registro dos desejos de um povo e como esse faz para alcançá-los. A dança é marca antiga dos rituais. É o movimento do corpo que simboliza literalmente que aquele corpo faz parte de um coletivo. A dança aprendida denuncia o corpo em estudo, pois simboliza que ele é pertencente a um evento e está cheio de significação. O símbolo entranhado entre o corpo e a dança nos rituais ultrapassa os limites da compreensão e atingem a imagem. A dança é um corpo, um grupo e um rito em um só movimento.

2.3. Os *Vedas* e a representação do corpo nos rituais de hinos do *R̥g-Veda*

Os *Vedas* são constituídos por quatro livros sagrados para a religiosidade da Índia e, literalmente, significam Sabedoria revelada. Os *Vedas* são o *R̥g-Veda* (Sabedoria das estrofes recitadas); o *Sāma-Veda* (Sabedoria das estrofes cantadas); o *Yajur-Veda* (Conjunto das fórmulas dos ritos sacrificiais) e o *Atharva-Veda* (Conjunto que contém a magia e a medicina popular).

Os *Vedas* são a base da cultura da Índia e sua origem data entre o século XV e X a.C.. É a partir dos *Vedas* que toda sociedade indiana se cria, pois eles guardam a cosmogonia e cosmologia do universo e dos deuses hindus. Depois, permitem, ao longo dos séculos, uma simbiose com os conhecimentos voltados para o interior do ser e uma relação próxima com os deuses e os ritos das culturas autóctones da civilização dravídica.

Segundo Gnerre (2011),

os textos dos *Vedas* descrevem todo um universo mítico-ritual do período ariano. Fazem parte da sabedoria revelada (*Śruti*). São ensinamentos ouvidos, intuídos, revelados e catalogados pelos sábios nos quatro livros principais do hinduísmo:

- ***R̥g-Veda* (ou *ṛg-veda*):** O nome deste livro significa “Sabedoria das estrofes recitadas”. São 1028 hinos, divididos em dez livros (Mandalas). Acredita-se que tenham sido compilados entre 1500 e 1000 a.C., mas os ensinamentos orais seriam muito anteriores. No *R̥g-Veda* estão reunidos elementos míticos que serviram de matéria-prima para lendas e contos épicos da Índia, narrativas da criação do mundo, encantamentos mágicos para cura ou obtenção de desejos, regras de comportamento social, etc... Por isso, histórica e literariamente o *R̥g-Veda* é considerado o mais importante dos quatro livros. Nele encontramos um retrato do momento inicial de mixagem entre as culturas *ārya* e Drávida, com predominância da primeira. Neste *Veda* estão as sementes de várias concepções filosóficas que floresceram em solo indiano. Ele contém as perguntas que os indivíduos deste momento fizeram em relação à criação da vida, à natureza do universo e a sua própria função existencial.
- ***Sāma-Veda*:** Sabedoria das estrofes cantadas (1549 hinos). O *Sāma-Veda* compõe-se de melodias cantadas durante as oferendas sacrificiais, pelos sacerdotes da classe *udgātṛ*. É composto de duas partes: a primeira contém 585 cantos, independentes uns dos outros, e classificados segundo seu ritmo ou os deuses aos quais se referem. A segunda parte é composta de 400 cantos de três estrofes, agrupados segundo a ordem dos principais sacrifícios. Muitas estrofes do *Sāma-Veda* são semelhantes às do *R̥g-Veda*.
- ***Yajur-Veda*:** Coletânea que contém as fórmulas a serem murmuradas pelos sacerdotes da classe *adhvaryu* no decorrer dos ritos sacrificiais. Há duas versões deste *Veda*: o *Yajur-Veda* Negro é a versão mais antiga, tem esta denominação por suas fórmulas serem consideradas obscuras. Já o *Yajur-Veda* Branco contém fórmulas claras e mais sistematicamente ordenadas.

- **Atharva-Veda:** Conhecimento de *Atharvan*. Coleção que contém os mais diversos temas, mas principalmente ensina magia e medicina popular. Contém cerca de 6.000 fórmulas mágicas, divididas em 730 hinos. (GNERRE, 2011, p. 33 - 34, grifo do autor)

Dentre os quatro *Vedas*, optamos por apontarmos em nossa pesquisa os hinos presentes no *R̥g-Veda*, por tratarem da formação do universo e do homem e, desta forma, permite-nos estabelecer uma relação com a poesia de Hesíodo, traçando um paralelo entre o mundo grego e a civilização indiana. Porém, os hinos *Védicos* como um todo descrevem os rituais e a presença do homem nesses ritos. No entanto, vamos estudar a representação do corpo em quatro hinos do *R̥g-Veda*: o *Homem Primordial*, o *Sacrifício*, *Agni* e *Soma*.

Os hinos revelam apenas certos aspectos da vida na época védica. A representação é antes de tudo sumária: os árias apreciam a música e a dança: tocam flauta, alaúde e harpa. Apreciam as bebidas embriagantes, *soma* e *surā*, esta última sem significação religiosa. O jogo de dados era bastante popular; um hino inteiro do Rig Veda (X, 34) lhe é dedicado. Muitos são os hinos que aludem aos conflitos entre diferentes tribos arianas. A mais célebre, a tribo dos Bharata, havia triunfado, ao tempo de seu rei Sudas, sobre dez príncipes confederados. (ELIADE, 2010a, p. 192 - 193)

Muitos são os hinos do *R̥g-Veda*, entretanto, procuramos aqueles que apresentam a realização de rituais, sacrifícios e nos quais o corpo é usado como símbolo, da mesma maneira que o corpo representa simbolicamente dentro dos poemas gregos uma metáfora dos rituais que ocorreram em um momento passado. O *R̥g-Veda* também é um registro oral dos sacrifícios que ocorreram num tempo sagrado além da temporalidade cronológica do homem. Portanto, primeiramente, analisamos um hino dedicado ao sacrifício do próprio homem, isto é, do *Homem Primordial*.

X, 90: Homem primordial

1. De mil cabeças é o Homem, de mil olhos, de mil pés; ele, a terra toda cobrindo, ultrapassa além dez dedos.
2. O Homem de fato é isso tudo, tanto o ser, quanto o vir-a-ser; assim, mestre da imortalidade, pelo alimento, muito se excede.
3. Assim é sua grandeza, e, entre os maiores, imenso é o Homem; sua quarta parte são todos os seres; três quartas é sua imortalidade no céu.
4. Com três quartos, para cima, moveu-se o Homem; a quarta parte aqui esteve de novo; logo, em todas as direções correu, ao que come e ao que não come.
5. Dele *Virāj* nasceu, de *Virāj* veio o Homem; este, nascido, excedeu a terra, para trás e então para a frente.

6. Quando os deuses realizaram o sacrifício com o Homem, como oferenda, a primavera foi sua manteiga; o verão, a lenha; o outono, a oblação.
7. Na grama consagraram este sacrifício, o Homem logo nasceu; por ele, os deuses sacrificaram, e os *sādhyās* e os que são sábios.
8. Deste sacrifício tudo é oferecido, reunida a manteiga; fez estes animais, feras que vivem no vento e os que são domesticados.
9. Deste sacrifício tudo é oferecido; as estrofes e os cantos nasceram, os hinos encantatórios nasceram deste, o encantamento surgiu deste.
10. Dele os cavalos nasceram e os que têm dentes em ambas as queixadas, as vacas também nasceram dele, dele as ovelhas e as cabras.
11. Quando dividiram o Homem? Em quantas partes arranjaram? Sua boca, ambos os braços, ambas as coxas e pés, a que se chama?
12. O Sacerdote foi sua boca, ambos os braços foi o Guerreiro feito; ambas as suas coxas, isto que é o Povo; de ambos os pés os Servos nasceram.
13. A lua da mente foi gerada, do olho o sol nasceu; da boca, Indra e Agni; e do alento *Vāyu* nasceu.
14. Do umbigo foi a atmosfera; da cabeça o céu foi moldado; de ambos os pés, a terra; os pontos cardeais, do ouvido; assim arranjaram os mundos.
15. Sete foram seus ramos, três vezes sete as lenhas preparadas, quando os deuses, fazendo o sacrifício, ataram o Homem, animal sacrificial.
16. Pelo sacrifício, os deuses sacrificaram o sacrifício; estas leis foram as primeiras; logo estes poderes atingiram o céu, lá onde moram os *sādhyās*, deuses antigos. (POSSEBON, 2006, p. 41)

A primeira referência ao corpo humano é realizada a partir da formação do universo através do sacrifício do corpo humano e isto demanda uma relação entre o macrocosmo (o universo) e o microcosmo (o homem). O ritual estabelecido por *Puruṣa* induz a formação do todo por meio do corpo humano e de suas relações intrínsecas.

Puruṣa, o homem primordial, é o que gera e é o gerado. O homem surge do sacrifício do próprio corpo humano, o qual é oferecido como oferenda pelos deuses aos deuses, como é dito na sexta estrofe. Nessa estrofe, deparamo-nos com uma aproximação entre o corpo que sacrifica, o sacerdote, e o corpo que é sacrificado, nos dois casos, o corpo humano é símbolo. Encontramos a marca não verbal com seu excesso de sentidos e que nos permite entender o sacrifício realizado pelos deuses, como a instituição do rito. Isso nos remete ao ato de Prometeu, que também instituiu o sacrifício que os homens deveriam realizar em favor dos deuses.

Todavia, no hino *Homem Primordial*, o homem é a própria vítima e, ao mesmo tempo, ele é aquele que cria tudo por meio do seu sacrifício. O cosmo e os deuses, os homens com suas castas e funções, todas as coisas são criadas a partir do sacrifício do homem. O corpo desse homem também é referência para toda natureza, por exemplo, dos seus ouvidos surgem os pontos cardeais, da sua mente a lua, a natureza advém do corpo do homem.

Os hinos do *Rg-Veda* eram entoados para isso havia a necessidade de descrever o rito através da linguagem, a qual reproduz o corpo enquanto símbolo por meio de metáforas, que são uma interpretação do ritual. No caso do hino *Homem Primordial*, a função da metáfora como elemento inerente à condição verbal do símbolo é essencial para o entendimento de uma relação do rito que é instituído com uma relação filosófica e metafísica do homem que é sacrificador, sacrificante e sacrifício, isto é, a representação simbólica do corpo que conduz o rito, do corpo que é o elemento a ser imolado no rito e do corpo que é o próprio rito e sua institucionalização.

O sacrifício está instituído. Os homens que surgem da boca do primeiro corpo devem executá-lo com respeito e repetir tudo como fora demonstrado além do tempo dos homens, mas, num tempo sagrado. A realização do rito liga o homem ao tempo e ao espaço sagrado. Eliade (2010a) pondera “mas a construção de um altar dedicado a Agni não é diferente da imitação ritual da Criação. Em outras palavras, o território ocupado é previamente transformado de ‘caos’ em ‘cosmo’; em razão do rito, ele recebe uma ‘forma’ e torna-se real.” (ELIADE, 2010a, p. 193).

Os hinos *Védicos*, como as epopeias gregas, mantêm pela oralidade a propagação do rito inicial e garante a continuidade de sua realização. Isso se deve às representações simbólicas empregadas nos rituais, a presença do homem e do seu corpo como elementos fundamentais para a execução e atualização dos ritos permite que o próprio homem estabeleça uma valoração ao ritual e o determine como algo primordial para sua existência.

Porém, segundo Eliade (2010a),

os hinos não refletem a religião védica no seu conjunto; foram compostos para um público preocupado antes de tudo com os bens terrenos: saúde, longevidade, filhos numerosos, abundância de gado, riqueza. É, portanto, plausível pensar que certas concepções religiosas que se tornarão populares mais tarde já estavam articuladas na época védica.
[...] Afinal, a unidade religiosa e cultural da Índia foi resultado de uma longa série de sínteses, realizadas sob o signo dos poetas-filósofos e dos ritualistas da época védica. (ELIADE, 2010a, p. 193 - 194)

A religiosidade da Índia sofreu praticamente uma simbiose ao longo dos séculos com a mistura entre os elementos que se mantinham vivos da civilização autóctone indiana³⁸ e dos

³⁸ O povo autóctone da Índia é também identificado como originários da “civilização Harapiana, originária da Índia e conhecida como Dravídica (que) foi sendo empurrada para o sul com as invasões.” (GNERRE, 2011, p. 29)

Ainda de acordo com Gnerre (2011, p. 30),

elementos que vieram dos chamados arianos. Os cultos e hinos *Védicos* mantinham sua importância para a formação do povo hindu e seus ritos eram repetidos para que houvesse uma harmonia perpetua entre os homens e os deuses, pois, como em todas as civilizações, os ritos eram realizados depois de serem institucionalizados pelos próprios deuses para que o homem obtivesse sucesso na colheita, nas batalhas, prosperidade em todos os sentidos. Por isso, era fundamental a repetição dos sacrifícios.

Além disso, a perfeição era algo primordial na execução ritual, pois este deveria repetir fielmente o que fora ensinado e estabelecido pela divindade. Se o mito propagava o feito do deus e era difundido, às vezes, tendo algumas versões, o rito, ao contrário, necessitava de uma regularidade tanto na sua realização quanto no tempo em que deveria ser realizado.

O mito tem sempre a sua contrapartida no rito. Enquanto o primeiro é uma revelação divina, o segundo é a reação humana. Vamos nos deter um pouco mais no rito. Sendo ele um conjunto de comportamentos que segue o modelo exemplar, deduz-se, facilmente, que nada pode ser aleatório. Queremos dizer que cada ação, cada palavra dita, cada objeto presente, enfim, tudo tem uma finalidade específica. Para essas sociedades arcaicas, o rito governa o mundo, foi um rito que o criou e sua manutenção é garantida pela repetição do mesmo rito. Nesse contexto, o rito é como o ar que se respira, daí sua multiplicidade por todos os momentos importantes da existência: nascimento, casamento, morte, colheita, riqueza, fenômenos naturais etc.

Dado que há coisas importantes para todos os homens e aquelas que são particulares a cada um, então, também os ritos se dividem em públicos e domésticos, já agora pensando em sociedades mais elaboradas hierarquicamente, como nos tempos védicos.

Os ritos domésticos pertenciam ao âmbito da família e eram presididos pelo seu responsável. [...]

Os ritos públicos eram realizados por sacerdotes ritualistas, contratados para esse fim. Esses ritos dizem respeito, principalmente, à esfera da vida social. [...]

O conhecimento dos ritos públicos era mantido no âmbito da casta sacerdotal. Alguns meninos eram selecionados e, através de longo treinamento, atingiam o *status* de ritualistas. [...] O rito público era realizado em locais sagrados previamente escolhidos e preparados [...]

Concluindo, cabe salientar o aspecto de manutenção da ordem do mundo: o rito reproduz o primeiro rito, que foi aquele que instaurou determinado efeito, e, repetido sempre em condições apropriadas, é que mantém aquele efeito. Esse é o seu caráter conservador, diferente um pouco do mito, que

De um modo geral, aceita-se a hipótese de que esta civilização harapiana-dravídica (bem como a proto-australóide) teria sido, num primeiro momento, sufocada pela cultura *ārya*. Mas, com o passar do tempo, seus conceitos e crenças vão se infiltrando na sociedade ária indo-europeia. Deste modo, alguns elementos de sua tradição são incorporados nas práticas védicas. Um exemplo disso seria o *Yoga*, que mal se apresenta nos textos védicos, mas que renasce nos textos produzidos em período posterior. Além desta prática, divindades como *Śiva*, que aparece nos Veda com o papel secundário de *Rudra*, ganha muita força na religiosidade posterior.

possuía certa mobilidade, pois, diferentes mitos existiram para interpretar o mesmo rito. (POSSEBON, 2006, p. 17 - 18)

O rito é o ponto fundamental para a organização e sobrevivência de uma sociedade. Ele é o detentor das bases da organização cósmica. Só através da realização do rito que o homem mantém sua vida em harmonia, ligada ao mundo sagrado. Por isso, a necessidade de reproduzir os sacrifícios era, e é, algo constituinte da essência humana. O homem precisava dos sacerdotes para manter o sacrifício e estabelecer o cosmos, como fizera o próprio *Puruṣa*, o *Homem primordial*.

Enquanto o mito estava relacionado à esfera divina, o rito é fundado na realização humana. O rito é recriado pela humanidade com o auxílio da interpretação que o homem atribui ao desenvolver do ato. Todo rito para ser executado parte de uma leitura, de uma interpretação e de uma ressignificação de sua manifestação primeira. O ser humano interpreta a simbologia inerente ao rito e, partindo dessa interpretação, recria a ordem do mundo, renovando o rito primordial e mantendo a ordem do universo.

No entanto, o rito não acontece apenas com os grandes fenômenos da humanidade, porém, constitui pequenos momentos que têm fundamental importância para as famílias que, conseqüentemente, realizaram ou presenciaram da realização dos ritos públicos. Portanto, os ritos domésticos fortalecem a sociedade e a mantêm fecunda para os rituais públicos.

X, 130: Sacrifício

1. Um tecido feito de muitos fios, tal é o sacrifício. Os brâmanes, aqui reunidos, entretecendo os atos dos deuses, do rito a urdidura determina. Sentados à frente do tear, montado, dizem: ‘Um ponto para cá, um ponto para lá!’.
2. É o homem aquele que estende o fio, aquele que, esticando o fio, o firmamento fixa. Aqui estão os bastões. Aqui está a roca, que o canto produz.
3. Qual é o modelo a imitar, de que aqui se faz a reprodução, qual é a relação entre ontem e hoje? Que manteiga se utilizou? Em qual recipiente? Qual a regra do rito inaugural? Que hino foi cantado, durante o primeiro sacrifício?
4. O metro *gāyatrī* gerou Agni, o metro *uṣṇih*, Savitṛ, o metro *anuṣṭubh*, Soma, o mote de muitos hinos, e o metro *br̥hatī* concebeu a palavra a *Br̥haspati*.
5. Varuṇa e Mitra ligaram-se ao metro *virāj*, e o *triṣṭunh* Indra criou. O metro *jagatī*, manejado pelos brâmanes, engendrou todos os deuses.
6. Diante desse modelo se curvam os brâmanes, por imitação de nossos pais, à semelhança do primeiro rito. Vejo aqui, com o pensamento, os primeiros brâmanes, no primeiro rito.
7. Dos cantos e dos metros, os entes brotaram. Os sete deuses ao rito se conformam. Tal é o sacrifício. Quando os brâmanes se põem no caminho dos primeiros brâmanes, tecem eles um tecido feito de muitos fios.

(FERREIRA et al., 2011a, p. 97)

Os sacerdotes, os brâmanes que nasceram da boca do homem primordial, são responsáveis por reproduzir a criação do mundo pela realização do sacrifício. O rito já foi demonstrado pelos próprios deuses e o homem foi a vítima ritualística a qual permitiu o surgimento do cosmo e dos próprios brâmanes.

O rito é uma urdidura. Como um texto, o ritual é uma tessitura que deve ser seguido de acordo com os pontos já determinados no tear. Os sacerdotes executam e devem repetir sem exaurir o sentido o culto estabelecido. A simbologia do tear mostra os muitos tecidos que devem ser produzidos, no entanto, o hino cita que o homem já esticou o fio e já o fixou firmemente.

Os brâmanes reproduzem o rito, como os primeiros brâmanes, ou seja, como as próprias divindades, engendrando o culto, os sacerdotes recriam o cosmo como este fora criado. É através dos metros que as divindades são geradas e elas geram todas as outras coisas, mas, para que isso ocorra, é preciso que o rito seja realizado pelos sacerdotes.

O sacrifício é institucionalizado pela importância e divinização dos ritos demonstrada em hinos, como o hino *Homem Primordial* e no hino recitado pelo próprio ato do sacrifício. O culto ao sacrifício é legislado pelos *Vedas* como a maneira para se obter os bens eternos e para se manter o funcionamento do cosmo e da vida. O símbolo construído com a recitação do hino do *Sacrifício* mostra que o homem só existe pelo sacrifício e o sacrifício só acontece por intermédio do homem.

Neste caso, há a união da linguagem verbal e da linguagem não-verbal que constituem o símbolo e que é tão discutida por Ricoeur (2009), pois, o hino relata um acontecimento que é o rito e o sacrifício e, ao mesmo tempo, configura uma imagem da formação do cosmo. O cosmo é formado pelo tear, como o próprio tecido que é citado no hino. O tecido é o símbolo do universo e o tear o símbolo do homem primordial que a partir de si forma o cosmo.

O homem é o símbolo do sacrifício também pela imagem do sacerdote. O sacerdote é quem conduz o culto *Védico* e Agni é a divindade que representa o sacerdote. Agni é aquele que vai conduzir o sacrifício, por isso é chamado de sacrificador. Além disso, ele é o próprio fogo do ritual.

O papel cultural do fogo doméstico já era importante na época indo-europeia. Trata-se, por certo de um costume pré-histórico, amplamente atestado aliás em muitas sociedades primitivas. No Veda, o deus Agni representa a

sacralidade do fogo no seu mais alto grau, mas ele não se deixa delimitar por essas hierofanias cósmicas e rituais.

[...] Ele é o ‘mensageiro’ entre o Céu e a Terra, e é por seu intermédio que as oferendas chegam aos deuses. Mas Agni é principalmente o arquétipo do sacerdote; chamam-lhe sacrificador ou ‘capelão’ (*purohita*). Eis por que os hinos que lhe são consagrados estão colocados no começo do Rig Veda. (ELIADE, 2010a, p. 201 - 202)

O homem sacrifica seguindo o rito, imposto pelos deuses e pelo Homem primordial, contudo, o homem sacrifica através do fogo. O sacrifício se realiza pelo fogo, o ritual só existe com a presença do fogo que consome a oferenda, o próprio homem e leva a fumaça, a oblação em favor dos deuses. Agni é o sacerdote e o próprio fogo do sacrifício, Agni é aquele que liga o ritual e as oferendas aos deuses. É Agni quem estabelece e perpetua o rito.

I, 1: Agni

1. Agni eu venero, pontífice, deus do sacrifício, sacrificador, sacerdote pluridoador.
2. Agni, pelos antigos cantores louvado, e pelos novos, reúna aqui os deuses.
3. Por Agni, ele consiga a riqueza, o bem-estar, dia-a-dia, e o renome, com muitos filhos.
4. Ó Agni, o sacrifício puro, ao qual todo circundas, este de fato vai aos deuses.
5. Agni, sacerdote, sábio, verdadeiro, famoso; o deus com os deuses chega.
6. Tu farás o bem ao teu piedoso, ó Agni; esta a verdade, ó Anãgiras.
7. A ti, ó Agni, dia-a-dia, refulgente, pelo pensamento, a honra levando, nós chegamos.
8. A ti, soberano das cerimônias, pastor da ordem, brilhante, prosperando em tua própria casa.
9. Como um pai ao filho, ó Agni, torna-te acessível a nós; segue-nos ao bem-estar.

I, 99: Agni

1. Esperamos o soma para Jatavedas, que ele queime os bens do inimigo, que Agni nos conduza pelos perigos e apuros todos, como um barco pelo rio.

(FERREIRA et al., 2011a, p. 27)

Agni é a imagem do fogo sacrificial e o fogo é o símbolo do rito sacrificial. O fogo é aquilo que permite a ligação contínua entre os homens e os deuses por meio da fumaça que sobe aos céus. No entanto, Agni, assim como *Puruṣa*, é o sacerdote, ele é o *rishi* (sábio) que conduz o rito sacrificial. A imagem descrita de Agni no hino *Védico* simboliza toda estrutura

ritualística arcaica, porque temos o registro do principal elemento dos ritos antigos, o fogo, e tudo o que ele simboliza. Desta forma, o que Agni representa é fogo e o que o fogo representa é Agni, logo, Agni purifica, ilumina, traz harmonia, garante poder e vida.

Os hinos enfatizam as faculdades espirituais de Agni: ele é um *rishi* dotado de grande inteligência e clarividência. Para que possamos apreciar na sua justa medida tais especulações, temos de levar em conta as inumeráveis imagens e símbolos revelados pela ‘imaginação criadora’ e pelas meditações a respeito do fogo, das chamas, do calor. Tudo isso constituía, aliás, uma herança que era transmitida desde a pré-história. O gênio indiano nada mais fez que elaborar, articular e sistematizar essas descobertas imemoriais. Reencontraremos nas especulações filosóficas posteriores algumas dessas imagens primordiais relacionadas com o fogo, como, por exemplo, o conceito do jogo divino (*līlā*), explicado a partir do ‘jogo’ das chamas. Quanto à assimilação fogo (luz)-inteligência, é universalmente difundida. Eis como melhor se avalia a importância de Agni na religião e na espiritualidade indianas: ele provocou inumeráveis meditações e especulações cosmobiológicas, facilitou sínteses que visam à redução de múltiplos e diferentes planos a um princípio fundamental único. É certo que Agni não foi o único deus indiano a nutrir tais sonhos e reflexões, embora se situe na primeira fila. Já na época védica, era identificado com *tejas*, ‘energia ígnea, esplendor, eficácia, majestade, poder sobrenatural’ etc. (ELIADE, 2010a, p. 202 – 203)

Agni é o ponto base dos rituais *Védicos*. Sua presença era invocada para que as oferendas chegassem aos deuses e para que fossem aceitas por eles. O sacerdote brâmane também é Agni, pois é aquele que sacrifica. A característica de sacrificador atribuída a Agni é logicamente associada ao fogo, porque é o fogo que consome as ofertas, portanto, é o fogo quem sacrifica.

Os *Vedas* registram em seus hinos todo contexto ritualístico da Índia antiga. O *Rg-Veda* como o principal dentre os quatro livros dos *Vedas* denota a importância real dos cultos para a sobrevivência desse povo. O povo representava através dos ritos a sua relação com o sagrado e sua dependência da vontade divina, como era marcante em todas as civilizações desse período (século XV – X a. C.).

O culto védico não conhecia santuário; os ritos realizavam-se na casa do sacrificante, ou num terreno limítrofe atapetado de relva, sobre o qual se instalavam os três fogos. As oferendas eram leite, manteiga, cereais e bolos. Sacrificavam-se também a cabra, a vaca, o touro, o carneiro e o cavalo. Mas, desde a época do Rig Veda, o *soma* era considerado o sacrifício mais importante.

Os ritos podem ser classificados em duas categorias: domésticos (*grhya*) e solenes (*srauta*). Os primeiros, efetuados pelo dono da casa (*grhapati*), são justificados pela tradição (*smṛti*, a ‘memória’). Por outro lado, os ritos

solenes em geral são cumpridos pelos oficiantes. Sua autoridade funda-se na revelação direta ('auditiva', *sruti*) da verdade eterna. Entre os rituais privados, independentemente da conservação do fogo doméstico e das festas agrícolas, os mais importantes são os 'sacramentos' ou 'consagrações' (*samskara*) relacionados com a concepção e o nascimento das crianças, a introdução (*upanayama*) do jovem rapaz junto ao seu preceptor brâmane, o casamento e os funerais. Trata-se de cerimônias bastante simples: oblações e oferendas vegetais e, para os 'sacramentos', gestos rituais acompanhados de fórmulas murmuradas pelo dono da casa. (ELIADE, 2010a, p. 210)

Os hinos *Védicos* registram a relação do homem da antiguidade com o mundo sagrado a sua volta. A cada período da vida, rituais eram realizados para simbolizar a passagem vivenciada. Os rituais guardam em si toda a simbologia do corpo humano na execução do rito através da entrega das oferendas, mas também é registrada a oferta do próprio corpo com gestos e movimentos oferecidos aos deuses em agradecimentos ou em forma de pedidos. No entanto, em rituais como os ritos do *Soma* (espécie de bebida sagrada com propriedades enteógenas), as ofertas do corpo e com o corpo eram mais recorrentes.

Conhecem-se outros sacrifícios do *soma*: alguns não ultrapassam um dia, outros duram pelo menos 12 dias, muitas vezes um ano e teoricamente 12 anos. Além disso, há sistemas rituais que foram associados aos ofícios do *soma*; por exemplo, o *mahavrata* ('grande observância'), que compreende música, danças, gestos dramáticos, cenas e diálogos obscenos (um dos sacerdotes se movimenta sobre um balanço, ocorre uma união sexual). O *vajapeya* ('beberagem de vitória') dura de 17 dias a um ano e constitui toda uma encenação mítico-ritual: corrida de cavalos atrelados a 17 carros, a 'ascensão ao Sol' efetuada pelo sacrificante e sua esposa, que escalam cerimonialmente o pilar sagrado etc. (ELIADE, 2010a, p. 211 - 212)

Os vários rituais descritos nos apresentam como o corpo humano era representado simbolicamente nos hinos *Védicos*. Mas é no ritual do *Soma* em que uma maior representação dos movimentos corpóreos como símbolos característicos do rito sagrado. As danças, músicas e gestos sexuais são recorrentes nos ritos da antiguidade. Essa presença simbólica do corpo tão intrínseca aos cultos pode ser vista nos rituais celebrados nos rituais de mistérios gregos. Tanto os mistérios de Elêusis quanto os mistérios báquicos celebram e executam o culto através dos movimentos do corpo e do sentido simbólico evocado pelo corpo, o qual morre e renasce nos ritos citados. Assim, temos o corpo representado em toda sua essência e simbolismo no ritual do *Soma*. Segue o hino ao *Soma*, o qual celebra a planta, a bebida e a própria divindade.

1. Diversos os pensamentos e as vontades humanas;
o carpinteiro busca o quebrado; o médico, o fraturado;
o sacerdote, o macerador.
Para Indra, ó gota, circunflui.

2. Com secas plantas, com plumas de aves,
o ferreiro, com pedras, diariamente
busca o rico em ouro.
Para Indra, ó gota, circunflui.

3. Poeta, eu; o papai, médico; moleira, a mamãe;
com pensamento vários, desejosos de bens,
seguimos como vacas.
Para Indra, ó gota, circunflui.

4. O cavalo de carga procura o leve carro;
os amantes, o gracejo; o pênis, as peludas ranhuras;
a rã busca a água.
Para Indra, ó gota, circunflui.
(FERREIRA et al., 2011a, p. 59)

O hino do *Rg-Veda* não descreve a representação do ritual do *Soma*, mas, declama e mostra toda a versatilidade presente nesta bebida divina. Primeiramente, percebemos que, como uma sede inerente a todas as coisas, tudo flui e o *Soma* flui para Indra. Mas, também todas as coisas fluem pelo *Soma* e para o *Soma* enquanto bebida sagrada, planta mística e divindade.

O *Soma* possui muitas faces e a humanidade o vincula a vários momentos da sua existência. É através da ingestão do *Soma* que os sacerdotes iniciam alguns ritos, o *Soma* conduz o homem a um conhecimento incognoscível, mas também permite que o homem realize atos extremamente ligados às necessidades físicas. Como fora citado, nos rituais ligados ao *Soma*, há danças, músicas, gestos divinos, gestos sexuais, em resumo, a bebida, que é a própria divindade, toma posse do corpo e o faz realizar aquilo que é mais inerente à condição humana. Com uma ressalva, tudo isso é realizado dentro do campo do sagrado, porque o corpo humano é o símbolo mais concreto da religiosidade e da sacralidade.

O corpo aparece, no hino *Homem Primordial*, como o próprio universo e representa em sua formação a concepção da construção do cosmo. Depois, temos o corpo como elemento que possibilita a realização do sacrifício. Sendo pelo corpo que as oferendas são guiadas e purificadas para depois serem ofertadas aos deuses. Mais uma vez, vemos o corpo como guia do rito através da imagem de Agni e vimos, em todos os momentos, mas de variadas maneiras, o corpo como a própria oferenda, sendo isso através de gestos, danças, movimentos ou da entrega do próprio corpo a Agni, enquanto fogo que sacrifica o sacrificante aos deuses.

E vimos que essa entrega do corpo também acontece nos rituais dedicados ao deus *Soma* e a sua manifestação.

O corpo é símbolo da relação entre o sagrado e o homem. É através do corpo que o homem mantém uma relação e uma harmonia com aquilo que transcende a nossa capacidade de percepção e entendimento. Contudo, o corpo pode ser representado como símbolo e pode ser falado, contado, narrado com a utilização do enunciado simbólico. O corpo é a manifestação dessa transcendência e desse desconhecido e o homem procura manter uma relação íntima com esse mundo desconhecido desde a pré-história até a vida moderna, seja por meio dos sepultamentos, seja através de outros rituais, mas sempre com o auxílio do corpo.

Dessas considerações resulta que a maior parte das hierofanias são suscetíveis de se tornarem símbolos. Mas não é nesta convertibilidade das hierofanias em símbolos que há de se procurar o papel importante desempenhado pelo simbolismo na experiência mágico-religiosa da humanidade. O símbolo não é importante apenas porque *prolonga* uma hierofania ou porque a *substitui*, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo de hierofanização e porque, no momento próprio, *é ele próprio uma hierofania*, quer dizer, porque *ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra 'manifestação' revela*. [...]

Do mesmo modo se pode dizer que o simbolismo denuncia a necessidade que o homem tem de prolongar até o infinito a hierofanização do mundo, de encontrar constantemente duplos, substitutos e participações numa dada hierofania, ou melhor, uma tendência para identificar esta hierofania ao conjunto do universo. (ELIADE, 2010d, p. 364 - 365)

Diante da leitura dos hinos *Védicos*, percebemos que o corpo prolonga a *hierofania* da formação cósmica, pois é o homem primordial, *Puruṣa*, quem o forma. O homem perpetua a *hierofania* por meio da realização dos ritos sagrados, os quais foram o primeiro momento dessa *hierofania*, porque a realização dos primeiros ritos foi feita pelos deuses e assim, passaram o rito para o homem, o qual o registra por meio e no corpo, como memória de um tempo sagrado.

O símbolo na narrativa mítica é o registro de uma *hierofania*, de uma relação do homem com o sagrado, com a instituição da ordem cósmica e dos ritos necessários para a manutenção dessa ordem. Contudo, o símbolo é marcado por um código, o qual é detentor da identificação e do reconhecimento dos membros de determinada comunidade. O código instaurado como manutenção da *hierofania* é tanto verbal quanto não-verbal, porém, o que marca a importância de sua existência é o reconhecimento dos participantes escolhidos para determinado ritual, são os iniciados.

A este respeito, o simbolismo apresenta-se como uma ‘linguagem’ ao alcance de todos os membros da comunidade e inacessível aos estrangeiros, mas, em todo caso, uma ‘linguagem’ que exprime simultaneamente no mesmo grau a condição social, ‘histórica’ e psíquica da pessoa que usa o símbolo e as suas relações com a sociedade e o cosmos (certos jades ou *batiks* são usados na primavera, nas vésperas dos trabalhos agrícolas, por ocasião do equinócio ou do solstício). Em suma, o simbolismo vestimentar solidariza a pessoa humana, por um lado, com o cosmos e, por outro, com a comunidade de que ela faz parte, proclamando diretamente aos olhos de cada membro da comunidade a sua identidade profunda. Expressão simultânea de uma multiplicidade de significações, solidarização com o cosmos, transparência pelo que respeita à sociedade: tais são as funções que denunciam o mesmo impulso e a mesma orientação. Todas elas convergem para um fim comum: a abolição dos limites do ‘fragmento’ que é o homem no seio da sociedade e no meio do cosmos e a sua integração – por meio da transparência da sua identidade profunda e do seu estado social e graças à sua solidarização com os ritmos cósmicos – numa unidade mais vasta: a sociedade, o universo. [...]

Todos os sistemas e todas as experiências antropocósmicas são possíveis *enquanto o homem se torna, ele próprio, um símbolo*. É preciso acrescentar, todavia, que, neste caso, a sua própria vida é consideravelmente enriquecida e adquire maior amplitude. O homem já não se sente um fragmento impermeável, mas um cosmos vivo aberto a todos os outros cosmos vivos que o rodeiam. As experiências macrocósmicas deixam de ser para ele *exteriores* e, enfim, ‘estranhas’ e ‘objetivas’; elas *não o alienam de si mesmo* mas, pelo contrário, conduzem-no a ele próprio, revelam-lhe a sua própria existência e o seu próprio destino. *Os mitos cósmicos e toda a vida ritual apresentam-se assim como experiências existenciais do homem arcaico*: este último não se perde, não se esquece de si como ‘existente’ quando se conforma com um mito ou intervém num ritual. Pelo contrário, ele reencontra-se e compreende-se, porque esses mitos e rituais proclamam acontecimentos macrocósmicos, quer dizer, antropológicos e, em última instância, ‘existenciais’. Para o homem arcaico todos os níveis do real oferecem uma *porosidade* tão perfeita que a emoção sentida em presença de uma noite estrelada, por exemplo, equivale à experiência pessoal mais ‘intimista’ de um homem moderno. E isso porque, graças sobretudo ao símbolo, a *existência autêntica* do homem arcaico não se reduz à existência fragmentada e alienada do homem civilizado do nosso tempo. (ELIADE, 2010d, p. 368 - 372)

O homem é o símbolo maior de todo um processo de *hierofania* que ocorre desde a pré-história. A humanidade guarda em si as memórias dos acontecimentos primordiais que originaram a vida e a organização do universo. Este registro está marcado no corpo desse homem, o qual reconhece a linguagem do código da *hierofania* macrocósmica e o guarda para poder executá-lo e dessa maneira, manter a ordem do mundo.

O símbolo, como já citamos, possui um excesso de sentido. Mas, em relação à questão da dupla instância de sentido verbal e não verbal presente na estrutura do símbolo, Eliade (2010d) deixa essa duplicidade do símbolo notável através de um código verbalizado e de um

código visual, que caracteriza o ser humano como integrante de uma sociedade e iniciado em determinado rito. O símbolo guarda esse duplo registro e o expõe nos textos através da torção de interpretações diferentes, sendo uma literal e outra metafórica, que permite que as duas ideias conflitantes e divergentes, como por exemplo, a união de uma linguagem verbal e de uma não-verbal ocorra e permita a transmissão da mensagem que corpo humano enquanto símbolo possa transmitir.

Por isso, identificando o corpo como símbolo, encontramos nele as dificuldades de apreensão própria do elemento que é simbólico. Como disse Ricoeur (2009), o símbolo possui duplo sentido e é exatamente essa duplicidade que dificulta a compreensão do elemento analisado. O corpo é o registro vivo das manifestações sofridas e exercidas pelo homem ao longo dos milênios. É também o corpo a parte constitutiva do homem que evolui e demonstra as evoluções vivenciadas em todas as áreas de nossa inteligência. Todavia, é através da realização dos atos sagrados que percebemos uma maior importância e culto ao corpo durante a vida e após a morte.

Contudo, mesmo com esse duplo sentido que compõe o símbolo, podemos compreender a relação do corpo dentro dos primeiros rituais da pré-história, nos rituais do período arcaico tanto da Grécia como da Índia, além dos ritos de mistério, com o auxílio do enunciado simbólico. No caso, buscamos entender e definir o corpo como representação simbólica das civilizações grega e indiana e como registro vivo da evolução social e física do homem a partir do contexto sagrado propagado pelos poemas e hinos entoados. Para tanto, Ricoeur (2009) explica que

é agora possível identificar o lado não semântico dos símbolos, se prosseguirmos no nosso método de contrastes e se concordarmos em chamar semânticos os traços dos símbolos que: 1) se prestam a uma análise linguística e lógica em termos de significação e interpretação e, 2) coincidem, em parte, com os traços correspondentes das metáforas, pois algo num símbolo não corresponde a uma metáfora e, em virtude deste fato, resiste a qualquer transcrição linguística, semântica ou lógica. (RICOEUR, 2009, p. 83)

O corpo dança, faz gestos de *epifania*, realiza atos sexuais, sacrifica e é sacrificado, todos esses momentos são, dentro do contexto lido, atos de ligação entre o homem e aquilo que transcende a nossa compreensão semântica. Entendemos que o corpo é o elo que liga o homem ao que é exta-humano e isso é demonstrado nos textos, poemas e hinos apresentados, mas não podemos transmitir linguisticamente o sentido real e preciso que os movimentos da dança causam no corpo ou como o corpo reage ao *Soma*. Assim, damo-nos por satisfeitos em

transpor essas limitações da semântica por meio da interpretação metafórica presente na interpretação secundária de um símbolo. Por isso, afirmamos que no ritual de sacrifício do cavalo no mundo *Védico*, a rainha, ao deitar ao lado do animal sacrificado, representa uma relação sexual com o rei, logo, o simbolismo presente na relação sexual no sacrifício do cavalo, é o símbolo de uma *hierogamia*, um casamento sagrado, que estabelece o universo. Portanto, o sacrifício do cavalo é simbolicamente, o sacrifício da vida do próprio rei.

Entendemos, através do conteúdo analisado nesse capítulo dois, que o corpo é um elemento puramente simbólico, que o homem não tem acesso ao corpo sem o auxílio do símbolo, o qual é fornecido pela capacidade da linguagem e da interpretação metafórica dessa. O corpo é o símbolo imanente da compreensão do homem de si e de tudo, portanto, o corpo é o símbolo do próprio conhecimento humano.

O homem conhece pelo corpo, com o corpo e para o corpo. As primeiras manifestações do conhecimento humano se deram com o simbolismo do corpo morto. O corpo morto simbolizava que existe outra perspectiva além de nossa constante repetição de atos. Os atos repetidos param juntamente com o corpo que os executa e nos deparamos com um corpo sem respiração. Como foi exposto, no primeiro capítulo, é essa capacidade de sopro vital que determina a vida do corpo, o *pneûma* para os gregos e o *prāṇa* para os indianos.

Portanto, o corpo inerte, sem *sopro*, é um corpo sem vida. O corpo morto é símbolo do corpo vivo. E é através desse corpo morto que se desenvolve toda uma cultura de ritos em honra ao morto, ao corpo que parte e não mais será visto. A cultura do corpo morto inicia supostamente nas primeiras exposições simbólicas do homem, depois, passa a ser um rito instituído por uma sociedade e posteriormente torna-se uma data festiva em honra aos mortos de uma cidade.

No entanto, voltando aos primórdios como, por exemplo, no mito de Deméter e nos hinos *Védicos*, o corpo morto é a origem da criação, é origem da criação da vida, é origem da criação do corpo vivo, é origem da criação do cosmos. Logo, compreendemos que o corpo morto é símbolo de vida e vida é conhecimento. O homem conhece através do corpo, e é essa nossa busca para o próximo capítulo: o conhecimento pelo corpo, isto é, o corpo é conhecimento.

3. CORPO: ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO

O homem representa e interpreta o mundo através de si. O corpo é o elemento tangível e sensível para a compreensão dos fenômenos que ocorrem em torno de cada comunidade, de cada sociedade e é por meio do corpo que a humanidade se manifesta. Portanto, o corpo é a denúncia da morte e determinação da vida, pois é reconhecendo o corpo morto que o ser humano se reconhece como vivente ou como portador de um corpo vivo.

Os mistérios que rodeiam a humanidade passam a ser explicados, venerados, cultuados pelo corpo, com o corpo e, principalmente, em favor do corpo. O ser humano sepulta os corpos mortos e institui o rito fúnebre, esse com o passar do tempo deixa de pertencer a um indivíduo e torna-se festividade de uma cidade. O rito de memória dos mortos é fundamental para cada sociedade e, novamente, ressalta a importância do corpo vivo quando mostra que o corpo morto desaparece e fica guardado nos ritos em honra ao morto.

Dessa forma, vimos nos textos épicos e nos hinos *órficos* a necessidade de entender o desconhecido e como o desconhecido se aproxima da morte e do desaparecimento. Assim, temos na *Iliada*, o rito fúnebre de Pátroclo; na *Odisséia*, o rito em favor dos mortos para conhecer; na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*, os ritos que devem ser realizados em favor das divindades e todos os males presentes no corpo humano; nos hinos *órficos*, temos a “morte” de Perséfone, não é a morte humana, visto que se trata de uma imortal, porém, o seu desaparecimento, ou seja, o fato de seu corpo não ser visto mais por sua mãe representa simbolicamente a “morte”, que é o desconhecimento do lugar onde o corpo se encontra.

Os textos indianos, estudados até então, também bebem desse mesmo movimento simbólico e ritualístico. Os hinos *Védicos* estabelecem a necessidade do sacrifício em virtude do bem-estar do homem. Um dos hinos do *R̥g-Veda*, *Homem Primordial*, apresenta como o sacrifício do corpo do primeiro homem gera todas as coisas e institui a obrigatoriedade do cumprimento dos ritos em favor do homem e dos deuses. Dessa forma, entendemos que os textos indianos e gregos nos mostram como a realização dos ritos sacrificiais são determinantes para a manutenção do nosso corpo e para o desenvolvimento do conhecimento simbólico, pois, os rituais nos permitem conhecer através do corpo morto o corpo vivo. Contudo, como podemos interpretar o corpo?

O corpo é um tema que desperta muitas discussões, tanto de caráter religioso quanto de caráter físico-sócial. Vimos, no primeiro capítulo, que de acordo com a perspectiva de Eliade (2010c, p.141), “[...] o corpo é, em última instância, uma ‘situação’, um sistema de

condicionamentos que se assume. A coluna vertebral é assimilada ao Pilar cósmico (*skambha*) ou à montanha Meru, os sopros são identificados aos ventos, o umbigo ou o coração ao ‘Centro do Mundo’ etc.”. Logo, o corpo dentro da teoria de sacralidade proposta por Eliade (2010c) é um símbolo universal de determinado elemento cósmico ou estabelece a relação entre o homem e o cosmos.

Não obstante, o corpo, ainda dentro do campo teórico das religiões direcionado pelas interpretações de Eliade (2010c), pode apresentar uma relação não apenas com o cosmos, mas, com a universalidade dos rituais. Assim, Eliade (2010c) diz:

mas a correspondência se faz também entre o corpo humano e o ritual em seu conjunto: o lugar do sacrifício, os utensílios e os gestos sacrificiais são assimilados aos diversos órgãos e funções fisiológicas. O corpo humano, assimilado ritualmente ao Cosmos ou altar védico (que é uma *imago mundi*), é também assimilado a uma casa. Um texto de *hathayoga* fala do corpo como de ‘uma casa com uma coluna e nove portas’ (*Goraksha Shataka*, 14). (ELIADE, 2010c, p. 141-142)

Segundo as teorias citadas, o corpo é o correspondente universal da presença cósmica e da instituição do ritual na concepção de sagrado de Eliade (2010c), o qual apresenta como manifestação de sagrado: aquilo que rompe com o que o mundo possa apresentar como profano. Assim,

o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. [...] Encontramos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’. (ELIADE, 2010c, p. 17)

Em suma, o corpo sacralizado pela teoria de Eliade (2010c) é um elemento simbólico de uma instância do sagrado que rompe com o mundo e sua base profana. O corpo sagrado simboliza em si elementos tidos anteriormente como profanos, isto é, os elementos profanos tornam-se sagrados a partir do momento que rompem com a sua natureza comum e passam a ser elementos únicos, que contêm em si o poder transcendental de ligar o homem ao divino pela universalidade atribuída. Agora, esses objetos purificados são distintos dos outros semelhantes a eles pelo simples e determinante fato de ter passado por uma *hierofania*, por um contato com o divino.

A condição de universalidade na concepção de sagrado de Eliade (2010c) e sua distinção do mundo profano limitam a capacidade de interpretação e leitura acerca do corpo e por consequência, do homem. Contudo, estabelecemos essa noção de sagrado de Eliade (2010c) como uma base que nos auxiliou durante o período de nossas leituras e estudos. Dessa forma, o sagrado e profano se manifestam na esfera do corpo, no entanto, entendemos que o corpo é um veículo para o sagrado e está interligado a tudo, pois o corpo é símbolo do sagrado na pluralidade da humanidade; nos muitos tipos de ritos e sacrifícios; na diversidade de mito para os mesmos elementos; nos diferentes mitos para os mesmos elementos no mesmo povo; nas múltiplas funções dos mesmos ritos em regiões diversas. Essas concepções nos direcionam a uma única afirmação que as diferentes maneiras de expressar os sagrados são realizadas pelo corpo, mas, com propósitos distintos. No entanto, o corpo humano é o meio, o fim, e o princípio motivador para a manutenção da ordem. Então, é pelo corpo humano que o sagrado se manifesta.

A forma de manifestação do corpo mais eficaz dentro do contexto de nosso estudo é através da linguagem, visto que buscamos por meio dessa o caminho que liga o corpo ao conhecimento em nossos textos de análise. Todavia, para estudarmos o corpo e sua linguagem é preciso dar início a essa empreitada pelo próprio homem, o qual pode ser apresentado além do corpo em si, como fica limitado em Eliade (2010c), o corpo pode ser demonstrado através do campo da linguagem. Como cita Cassirer (2005),

não podemos descobrir a natureza do homem [do corpo do homem] do mesmo modo que podemos detectar a natureza das coisas físicas. As coisas físicas podem ser descritas nos termos de suas propriedades objetivas, mas o homem só pode ser descrito e definido nos termos de sua consciência. (CASSIRER, 2005, p.16)

Destarte, não é o direcionamento físico que rege o homem ou corpo do homem, como rege o corpo dos outros animais. Nosso corpo é dirigido e compreendido pela consciência. Entendendo essa definição de Cassirer (2005), percebemos que o ser humano se distanciou de forma irreversível da evolução biológica que direciona os animais como um todo a partir do momento que deixou de apresentar respostas automáticas e passou a dar respostas reflexivas e simbólicas para perguntas ou situações que exigiam apenas o nosso automatismo biológico.

O homem, no nosso ponto de vista, passa de representante do símbolo sagrado das teorias de Eliade (2010c) para ser entendido como um ser formador do processo simbólico dentro da teoria desenvolvida por Cassirer (2005). O homem, mesmo tendo o corpo

constituído semelhante aos seus iguais (os seres vivos), desenvolve uma capacidade cognitiva extremamente avançada e é isso que o distancia das demais espécies de animais.

Nessa óptica do desenvolvimento simbólico por parte da humanidade, Ricoeur (2014, p.13) afirma que “parte-se do pressuposto antropológico de que o homem é um ‘animal hermenêutico’, isto é, que se orienta no mundo através da atividade fundamental da *interpretação*.” A interpretação é o princípio do processo de construção simbólica efetuado pela humanidade, porque o ser humano interpreta a si, reconhece em sua pessoa um ser que lê o meio onde está e se interpreta como agente nesse meio, isto é, ele identifica a si mesmo como identificaria um diferente, um outro e identifica suas ações, identifica-se em seu comportamento, suas reações, seus deveres morais, em suas ações.

Isso acontece, pois o corpo humano libera respostas elaboradas pelo pensamento para os menores estímulos que recebemos em nosso cotidiano. O homem passa a conversar sobre o mundo consigo mesmo, e todas as suas ações são desenvolvidas pelo campo do raciocínio e transmitidas pela linguagem. A linguagem é o meio simbólico que representa no grande teatro da vida: os pensamentos e conhecimentos alcançados pelo corpo. Conforme Cassirer (2005, p. 48), “o homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem.” Consequentemente, o corpo também é uma realidade física emitida e recebida pela atividade simbólica do homem.

Cassirer (2005) afirma que a humanidade,

envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou rito religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em fantasias e sonhos. (CASSIRER, 2005, p. 48-49)

A linguagem é o nosso meio de interação com o nosso semelhante e com o mundo a nossa volta. O ser humano pelo viés da razão passou a estabelecer uma nova forma de relação no seu espaço. A humanidade lê e interpreta tudo em torno de si, até mesmo a sua própria condição de ser vivente. Logo, o corpo humano também possui muitas interpretações e representa muitas interpretações nessa realidade.

Seguindo a linha interpretativa de nossa condição humana, propomos a tese de que é através do corpo, em prol do corpo e de seu bem-estar, seja qual for o aspecto, que a

humanidade realiza seus ritos e constrói seus mitos. Assim, o homem interpretou o seu corpo ao longo dos séculos através desses ritos e mitos, que,

a função repousa na formação de grupos [...]. Os rituais religiosos são ações deste tipo, na medida em que sinalizam uma orientação para o extra-humano [...]. De fato, esta orientação para algo não humano tem também uma função eminentemente social. É costume circunscrever este algo, de modo geral, como <<o sagrado>> [...]. A isso corresponde o fato de, no repertório dos sinais, o ameaçador se encontra a par do sedutor – de um lado, fogo, sangue, armas, de ouro, alimento e sexualidade; gestos de submissão a par de um comportamento arrojado. Acrescem ainda as alternâncias das trevas e da luz, do disfarce e do desvelamento, da imobilidade e do movimento, do som e do silêncio. Esta pseudo-linguagem não opera apenas mediante a aprendizagem e a imitação, ela é antes uma força que imprime um cunho, sobretudo às crianças e aos jovens. Ela sinaliza e forja situações de angústias para depois as ultrapassar [...]. (BURKERT, 1993, p. 125 - 126)

Os rituais, os quais exigem uma doação do corpo em vários sentidos, com gestos, danças, atos sexuais, palavras e música, marcam a procura do homem por algo superior a sua condição. O homem interpreta a existência do que é sobre-humano e passa a buscá-lo. O ser humano lê o seu mundo social e demonstra através da linguagem desenvolvida nos ritos e nos mitos a procura por uma harmonia entre seu corpo e o que está além de sua condição existencial. Contudo, não podemos compreender o corpo como algo apreensível e visível em todas as suas instâncias. O corpo é o resultado de um conjunto de leituras e interpretações dos significados emanados por esse.

Essa relação do homem com o corpo, também com o que está a sua volta, como a natureza, por exemplo, é percebida, discutida, questionada nos registros deixados em textos dos grandes pensadores, como: Platão, Parmênides, Empédocles, Heráclito, nos fragmentos que chegaram até nós dos Mistérios de Elêusis e Dionisíacos. Encontramos destaques acerca do corpo nos poemas de Hesíodo e de Homero. Entretanto, as experiências com a natureza, com o corpo, não são apresentadas apenas nos textos gregos, porém, nos registros de outros povos da antiguidade, mas, seguindo nossa análise comparativa entre os textos gregos e os textos da civilização indiana, estender-nos-emos à forma como o corpo é representado em um texto de Platão e em um texto indiano.

De acordo com o direcionamento da compreensão da humanidade por meio da linguagem, faz-se necessário entender como a palavra corpo é apresentada e interpretada no nosso *corpus* de trabalho. No *Timeu* de Platão, a palavra corpo é representada durante todo o texto grego através do nome *σῶμα*, *sóma*, que significa corpo, forma corpórea, matéria, objeto

tangível, corpo vivente³⁹. Já no contexto indiano o nome corpo pode ser representado como: *cita*, eu; *Deha*: o corpo; (em uma tríade com *manas* e *vaach*); forma, massa; *Puruṣa*: homem (humanidade), o homem primordial; *Manas*: mente (*manas* é sempre considerado distinto do *ātman* e *puruṣa*, "espírito ou alma" e pertencente apenas ao corpo); *Tanus*: corpo; *Aṅga*: fim, conclusão, fim da vida; *Śarīram*: corporalmente, corpóreo, pertencendo, sendo produzido ou relacionado com o corpo, a alma ou o espírito incorporado. Todavia, como citamos no primeiro capítulo, no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, a palavra em sânscrito usada para se referir a corpo e ao corpo do sacrifício é *Ātman*: o Eu Supremo, o Eu universal [...] (p. 135), referindo-se ao corpo como um todo, como por exemplo, “*saṁvatsara ātmāśvasya medhyasya*” que em sua tradução para o espanhol diz: “*El año es el cuerpo – ātma – del caballo apto para el sacrificio*”, assim, “O ano é o corpo – ātma – o corpo do cavalo apto para o sacrificio” (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa).⁴⁰

Reconhecendo a importância da questão simbólica para a formação da nossa leitura e compreensão da realidade, notamos que, para darmos andamento ao nosso estudo, é preciso pontuar que o contato da humanidade com suas leituras foi apresentado de inúmeras formas, tendo como um de seus ápices os grandes poemas épicos e hinos *Védicos*, os quais mostravam a interpretação que o homem realizava de seu contexto social presente e passado através do símbolo mítico.

Entretanto, após esse ápice das grandes epopeias gregas e dos hinos *Védicos*, há uma mudança nas interpretações dos rituais, dos mitos, da necessidade e da importância do corpo para se atingir o sobre-humano. Entendemos que, neste momento, a concepção das formas e das vidas existentes torna-se um ponto crucial de investigação para o ser humano. Além disso, a concepção de *ser* também é algo que passa a despertar muitas discussões tanto na Grécia quanto na Índia. No entanto, na Grécia, a filosofia começa a trabalhar com a concepção de *ser* enquanto ente ao invés do ser como gerador de todas as coisas. Já,

a história do pensamento indiano, [...] revela uma gradual intensificação na importância dada ao problema da redescoberta e assimilação do Eu. Os diálogos filosóficos das *Upaniṣad* indicam que durante o oitavo século a. C.

³⁹ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, σῶμα, sóma, significa: “corps, opp à l’âme (psyché); 1. dans Hom. corps mort, cadavre, 2. postér. corps vivant [...] 3. matière, objet tangible [...]”. BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 849, tradução nossa.

⁴⁰ Conf. p. 34.

houve uma mudança de orientação dos valores, deslocando o foco de atenção do universo exterior e limites tangíveis do corpo para o universo interior e intangível, levando às suas últimas conclusões lógicas as perigosas implicações desta nova direção. (Zimmer, 2012, p.23)

Logo, a Índia, em meio a toda sabedoria, desenvolveu questionamentos e reflexões acerca da estrutura do que é o *ser* como um todo. Contudo, como fora mencionado em nossa introdução, não definimos esses pensamentos indianos como uma filosofia, para não estabelecer uma dicotomia entre filosofia ocidental e filosofia da Índia. Pois levamos em consideração que o próprio termo filosofia surgiu na formação da civilização ocidental, em um período determinado, ficando restrito a um pensamento sistemático e direcionado por alguns elementos: lógica, metafísica, ética, política e estética e, principalmente, desvinculado da religião e da manifestação do sagrado. Como afirma Cordero (2011):

A filosofia possui uma singularidade com relação a outras atividades [...]: pode-se afirmar, com uma certeza absoluta, *onde* começou, e, com diminuta margem de erro, *quando*. Essa curiosidade nos autoriza a fixar os limites temporais da chamada ‘filosofia antiga’: ela se estende desde pouco antes de 585 a. C. até, convencionalmente, o ano de 529 de nossa era (data de um decreto do imperador Justiniano que proibiu ensinar filosofia aos não-cristãos, ocasionando o fechamento da Academia platônica de Atenas) [...]. (Cordero, 2011a, p.13)

Conforme esses pontos, encontramos os tópicos que nos levam a definir o ato de pensar, questionar e de propagar o saber na Índia como uma forma de sabedoria, porque, dentro dos textos indianos que buscam o conhecimento, não há uma cisão do saber com a religião. Além disso, não identificamos de forma explícita a organização dessa sabedoria através dos elementos apresentados acima, os quais caracterizam a filosofia (grega). De acordo com Zimmer (2012),

a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental – em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais – foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical da natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior, mas também de sua própria existência; uma transformação tão completa quanto possível que, ao ser coroada pelo êxito, leva a uma total conversão ou renascimento.

Neste sentido, a filosofia indiana tem laços mais estreitos com a religião do que o pensamento crítico e secularizado do Ocidente moderno. (ZIMMER, 2012, p. 21)

Dessa maneira, entendemos que existe um ato de fazer conhecimento e de propagá-lo na Índia, no entanto, neste caso, não o definimos como filosofia no que diz respeito aos moldes ocidentais. Logo, passamos a tratar este ato de refletir e de questionar, como sabedoria e conhecimento, especificamente nesta pesquisa, pois nos propomos encontrar uma sabedoria voltada para uma breve concepção do *ser* e do conhecimento contemplativo por meio da compreensão do corpo no diálogo platônico, *Timeu*, e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Assim, voltando a nos debruçar sobre o pensamento grego, percebemos que inicialmente ele está voltado para a descoberta do *logos* como pensamento racional ou como discurso. Uma descoberta que, para Laks (2013), “compreende três etapas, conhecimento da natureza, conhecimento moral, conhecimento do conhecimento.” (LAKS, 2013, p. 128). O conhecimento da natureza está estruturado nos estudos dos Milésios, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos. Contudo, ainda segundo Laks (2013), esses pensadores estabeleciam sua pesquisa a partir de questões baseadas no onde, no local; na universalidade da coisa observada, na imanência da coisa observada, na forma da medida e da harmonia. Porém, “Xenófanes constitui algo como uma transição entre o conjunto dos pensadores precedentes e Parmênides, uma vez que sua problemática, que ‘não concerne diretamente à natureza’, mas ao ser, diz respeito, entretanto, não ao ser em geral, mas ao ser divino.” (LAKS, 2013, p. 130). Por isso, buscamos as primeiras concepções sobre a ideia do *ser* nos aforismos de Parmênides, o qual nos apresenta uma relação entre o pensamento e o *ser*, enquanto portador latente do saber.

A argumentação defendida por Parmênides é interpretada como uma alusão a um *ser* uno e contínuo como apresenta Kirk et al (2008) “Parmênides pretende mostrar que o que é é contínuo em qualquer dimensão que ocupe [...]” (KIRK et al, 2008, p. 261). Entendemos, de acordo com a teoria de Parmênides, que, agora, o homem procura conhecer a coisa em si, isto é, o *ser* em si, não de onde ela vem, quais são suas estruturas e formas. Não obstante, o ser humano busca sua essência, sua realidade última.

Porém, vimos, no nosso estudo, que a relação do homem com a coisa em si passa a ser substituída pela interpretação, pela relação metafórica e simbólica. Em relação a isso Ricoeur (2014, p. 14) afirma que “o ser humano orienta-se no mundo através da atividade de interpretação. Esta, por sua vez, recorre a uma estrutura simbólica que é essencialmente composta pela linguagem.”. Assim, a humanidade desenvolve seu conhecimento não através do *ser* em si, mas, da interpretação, do raciocínio elaborado sobre esse *ser*.

Essa transição do pensamento da origem da vida pela busca do conhecimento do *ser*, do conhecimento da essência do que é a vida, também acontece na Índia. Em relação a isso, Zimmer (2012) escreve que

a filosofia hindu ortodoxa surgiu da antiga religião ária dos *Veda*. Originalmente, o panteão védico – com sua hoste de deuses – representava o Universo onde se projetavam as experiências e ideias do homem sobre si mesmo. [...] No círculo dos antigos pensadores hindus não houve tal crepúsculo dos deuses. As deidades guardiãs do mundo não foram depostas mas incorporadas a uma visão mais ampla e profunda, como reis-títeres dentro do império de um senhor mais poderoso. A presença Una, experimentada como o Eu (*ātman*), ou Poder sagrado (*brahman*) [...]. (ZIMMER, 2012, p. 244 - 245)

As discussões acerca do conhecimento ritualístico vivenciado até então e a busca por uma compreensão abstrata do universo não encontraram, na Índia, os embates vividos na Grécia. A nova forma de perceber o mundo somou-se ao entendimento anterior da formação do mundo através das deidades e da importância dos rituais para esses deuses e, conseqüentemente, a determinação do bem-estar do devoto que realizava essa prática.

Por conseguinte, entendemos que esse longo período de busca pelo conhecimento e compreensão do mundo levou a humanidade a inúmeras teorias sobre o homem, sua essência, sua criação, sobre a formação do cosmos e de suas propagações. Contudo, o ser humano, ainda por estar preso às amarras do visível e do sensível, isto é, do elemento concreto, não desenvolvia completamente a apreensão acerca da criação do universo e da inteligência que o regia. De acordo com nossa discussão, o homem realmente não desenvolve uma apreensão do universo, porém, desenvolve uma interpretação metafórica e simbólica desse através da linguagem.

Mediante essa situação, no que confere ao ocidente, Platão, através de seus diálogos, apresenta à humanidade as experiências da humanidade e sua aprendizagem, destacando o conhecimento contemplativo, o *noûs*, para que pudessemos compreender o que nos circundava. E é no *Timeu*, um dos seus diálogos, que ele desenvolve sua argumentação em relação à composição do cosmos e da inteligência universal. Todavia, para que houvesse a apropriação desse entendimento por parte dos seus interlocutores seria necessária a construção de uma narrativa.

Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerentes consigo mesma, sem a

mínima discrepância, não tens de que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites. (PLATÃO, *Timeu* 29c-d)

O universo passa a ser explicado e o conhecimento desenvolvido. No entanto, precisamos destacar que o mito a ser apresentado no *Timeu* não é o *mythos* na concepção de uma narração divina, todavia, o mito é entendido nesse caso como uma narração não advinda dos deuses, porém, construída pelo conhecimento humano, um contar. Assim, Timeu, o personagem da obra, passa a narrar a origem do universo.

E é nesse contexto narrativo que a metáfora enquanto enunciação passa a fundamentar toda construção narrativa do diálogo em prol de lhe garantir verossimilhança, compreensão por parte dos ouvintes e proporcionar o *noûs*, o conhecimento contemplativo. Isso se dá porque Timeu enquanto personagem apresenta a formação corpórea do homem semelhante à construção do universo, levando-nos a tecer uma analogia no que diz respeito à estrutura do diálogo, visto que o corpo humano está para o universo como o universo está para o corpo humano. Dessa maneira, o corpo é inserido no *Timeu* como a imagem do próprio cosmos, como meio de apropriação e entendimento desse processo abstrato e distante da compreensão humana.

Em relação ao uso de metáforas na construção da narrativa de Timeu, o personagem, para expressar sua interpretação do cosmos e do homem, Santos (2007) diz,

à primeira vista, o discurso tem um carácter tão marcadamente teológico, achando-se tão densamente povoado por metáforas, que parece não ser possível encontrar nele um raciocínio coerente. No entanto, a partir da observação final é possível conferir-lhe um sentido muito claro. (SANTOS, 2007, p. 87-A)

Logo, Timeu constrói uma narrativa metafórica com bases teológicas para explicar e apresentar o corpo cósmico, o corpo universal e o corpo humano não como imagem da coisa em si, entretanto, como uma composição da imagem a partir do modelo primordial estabelecido pelo mundo das ideias, cuja compreensão se dá pela inteligência. Há, ao final do diálogo, uma compreensão da representação imagética do corpo depois da leitura e interpretação, ou no caso dos personagens do diálogo, após escutar a narração de Timeu. E assim, é possível conceber uma teoria do que vem a ser o corpo como signo imagético.

Por conseguinte, a metáfora pode desenvolver uma construção semântica no *Timeu* além da palavra em si. Rompendo com as estruturas retóricas advindas de conceitos aristotélicos e construídas em torno do entendimento da metáfora, Ricoeur (2009) nos apresenta uma concepção de metáfora voltada para a frase que está além da metáfora da palavra, isto é, do tropo em si ou da ideia de embelezamento do texto. Ele também nos apresenta uma ideia de que, para os conceitos aristotélicos, as ideias platônicas já partiam de concepções metafóricas.

A morfologia aristotélica edifica-se assim sobre o cruzamento de duas oposições fundamentais: a oposição do particular ao geral, que dá lugar à predicação propriamente dita (*ser-dito de...*), e a do concreto ao abstrato, que dá lugar a uma predicação em sentido amplo; [...] a segunda, entendida em um sentido conceitualista, toma o lugar da pretensa participação das ideias platônicas, denunciadas por Aristóteles como simplesmente metáforas. O abstrato está em potência no concreto; essa inerência, também ela, vincula-se ao fundo de obscuridade das substâncias individuais. (RICOEUR, 2005, p. 400)

Ora, Platão, partindo de interpretações formadas a partir de ideias concretas para interpretações fundamentadas em imagens abstratas, constrói uma interpretação do resultado do conjunto do texto, e não simplesmente de cada palavra do diálogo. Destacando o *Timeu*, entendemos que só com a leitura completa do diálogo podemos configurar uma apropriação do conteúdo explanado na obra. O conjunto do texto é a metáfora, isto é, o diálogo completo é o que promove o surgimento de uma enunciação ampla a qual permite estabelecer a relação entre o corpo desenvolvido ao longo da narrativa com o conhecimento contemplativo do universo perfeito, e a partir daí, relacionar o corpo humano e o corpo cósmico. Compreendendo, dessa forma, uma metáfora como o que está diretamente imbricada à enunciação.

A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica de uma palavra. É, visto que uma metáfora só faz sentido numa enunciação, ela é um fenômeno de predicação, não de dominação. Quando o poeta fala de um <<anjo azul>> ou de um <<manto de tristeza>> põe em tensão dois termos [...]. E só o conjunto constitui a metáfora. Assim, não deveríamos efetivamente falar de uso metafórico de uma palavra, antes de enunciação metafórica. A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica. (RICOEUR, 2009, p. 73)

Com base nessa afirmação de Ricoeur (2009), entendemos que a construção do diálogo platônico em questão tem por princípio e finalidade a organização de sentido

metafórico na narrativa como um todo, visto que o *Timeu* defende uma formação lógica do cosmos através de uma teoria que determina inicialmente a projeção do mundo a partir de um modelo pré-existente e perfeito. Portanto, a narração presente no diálogo conta a formação do universo através de um trajeto astronômico, contudo, é observando todo o enredo que, na nossa percepção, entendemos o universo por meio do significado construído da criação do cosmos e de sua relação com a criação do homem.

Então, o diálogo platônico nos diz que o universo é construído pelo Demiurgo como imagem de um universo anterior, o qual só pode ser apreendido como cosmos após a criação do homem e de sua relação com o próprio universo. Dessa maneira, a metáfora é para o *Timeu* a construção do conjunto, isto é, na nossa compreensão, o diálogo é a metáfora de que o corpo é o universo.

Essa tese nos é apresentada através de um discurso pautado em uma narrativa que recorre ao mito para manter a verossimilhança, o mito como narração de um episódio ou de fato. Logo, entendemos a construção da discussão desenvolvida por Timeu dentro do diálogo como uma narrativa pautada em uma enunciação metafórica ou no “mito mais verossímil” (PLATÃO, *Timeu* 29d). De acordo com Santos (2007, p. 88-A), “Deus decidiu criar a vida: para tal construiu um universo vivo (30b-c). Por que razão? Vemo-la expressa no princípio do passo. Porque, sendo bom, quis que o todo fosse à sua semelhança (29e), ou seja, vivo.”, na interpretação da narrativa de Timeu, o cosmo foi criado pelo Demiurgo para que fosse bom e isso é uma metáfora de ser vivo, portanto, o que é vivo é bom. Entretanto, o ser vivente criado pelo Demiurgo não é bom, visto que é uma imagem do universo vivente eterno e perfeito, sendo imagem, é cópia, é criado e está preso aos desmandos do devir, isto é, da morte, da finitude, que é a mácula do que é imperfeito.

Nesse íterim, estendemos a nossa pesquisa também aos conceitos discutidos nos textos indianos acerca da formação do universo, da sabedoria que o rege, do conhecimento que o homem pode apreender em relação a sua própria formação dentro desse conjunto de saberes, estabelecendo um paralelo entre a percepção grega e a compreensão indiana dessa relação entre universo e corpo. Identificando as semelhanças e as diferenças nos textos selecionados, contribuimos para uma ampliação das discussões traçadas nesses contextos, levando a um entendimento das várias formas de conhecer e de apreender esse conhecimento. Além de identificarmos as diferentes maneiras ou as maneiras mais próximas do desenvolvimento da relação dessas discussões do conhecimento com a percepção ou a assimilação do corpo.

Nos textos indianos, encontramos os *Upaniṣads*, que, diferentemente dos *Vedas*, passam a buscar a elevação do conhecimento humano não só pelo cumprimento dos ritos e repetições dos hinos e poemas sagrados, mas pela compreensão do mundo, o que esta estaria dentro do próprio homem. E que seria necessária a instrução do ser humano de uma forma que o levasse a contemplar o conhecimento, *jñāna*, através do seu próprio eu.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é um dentre esse conjunto de textos e narra de forma poética a formação do mundo e sua manutenção através de *Brahman* e *Ātman*, o Eu supremo. Nesse *Upaniṣad* há, diferentemente do *Timeu*, a narração da formação do mundo a partir do corpo humano simbolizado pelo corpo do cavalo. Então, no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o mundo surge do corpo, do corpo de um cavalo, e no *Timeu* o corpo humano é construído da mesma forma que o corpo do mundo é composto, entendendo por mundo, o cosmos. No entanto, assim como encontramos no diálogo platônico a metáfora, ou melhor, a enunciação metafórica como estrutura da linguagem fundamental para sua construção, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* também apresenta em seu cerne linguístico a metáfora, porém, agora, usada como base para a formação simbólica mítica que norteia o *Upaniṣad* em estudo.

De acordo com Ricoeur (2009),

é possível identificar o cerne semântico característico de todo o símbolo, por mais diferente que cada um deles possa ser, com base na estrutura do sentido operante nas expressões metafóricas. Em segundo lugar, o funcionamento metafórico da linguagem permitir-nos-á isolar o estrato não linguístico dos símbolos, o princípio da sua disseminação, por meio de um método de contraste. Por fim, a nova compreensão dos símbolos suscitará, em troca, posteriores desenvolvimentos na teoria da metáfora que, de outro modo, permaneceriam ocultos. A teoria dos símbolos permitir-nos-á assim completar a da metáfora. (RICOEUR, 2009, 78-79)

Dessa maneira, o símbolo é estruturado na linguagem seguindo uma relação bastante próxima com as expressões metafóricas operantes. A organização da linguagem do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* emprega a metáfora para ressignificar o ritual cosmogônico e assegurar a supremacia do símbolo mítico. O símbolo constituído na obra é sustentado por uma rede de metáforas o que garante que a metáfora mantenha sua permanência, tornando-se uma metáfora de raiz. Essas metáforas ultrapassam os limites do processo de substituição ou de denominação, os quais relacionam a palavra à outra palavra com significado diferente gerando metáforas as quais, a partir do uso corriqueiro, caem no estágio comum da linguagem e tornam-se metáforas mortas.

As metáforas de raiz são metáforas dominantes que criam uma rede de significados, por exemplo, Deméter, deusa, grãos, colheita, abundância, fartura, alimento, rituais, festa. Essa rede de metáforas dominantes permite relacionar a metáfora antes vista apenas como uma figuração textual, um tropo, ao símbolo cuja função é intersignificar ou ressignificar o mundo a sua volta através das diversas possibilidades de interpretação proposta por sua leitura.

Os elementos metafóricos que formam o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* são constituídos através de uma rede de significados que determinam a interpretação do mundo através do corpo, do corpo do cavalo. Assim, cada parte do corpo do cavalo representa o mundo: “Em verdade o amanhecer é a cabeça do cavalo apto para o sacrifício;/ O sol é o olho;/ Vento, a respiração vital - PRĀṆA./ O fogo vaiśvānara é o focinho./ Ano -ātma- é o corpo do cavalo apto para o sacrifício./ O céu é o lombo.” (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa). Entendemos por meio da construção de uma rede de metáforas a qual sai do contexto da relação de palavra e ganha uma significação universal em que o corpo do cavalo é símbolo do mundo, precisamente símbolo da criação do mundo. Portanto, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é constituído por um enunciado simbólico mítico, visto que o mito promove sempre o retorno da criação.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, diferente do *Timeu*, apresenta o corpo sacrificado como elemento primordial para a criação do mundo. O texto indiano vai verso a verso apresentando a fundamentação do corpo na construção do mito de criação cósmica. Enquanto que, no diálogo platônico, o mundo é criado pelo Demiurgo com base em um modelo eterno e perfeito e posteriormente à criação do cosmos, o homem é criado com as mesmas complexidades, porém, não é construído pelo Demiurgo, mas, pelos deuses que foram criados juntamente com o universo.

A compreensão do corpo humano no texto de Platão se dá pela leitura e interpretação da enunciação metafórica obtida pelo conjunto do texto. Em relação ao *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, vamos deparando-nos com o símbolo mítico à medida em o texto vai se desenvolvendo. “Com efeito, o símbolo só suscita pensamento se, primeiro, suscitar a fala. A metáfora é o reagente apropriado para trazer à luz o aspecto dos símbolos que tem uma afinidade com a linguagem.” (RICOEUR, 2009, p. 79-80), logo, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* demonstra sua estrutura simbólica pela presença da metáfora.

As diferenças iniciais entre o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* e o *Timeu* passam pelo campo da estrutura da linguagem que contribui para a interpretação das duas obras. Esta sendo interpretada, em nosso trabalho, pelo âmbito da enunciação metafórica originada pela interpretação do conjunto do texto através do nome “corpo” enquanto signo imagético e aquela é interpretada pelo enunciado simbólico mítico também construído pelo nome “corpo”, neste caso, como símbolo mítico de criação do cosmos.

3.1. A Construção do Corpo do Homem no *Timeu*

Os diálogos platônicos concebem uma nova forma de perceber o *ser* não mais como o elemento de origem das coisas, contudo, como um princípio inalterado das coisas, um princípio perfeito, o *ser* que *é* é apenas no mundo das Ideias. O *ser* na teoria platônica pertence ao mundo eterno que é perfeito por constituir a base de todas as coisas existentes e que está separado do mundo sensível em que as coisas viventes estão. No entanto, esse mundo não é visível nem tangível, não é apreensível pelos sentidos nem pela percepção, é atingido pelo conhecimento contemplativo daqueles que viveram uma vida regrada pela sabedoria, e por isso, são autorizados a contemplar tudo o que verdadeiramente *é* enquanto coisa em si no mundo eterno, o mundo das Ideias.

Da mesma forma que as teorias platônicas buscam entender esse conhecimento de *ser*, procuram igualmente entender e explicar as questões do *devir*, o eterno dinâmico em que as coisas visíveis e tangíveis estão inseridas, ou seja, coisas que não fazem parte do mundo das Ideias, porém, compõem o mundo sensível. Portanto, se enquanto coisas visíveis, estamos inseridos no que nunca tem fim, no eterno *vir* a *ser*, não podemos conhecer o mundo das Ideias e por consequência, não conhecemos o *ser*.

[...] para Platão o conteúdo físico-sensível da palavra torna-se portador de uma significação ideal que, porém, como tal, não podendo ser encerrada dentro dos limites da linguagem, se mantém fora destes limites. Linguagem e palavra aspiram à expressão do ser puro, mas jamais a alcançam, porque nelas a designação deste Ser puro sempre se mescla à designação de um outro, de uma ‘qualidade’ fortuita do objeto. (CASSIRER, 2001, p. 93)

A linguagem é portadora de uma das faces da significação do *ser*, entretanto, não pode deter em si o sentido completo e ideal desse, visto que a palavra não suporta, em sua limitação, a significação do Ser puro e do outro. Esse conhecimento, segundo Platão não é

apreensível pelas representações humanas, porém é contemplado pela libertação da alma que atinge o conhecimento racional, contemplativo, *noûs*.

A palavra não comporta o sentido do *ser* porque estamos designando através da fala o *ser* que é mutável e que, por isso, não pode ser apreendido. A linguagem ressignifica o *ser* do mundo sensível, o qual é uma cópia ou uma interpretação do mundo perfeito, o mundo das Ideias. Logo, a linguagem, enquanto esse processo de sentido preso aos limites dos elementos, os quais estão presos às cópias das coisas, nunca poderá ser a coisa em si, nem significá-las. Todavia, trata-se de uma significação de terceira ordem, como a linguagem, que, para Platão, é uma cópia de terceira ordem, tendo em vista que é uma cópia da imagem da cópia concreta que representa no mundo sensível a imagem em si presente no mundo das Ideias, isto é, a palavra é a cópia da cópia do *ser*.

Os diálogos platônicos norteiam a questão da origem do mundo, da polis, do homem, do conhecimento, do bem, do belo, da ética, da morte e da vida. A teoria de Platão para a formação desses componentes é fundamentada na noção da construção da alma⁴¹, enquanto mantenedora da ordem, isto é, a *ψυχή* (*psyché*), o princípio da vida, presente no mundo regido pelo devir e pelo não ser, porém, como registro da permanência dos resquícios do mundo eterno, o mundo das Ideias. Contudo, como é formada a alma e por consequência o homem, e todos os seres mortais?

A construção da alma do cosmo torna-se incompreensível a quem não tiver familiaridade com as obras platônicas relacionadas com o tema. Em primeiro lugar, O Ser, o Mesmo e o Outro são as Formas que regulam a realidade, a identidade e a diferença de todas e cada uma das coisas. A mistura das três, segundo registros opostos, visa caracterizar a natureza da alma: mistura do ser imutável e indivisível (o ser das Formas) com o mutável e divisível (o de cada coisa sensível), valendo as regras da mistura para o Mesmo (a Forma e cada ente, em relação a si próprios) e o Outro (em relação aos outros). (SANTOS, 2007, p. 95a-96a)

⁴¹ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, o termo alma em grego pode advir da palavra: *ψυχή*, (*psyché*), que significa: o sopro da vida, de onde vem: a alma, como princípio da vida, p. 975; *θυμός*, (*thymos*): respiração, princípio da vida [...]; 1. vontade, desejo [...], p. 425; *πνεῦμα*, (*pnéuma*): sopro, vento, expiração, respiração, p. 710; *στοιχεῖον*, (*stoicheío*): elemento, espírito, p. 806; *φάντασμα*, (*fántasma*): aparição, assombração, espectro, p. 923; *φάσμα*, (*phásma*): forma, simulacro, visão, p. 924. . BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 425-975, tradução nossa.

Já em sânscrito a palavra alma, segundo o dicionário Monier Williams, advém de *Ātman* que significa: a respiração, soprar (a respiração RV); a alma individual, indivíduo abstrato, o corpo, o intelecto, a mente [...]. (Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw135-jJAAtivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa)

O homem é formado semelhante ao universo. No entanto, a alma é o local onde é inserida a inteligência, a razão do mundo das Ideias. Essa é formada antes do corpo do universo e antes do corpo do homem, pois é ela quem os rege. A alma enquanto princípio do mundo das Ideias contém em si o imutável (o *ser* das Formas), misturado com o mutável (o *ser* do mundo sensível, que não o é). A presença desses dois componentes na alma demonstra que ela não é o próprio mundo das Ideias, mas guarda em si sinais desse.

Além disso, a mistura dessas duas Formas de *ser* cria dois movimentos que determinam a regularidade do corpo cósmico: o Mesmo e o Outro. O Mesmo é o movimento direcionado pelo princípio das Formas no seu próprio eixo, já o Outro é o movimento que se desloca em relação a cada *ser*. Esses movimentos operantes são gerados pelo movimento contínuo da alma e especificam o funcionamento do corpo do cosmos, do tempo e de sua relação com o mundo sensível. Esse mesmo processo ocorre no corpo humano e regula nossa existência no mundo sensível e nosso direcionamento ao mundo das Ideias. E é isso que procuramos entender ao longo de nosso trabalho, como o corpo do homem se desenvolve em meio a esse funcionamento estrutural do mundo e em meio à perspectiva do mundo eterno e perfeito? Para chegarmos à resposta desta indagação, é preciso entender a estruturação da teoria platônica através de seus diálogos, destacando para tanto a composição do *Timeu*.

Platão estrutura seus estudos em várias produções, muitos diálogos, que contemplam as fases de sua vida. Sendo distribuídos ou organizados da forma seguinte: a fase da juventude é composta pelos diálogos: *Apologia*, *Critão*, *Laquete*, *Cármides*, *Lisis*, *Eutífron*; a fase média é formada por: *Protágoras*, *Górgias*, *Íon*, *Mênon*, *Menêxeno*, *Eutídemo*, *O Banquete*, *Fédon*, *Fedro*, *A República*, *Parmênides*, *Crátilo*, *Teeteto*, *O Primeiro Alcibíades*, *O Segundo Alcibíades*, *Hípias Menor* e *Hípias Maior*; a fase tardia composta por: o *Timeu*, o *Sofista*, o *Filebo* e as *Leis*. (*Timeu – Crítias – O segundo Alcibíades – Hípias Menor*. Prefácio de Benedito Nunes, 2001, p.15-19).

Em nossa análise, deter-nos-emos à fase tardia dos diálogos platônicos, precisamente no *Timeu*. Observando sua proposta narrativa, o assunto a ser discutido, sua concepção de corpo, de alma, e como esse diálogo corrobora para a percepção de um mundo bipartido, da criação do corpo do universo e do corpo do homem. Não obstante, inicialmente, é interessante entendermos a proposta desse texto com base na sinopse do diálogo.

Sinopse do Diálogo
17a-27b: Introdução
17b-20c: Intervenção de Sócrates
20c-27a: Intervenção de Crítias

20d-27a: A sua narrativa
 27b-92c: Discurso de Timeu
 27c-29d: Prelúdio. Oração e questões prévias
 27d-28a: Dualidade ontológica
 28a: Causalidade da geração: o modelo do cosmos
 28a-29d: Consequências: ontológicas e epistemológicas
 29d-47e: Macrocosmos: obras da inteligência
 29d-30c: O demiurgo
 30c-d: O ser vivo em si
 30c-31b: O cosmos é um ser vivo único
 31b-40d: Macrocosmos
 31b-34a: Corpo do cosmos: quatro elementos, constituindo uma esfera, girando sobre um eixo
 34a-40d: A alma do cosmos
 35a-36b: Constituição e divisão da alma do cosmos
 36b-d: Constituição dos círculos do Mesmo e do Outro – movimentos planetários
 36d-e: O corpo é contido pela alma do cosmos
 36e-37c: Função cognitiva da alma do cosmos
 37c-40b: Função motriz da alma do cosmos: tempo, planetas, quatro espécies de seres vivos
 40b-d: Movimento da Terra e dos outros astros
 40d-47e: Microcosmos
 40d-44c: A alma do homem: encargo dos deuses criados pela constituição das almas humanas: composição e destino da alma humana – reencarnação
 44c-47e: Corpo do homem: estrutura – cabeça e membros; os olhos e a visão (espelhos: a vista e o ouvido como exemplos da oposição das causas final e acessórias)
 47-69a: Interlúdio meta-narrativo: obras da necessidade
 47e-53b: Necessidade
 47e-48d: Necessidade e causa errante
 48e-49a: Dificuldade do <<terceiro gênero>> (<<receptáculo>>, <<mãe>>)
 49a-50a: Os elementos - <<fogo>>, <<ar>>, <<água>> e <<terra>> são nomes de fenômenos/propriedades
 50a-51b: Descrição do <<terceiro gênero>>: ausência de propriedades
 51b-e: Formas inteligíveis dos elementos
 51e-52c: A Forma, a cópia e a <<região>>
 52d-53c: Retomada da narrativa: criação do corpo do cosmos
 53b-61c: Esquematização dos elementos
 54c-55d: Os quatro sólidos elementais
 56c-57c: Mudança e transmutação
 57c-d: Espécies de compostos
 57d-61c: Movimento e repouso e os quatro elementos
 61c-69a: Sensações: tato, prazer e dor, sabores, odores, sons e cores; conclusão: causas necessárias e divinas
 69a-d: Recapitulação
 69d-72d: Localização das almas mortais no corpo
 69d-70b: O tórax e o coração (alma agressiva); os pulmões
 70d-73a: Baixo ventre (alma apetitiva); fígado, baço, intestinos
 72d: Resumo e transição
 73b-76e: Outras partes do corpo humano: medula, esperma e cérebro; ossos, carne e tendões; espécies de carnes; pele, cabelos e unhas
 76e-77c: Plantas
 77c-81e: Aparelhos do corpo humano

77c-78b: Canais que irrigam o corpo humano
78b-79a: Aparelho respiratório e outros fenômenos
80d-81e: Formação do sangue e transporte pelas veias
81e-92c: Doenças
81e-86a: Do corpo
81e-82b: Devidas a excesso, carência ou deficiente repartição dos compostos elementais
82b-86a: Dos tecidos, do ar, dos humores, da bÍlis, das febres
86b-92d: Doenças da alma
86b-87b: Origem
87c-90d: Saúde e cuidado da alma – equilíbrio
90e-92d: Reencarnações
(TIMEU, introdução José Trindade dos Santos, 2004, p.11-13)

A sinopse apresentada nos aproxima de um contexto geral que é abordado no diálogo, dando-nos a possibilidade de compreender os assuntos que serão tratados na discussão. Isso é importante para reforçar a nossa tese da relação estabelecida diretamente entre a construção do cosmos e a do corpo humano. Entretanto, ressaltamos que não nos direcionamos aqui para a construção do corpo humano semelhante a do corpo universal. No entanto, almejamos nos apropriarmos do entendimento do corpo universal, isto é, da construção de um conhecimento sobre a formação do universo por meio do conhecimento da formação do corpo do homem.

E esse conhecimento só é possível após a compreensão geral do diálogo, cujo início se dá com algumas indagações de Sócrates acerca dos presentes e sobre o conteúdo que deverão apreciar. Porém a narrativa de Timeu só começa a partir do passo 27b, se estendendo até o passo 92c, e é sobre este momento do diálogo que tratamos em nossa análise, sobre a criação do corpo do universo e do corpo humano, pois, como foi citado, entendemos o conjunto do texto como a elaboração de uma torção metafórica, a partir do momento em que apreendemos o conhecimento ou uma noção de conhecimento por meio do conhecimento do corpo, ou melhor, a partir do momento em que temos a possibilidade de reconhecer que a enunciação metafórica do diálogo é a significação de que o corpo humano é o corpo do universo.

Diante da necessidade da compreensão do diálogo como um todo, a apresentação da sinopse acima se torna imprescindível visto que ela norteará o nosso leitor acerca de cada elemento que constitui a narrativa do *Timeu*. Desta maneira, podemos demonstrar como cada momento do diálogo é um elemento importante para a interpretação geral do texto. É a partir dessa leitura direcionada que podemos conceber a construção de uma enunciação metafórica a qual nos permite interpretar e conhecer o signo “corpo” como representação imagética da criação do próprio universo por meio da criação do corpo do homem e, principalmente, de sua manutenção.

Todavia, sigamos com a nossa análise através dos elementos apresentados no diálogo de Platão. Timeu, o personagem, começa a sua narrativa sobre a formação do universo partindo da discussão sobre o nascimento do cosmos ou da sua existência eterna com as seguintes questões:

A meu parecer, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. (PLATÃO, *Timeu*, 28a)

À medida que pergunta, Timeu já responde seus questionamentos. Informa-nos que aquilo que nunca tem princípio nem começo *é*. Entretanto, aquilo que começa, que advém de outrem, nunca *é*. Logo, o que *é* só pode ser apreendido pela razão, no entanto, o que não *é* não pode ser compreendido, por isso, fica sempre no espaço das opiniões. Assim, o que *é* *é* e o que advém nunca *é*. Nessa frase, temos uma reapresentação da teoria de Parmênides em relação ao *ser* e a teoria de Heráclito em relação ao *devir*.

Platão sintetiza no universo a teoria de permanência e existência, pois, o universo eterno *é* e ao que nasce dele, o mundo visível, dentre ele a própria humanidade como algo que está preso ao *devir*, está preso ao dinâmico e, conseqüentemente, à inconstância. Portanto, o que não pode ser sempre está por vir a ser, representado por uma metáfora da dinâmica de nascimento e morte. E, dessa maneira, confirmamos a teoria de Ricoeur (2009) em relação à metáfora, quando ele diz que

mas se a metáfora não consiste em vestir uma ideia com uma imagem, se consiste antes em reduzir o choque gerado por duas ideias incompatíveis, então, é na redução do hiato ou diferença que a semelhança desempenha um papel. O que está em jogo numa expressão metafórica é, por outras palavras, o aparecimento de um parentesco onde a visão comum não percebe qualquer relação. (RICOEUR, 2009, p. 74-75)

Ora, a tese construída a partir dos questionamentos apresentados no *Timeu*, mostrando a diferença entre o que sempre existe e o que nunca *é*, pede imediatamente ao leitor uma configuração imagética e nos guia para esta correspondência de vida e morte. Essa relação *é* o auge da impermanência, e também o auge dos opostos, fazendo com que a metáfora extraísse do significado que nasce dessa incompatibilidade de vida e morte, o *devir*, o mundo visível,

oposto do mundo permanente, o mundo das Ideias. Sendo que o mundo do *devoir* é uma imagem, uma construção desse mundo permanente e constante, que é.

O *Timeu* nos leva além da própria compreensão textual, inquieta-nos a procurar uma relação entre o mundo visível das opiniões e o mundo das Ideias, da razão. *Timeu* nos dá justificativas durante sua narrativa para ligar esses mundos, como a alma do cosmos, a alma racional colocada na cabeça do homem. No entanto, é a nossa interpretação do diálogo por meio do reconhecimento de uma construção metafórica que possibilita soar harmoniosamente as constantes dualidades apresentadas, que nos permite compreender e aceitar o conhecimento contemplativo de um mundo cuja existência só é atingida quando enxergamos o que está fora depois de olharmos o funcionamento de dentro, de dentro do corpo humano apresentado no texto.

Timeu segue seu mito, contando sobre a formação do cosmos e suas conseqüências. Para tanto, o personagem do diálogo começa por nos apresentar a necessidade de produzir o universo visível, pois o universo, enquanto mundo inteligível, em sua perfeição, existe eternamente sem nunca ser criado. Entretanto, a partir de seu modelo, o Demiurgo cria o mundo sensível. No entanto, quem é o Demiurgo? O Demiurgo é uma existência que exerce a ação de criar o mundo visível tendo por modelo o mundo das Ideias, o qual ele contempla, e o fato dele contemplá-lo o coloca em uma posição acima de tudo que será criado, mas, fora do universo existente. O Demiurgo vê o que é, aquilo que só pode ser visualizado através da razão, da inteligência. Sendo assim, poderíamos compreendê-lo como uma metáfora da própria inteligência, visto que não pode ser uma personificação por não tratar-se de uma pessoa.

A inteligência cósmica, o Demiurgo, é boa e cria o mundo visível a partir do modelo perfeito pré-existente, o qual é belo, o mundo das Ideias. Porém, pelo fato do mundo visível ser criado e tratar-se de uma cópia de um modelo perfeito, isto é, uma imagem do perfeito, o mundo sensível e visível o qual é criado, não pode ser bom nem belo. Ao contrário, vive um constante vir a ser, como fora citado, juntamente com o homem e todas as coisas que são criadas nesse corpo cósmico. Todavia, a inteligência cósmica vive constantemente contemplando o modelo belo e bom, porém fora desse mundo perfeito. O mundo das Ideias é eterno, contudo, o Demiurgo, que o contempla, segundo Platão, é imortal, pois não faz parte do mundo inteligível, ele apenas o visualiza, como também, visualiza a constante desordem, o caos eterno, instaurado fora do mundo eterno.

O caos existe por falta do Ser puro presente no mundo imutável. O Ser puro é regido pela razão e contém em si vida. Logo, é pela vida que estabelecemos a ordem. O Demiurgo constrói o modelo sensível do mundo das Ideias através da imagem gerada pelas coisas existentes e instala a vida no corpo do cosmos criado. Diante da necessidade da ordem, o cosmos é originado pela vida cujo sentido maior é de ordem. No entanto, para a vida ser instalada no universo sensível, mesmo se tratando de uma cópia, é preciso que o Demiurgo se utilize de elementos que proporcionem e mantenham a ordem existente no mundo inteligível.

Sendo assim, o Demiurgo constrói o mundo visível pela necessidade de estabelecer a ordem à desordem corrente. E para a construção de sua obra, ele usa elementos matemáticos, os números, o ponto, a reta, o triângulo, os elementos geométricos e os sólidos geométricos. Na organização do corpo cósmico, os sólidos geométricos são compostos por triângulos e cada sólido está ligado diretamente a um elemento, como: o tetraedro, que constitui o fogo, o octaedro que compõe o ar, o icosaedro, o composto da água, e esses elementos, por serem formados por meio de figuras que possuem o triângulo por base, transitam entre si. Já o sólido geométrico que fundamenta a terra é o cubo, por isso, a terra não poderá transforma-se em um dos outros compostos do mundo, mas poderá sofrer alterações em si, de acordo com o excesso ou a falta dos outros três elementos.

Não obstante, esse espaço vazio entre os elementos é onde está inserida a alma racional. A alma racional é o vínculo instaurado pelo Demiurgo no mundo visível e que o mantém ligado diretamente ao mundo das Ideias e a sua perfeição. O corpo do universo ganha forma e ganha ordem pela vida. Os astros e os planetas giram em harmonia, com movimentos ordenados e repetidos pelo Mesmo e pelo Outro, os quais são determinados pela alma racional, cuja função é manter no corpo do cosmos o reflexo do que é perfeito, o mundo das Ideias.

Ainda de acordo com a narração de Timeu, o Demiurgo cria os deuses, dando-lhes os poderes de também criar. E são os deuses, cuja existência não é eterna, visto que foram criados, que criarão os homens, formando-os dos mesmos elementos que foram formados, porém, para a criação do corpo humano e dos seres mortais, esses elementos sofrem uma ligeira perda de pureza. Contudo, os deuses dão vida aos mortais. Todavia, diferentemente da vida recebida pelo corpo cósmico e pelos deuses, os homens recebem uma vida perecível, pois está presa ao movimento dinâmico da existência, no seu constante nascer e perecer. Entretanto, enquanto os deuses criam o homem, o Demiurgo instala nele, em sua cabeça, a

alma racional. Depois, os deuses instalam em nosso peito a alma irascível e em nosso ventre a alma apetitiva, esta última está presente até nas plantas.

A formação do corpo do homem está completa. Dentre todos os seres criados, exceto os deuses, que estão fora do dinamismo do *vir a ser*, o homem é o único ser criado que pode acessar à alma racional e atingir a inteligência do universo, saindo do mundo criado, da imitação do bem e do bom, que não é nem bem e nem bom, e contemplar o mundo das Ideias. Assim como o próprio Demiurgo contempla o mundo perfeito, o homem pode atingir essa libertação, saindo da prisão do tempo e não mais *vir a ser* e sim, *ser*.

Essa é a narrativa de Timeu para explicar a formação do universo e de tudo o que há no mundo. Ele conta como se deu a construção do cosmos e passa descrever a criação do homem. O homem possuirá as mesmas propriedades do universo, sendo chamado de microcosmo, em comparação com o macrocosmo, que é o próprio mundo em toda sua extensão.

Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. (PLATÃO, *Timeu* 30b-c)

O fragmento acima endossa a nossa compreensão de que o mundo fora criado para ser semelhante ao mundo das Ideias. O mundo sensível tinha por função ser belo e dotado de inteligência, pois fora criado pela “providência divina”. Contudo, a cópia do que é belo e bom não o é, por isso, o mundo precisa da regência da alma, local puro onde o Demiurgo instalou a inteligência do universo, a fim de que os corpos criados fossem guiados por ela.

Portanto, tanto o corpo do cosmos quanto o corpo humano foram construídos como cópias do mundo eterno, entretanto, não possuem as características permanentes do seu modelo. Assim, podemos dizer que o corpo do universo e o corpo do homem possuem uma criação semelhante. Os dois são dotados dos mesmos elementos e portadores da alma racional, elo que destaca a presença do mundo imutável, mundo que está acima dos deuses criados e que estão presentes na criação dessa réplica do universo perfeito.

No entanto, mesmo o corpo do cosmos e do homem sendo portadores da alma racional, o diálogo platônico mostra a prisão do homem no corpo, não pelo corpo em si, visto

que o corpo só existe no mundo das Ideias, contudo, não deixando de ser uma interpretação. Porém, a prisão da alma no corpo humano se dá pelas múltiplas direções que são vislumbradas pelo homem através das representações manifestadas pela imagem de corpo e que o afastam da sua meta essencial, desenvolver o conhecimento contemplativo, o *noûs*, e assim atingir a plenitude da alma racional, que se encontra em nossa cabeça. A fundamentação do diálogo é de que o corpo do universo é composto pelos mesmos elementos que compõem o corpo do homem. E *Timeu* afirma:

[...] tudo o que foi feito terá de ser corporal, visível e tangível; porém sem fogo nada seria visível nem tangível sem alguma coisa sólida, e nem sólida, se carecer de terra. [...] Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois, sempre terá de haver entre elas um laço de união. [...]. Ora, se o corpo do universo apresentasse apenas uma superfície plana, sem profundidade, bastaria um meio para ligar seus dois termos com ele mesmo; mas, como o mundo tinha de ser sólido, e como os sólidos são ligados sempre por duas mediedades, não por uma, a divindade pôs a água e o ar entre o fogo e a terra, deixando-os, tanto quanto possível, reciprocamente proporcionais, de tal maneira que o que o fogo é para o ar, o ar fosse para a água, e o que o ar é para a água, a água fosse para a terra, com o que ligou e compôs a estrutura do céu visível e tangível. A esse modo, e com tais elementos, em número de quatro, foi formado o corpo do mundo e harmonizado pela proporção [...]. (PLATÃO, *Timeu*, 31b-32b)

Nesse fragmento da obra, o narrador se refere em dois momentos a sua obra como “corpo do universo” 31b e “corpo do mundo” 32b. Entendemos que o uso da palavra “corpo” no texto não é realizado de maneira aleatória, entretanto, há uma intenção em aproximar o projeto de explicação da formação do universo com a formação do nosso próprio corpo, o que ocorrerá no próprio *Timeu*. Contudo, o uso do termo “corpo” de maneira indiscriminada, inclusive no texto grego, no qual aparece a palavra *sóma* em todos os pontos relacionados ao termo “corpo”, demonstra uma nova compreensão dessa palavra, não mais como o corpo do uso “comum”, mencionado na *Poética* 57b6. No entanto, uma construção metafórica de um sentido maior que o significado de corpo humano, e ao mesmo tempo, preso às complexas estruturas desse corpo humano.

A partir da compreensão de que o termo “corpo” empregado no texto é uma representação linguística da imagem corpo, cuja presença no mundo já é uma cópia da coisa em si existente apenas no mundo das Ideias, podemos nos aproximar do movimento da linguagem que ocorre no diálogo platônico. O corpo enquanto signo imagético é construído ao longo de uma narrativa que justifica sua criação como imagem pela necessidade de estabelecer a ordem através da vida no caos eterno e por tornar essa vida próxima do mundo

imutável. Todavia, o corpo é visto como prisão da alma racional, enquanto que, por meio do controle do corpo, o homem pode atingir a alma racional e o mundo das Ideias. Por isso, identificamos o choque de interpretações ao longo do diálogo gerando a tensão metafórica que configura a enunciação metafórica de que o corpo é caminho/instrumento para o conhecimento.

Dessa forma, a palavra corpo é usada no texto grego, na tradução para o inglês e no texto em português, o que nos limita a entender a descrição de corpo como algo concreto, como constituição física, corpulência, diferentemente de âmago ou essência. O corpo no *Timeu* é o *sóma*: corpo, torso, tronco. Contudo, entendemos que, dentro do contexto da obra, existam as nuances para cada uso da palavra corpo, nuances que passam pelo aspecto semântico da língua. Assim, temos também em,

[32a] τὸ τοῦ παντὸς σῶμα (PLATO, *Timaeus*, 32a)⁴²
Now if *the body* of the All [Agora se o corpo do todo] (PLATO, *Timaeus*, 32a)

[32ξ] τὸ τοῦ κόσμου σῶμα (PLATO, *Timaeus*, 32c)⁴³
the body of the Cosmos [o corpo do cosmos](PLATO, *Timaeus*, 32a)

[69ζ] τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ (PLATO, *Timaeus*, 69c)⁴⁴
mortal body, and gave it *all the body* to be its vehicle [um corpo mortal e deram todo o corpo para ser seu veículo](PLATO, *Timaeus*, 69c)

Logo, o corpo humano que será construído e descrito no diálogo é tão complexo e profundo quanto o “corpo do universo” ou o “corpo do mundo”. Por isso, é plausível ousarmos defender que há uma tensão metafórica e, conseqüentemente, a construção de outro sentido quando *Timeu* apresenta o corpo do universo e o corpo do mundo, visto que ele não está se detendo em explicar o que é corpo e qual a noção de corpo para esses termos. Porém, detém-se em explicar a construção realizada pelo Demiurgo através da compreensão do que é

⁴² (Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asect ion%3D32a>>> Acesso em: 27/07/2017, tradução nossa)

⁴³ (Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asect ion%3D32c>>> Acesso em: 27/07/2017, tradução nossa)

⁴⁴ (Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asect ion%3D69c>>> Acesso em: 27/07/2017, tradução nossa)

um corpo, sua complexidade, suas estruturas básicas. Contudo, também há a sua forma e isso não fica claro no diálogo. Destarte, entendemos que Timeu explica a construção do universo e depois, expõe a ideia sobre a construção do homem, do corpo, no entanto, desde o princípio, ele usa o vocábulo “corpo” para se referir ao cosmos. Então, o cosmos é a projeção do corpo, de um corpo metafórico para tornar-se mais acessível ao entendimento humano.

Nesse caso, a ideia de Ricoeur (2009, p. 73) de que “só o conjunto constitui a metáfora.” aplica-se perfeitamente à ideia que ultrapassa a expressão “corpo do universo” e “corpo do mundo” 31b-32b, pois o conjunto leva-nos a perceber uma relação imagética do corpo, enquanto corpo humano, com as representações dos corpos dos elementos apresentados. Chamando a nossa atenção, Ricoeur (2009, 73) afirma que “não devíamos efetivamente falar de uso metafórico de uma palavra, antes de enunciação metafórica. A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica.” Se percebermos os detalhes das expressões destacadas no diálogo platônico, notaremos que, por mais que o corpo em si não seja o regente do mundo perfeito, porém, é a forma para a cópia do mesmo, e só poderemos atingi-lo através desse corpo humano.

Logo, se imaginarmos o corpo como algo concreto para referir-se a sua criação e usarmos o termo “corpo” como o que *é* provoca certa ironia, pois, o mundo sensível não é físico, é uma construção imagética, o mundo sensível é interpretação, logo, a ideia de corpo é uma interpretação que realizamos da imagem de corpo construída em nossas mentes. Entretanto, há uma tensão de significação, porque o universo criado não é corpóreo, nem o corpo do homem, contudo, esse corpo passa a ser interpretado como imagem plena quando o homem alcança o mundo perfeito, que é interpretado como algo concreto e real, isso se dá no momento em que o homem alcança o controle do seu corpo pela força da alma racional. Porém, o termo “corpo” é contexto do homem, todavia, nesse caso, o corpo é um elemento livre em relação a sua carga semântica e poderá, por isso, preencher qualquer lacuna que se apresente no diálogo em análise. Sendo, portanto, “corpo do universo”, “corpo do cosmos”, “corpo do homem”, “corpo”.

Em contrapartida, a alma, que é regente do universo criado, por ser dotada de inteligência, como foi dito, é criada antes do corpo, entretanto, é instalada nesse depois de sua formação. Assim diz Timeu:

IX – Concluída a composição da alma, de acordo com a mente de seu autor, organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros. Então, a alma entretecida em todo o céu, do centro à extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma,

inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente. Assim, formou-se, de uma parte, o corpo visível do céu, e da outra, a alma invisível, porém participante de razão e de harmonia, a melhor das coisas criadas pela natureza mais inteligente e eterna. (PLATÃO, *Timeu* 36e-37a)

A alma foi composta antes do “corpo do mundo”, pois ela já existia no mundo pré-existente. Ela é a razão que mantém a inteligência e a presença do modelo na criação. Já o universo foi organizado dentro da alma, a qual envolve o “corpo universal” criado pelo Demiurgo. A alma circula em torno do corpo criado, dando-lhe dinamismo, por girar em volta da criação, girar em torno de seu próprio eixo. Em uma representação simples, temos uma explicação do movimento de rotação, executado pelo o “corpo do mundo” criado, direcionado pela alma que rege o universo permanente. Criando uma harmonia perpétua que advém da inteligência universal.

A palavra alma, como foi mencionada anteriormente, é empregada no *Timeu* de forma semelhante à palavra corpo, não há uma distinção da palavra utilizada para significar alma. Mesmo existindo dentro do vocabulário grego, como citamos, várias palavras que significam alma, em todo o diálogo, a palavra alma é escrita no texto grego pelo termo $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ⁴⁵, *psyché*, que significa sopro da vida, alma, princípio da vida, inteligência, vida dentre outros. A ideia de vida como uma das traduções possíveis para *psyché* é bastante peculiar, porque, o objetivo da criação do mundo visível é para instaurar a ordem no caos e a ordem é instaurada pela vida. Ora, quem instala a vida é o Demiurgo e a instala pela inteligência. Logo, o conceito de alma varia dentro do diálogo, diferentemente do conceito de corpo, que está relacionado à construção física do corpo, à corpulência. A alma não, mesmo usando o mesmo termo *psyché*, o significado diverge de acordo com a situação e a intenção em que fora empregado na obra.

E como é estabelecida a harmonia das almas na construção do corpo humano? Tendo em vista que a alma racional é colocada na cabeça pelo Demiurgo e se mantém ligada ao corpo pelo pescoço, mais precisamente pela medula, que é o princípio imortal da alma, as outras formas de alma, chamadas de forma mortal da alma: a alma irascível é colocada no peito e a alma apetitiva está situada abaixo do diafragma. Essas são instaladas no corpo pelos deuses que o criaram. A harmonia entre as almas é o único meio da alma racional prevalecer em relação às outras duas e, assim, conduzir o homem ao mundo das Ideias.

⁴⁵ Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, *psyché*, significa: “o sopro da vida, de onde vem: a alma, como princípio da vida. [...] a vida; perguntar, sem obtê-lo, que a vida seja salva; [...] um ser vivo, uma pessoa; [...] a alma como sede da inteligência, portanto, inteligência, espírito [...], a borboleta, símbolo da imortalidade da alma para os antigos, por causa da transformação da lagarta ou do casulo em borboleta [...]”. BAILLY. A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec français. Paris: Hachette, 2000, p. 975, tradução nossa.

3.2. CORPO E ALMA NO *TIMEU*: Construção do Enunciado Metafórico do Conhecimento

A nossa apreensão do diálogo platônico *Timeu* nos conduz a estabelecer uma relação entre a estrutura da alma proposta na narrativa e a organização da sociedade indo-europeia. Pois temos na ordem hierárquica da apresentação da alma, a razão com o princípio imortal da alma estabelecido no corpo cósmico e na cabeça do homem pelo Demiurgo e separado do resto do corpo pelo pescoço. Essa separação visa não contaminar a alma imortal com as almas mortais, cuja construção foi realizada pelos deuses criados pelo Demiurgo. As almas mortais estão distribuídas no corpo em duas partes: uma acima do diafragma, no peito, chamada de alma irascível, e outra abaixo do diafragma, no abdômen, chamada de alma apetitiva.

A alma imortal caracteriza a presença da racionalidade na condição humana, a inteligência. Já uma das partes da alma mortal que está situada no peito é regida pela coragem, pela força e até pela ira, a alma irascível, e a outra parte mortal da alma instalada no tórax abaixo do diafragma é regida pelos apetites do corpo: fome, sede, sexo, e por todas as formas de necessidades fisiológicas, é a alma apetitiva.

Temos, de uma maneira análoga, a relação da sociedade indo-europeia, no topo da pirâmide, na cabeça, encontra-se o sacerdote, o qual tudo sabe e está próximo dos deuses, além de ser o único elo entre os homens e as divindades. Abaixo dos sacerdotes estão os guerreiros, dirigidos pela coragem e pela força, pela ira, não são dotados de razão, contudo, eles estão mais próximos dos sacerdotes e podem ter acesso à razão de maneira mais rápida do que o restante do povo, que trabalha para manter as duas classes acima. O povo é formado pelos comerciantes, agricultores e servos, e, dentro de nossa relação, configuram a parte apetitiva da alma mortal, a qual está longe da razão, do princípio imortal da alma. No entanto, é a parte da alma que mantém a vida do corpo, ou é a parte da sociedade que a mantém funcionando. Observando a existência da alma apetitiva, constatamos que o homem só tem oportunidade de crescer em conhecimento pela condição de estar vivo, até o momento que possa adquirir tamanha sabedoria que o permita romper as barreiras do corpo e se debruçar apenas em sua alma racional.

Platão apresentara a tripartição da alma na *República*, IV, 435b-c, antes de desenvolvê-la no *Timeu*. Na *República*, o cosmos, isto é, o mundo organizado para Platão, era a *pólis*, a cidade. No *Timeu*, encontramos a descrição da construção do universo como a construção do macrocosmos e a construção do homem enquanto microcosmos. Desta forma, o Demiurgo criou o universo, os deuses imortais e eles criaram os homens mortais. A

construção do homem se deu em três momentos. Um primeiro momento da construção da imagem do corpo, outro em que o Demiurgo instala a alma racional para que o ser humano não perdesse o vínculo com aquilo que antecede ao corpo e que deve comandá-lo pelo direito intransferível que possui, e depois, os deuses depositam no corpo criado as almas mortais do homem.

Todavia, tanto no que diz respeito ao corpo da humanidade quanto ao corpo do universo, a alma é originada antes dos corpos gerados, visto que é na alma que o Deus, o Demiurgo, pode colocar a inteligência do mundo inteligível. Mesmo que a narrativa apresente uma sequência divergente, ou seja, conte sobre a construção do corpo do cosmos antes da instalação da alma, ela, por ser detentora do princípio imortal, é o elemento que rege toda a criação, por isso, não poderia ser formada posteriormente ao corpo. Segundo o diálogo de Platão,

por essas razões, a divindade eterna, tendo em mente a divindade que viria algum dia a existir, deixou-a lisa e uniforme, com todas as partes equidistantes do centro, completa e perfeita composta só de corpos perfeitos. No centro colocou a alma, fazendo que se difundisse por todo o corpo e completasse seu envoltório depois do que formou o céu circular com movimento também circular, céu único e solitário, porém capaz, em virtude de sua própria excelência, de fazer companhia a si mesmo [...]. Porém essa alma, de que só viemos a falar um pouco tardiamente, não a plasmou a divindade depois do corpo; ao juntá-los, jamais permitiria que o mais velho fosse dirigido pelo mais novo. [...] sim, a divindade criou a alma antes do corpo, e, quanto à origem, mais velha e mais excelente do que ele, por estar ela destinada a dominar e comandar, e ele, a obedecer. (PLATÃO, *Timeu* 34b-35a)

A alma é criada antes que o corpo, por ser diretamente ligada à razão, ao mundo das Ideias. A alma imortal é instalada pelo Demiurgo nos corpos dos seres e dos deuses, cuja criação fora realizada também pelo Demiurgo. O corpo humano é criado pelos deuses filhos ou criação do Demiurgo. Os deuses, como o Demiurgo, não são eternos, são apenas imortais, pois, o eterno é o que existe sempre sem criação, o mundo das Ideias. O corpo, portanto, é uma construção bem posterior à alma, por isso deve ser regido por ela, e também porque é na alma que se encontra o princípio vital que ordena todo o universo.

Lembrando que o Deus cria o cosmos como modelo do mundo eterno pela necessidade e porque ele é bom. Por isso, quis instalar na causa errante a ordem. Segundo Santos (2007, p. 88-A) “Deus decidiu criar a vida: para tal construiu um universo vivo (30b-c). Por que razão? Vemo-la expressa no princípio do passo. Porque, sendo bom, quis que o todo fosse à sua

semelhança (29e), ou seja, vivo.”, pois, a vida é o princípio de bondade que há no mundo eterno e perfeito. O Deus, por ser bom, cria o corpo do mundo visível dando-lhe vida, instalando a ordem, contudo, o mundo criado não é perfeito, porque, enquanto cópia, não é, apenas constitui uma representação, uma metáfora da vida que é no mundo das Ideias. Assim,

não havia vida no visível porque não tinha sido criada. Sintoma dessa ausência é a circunstância de o visível se mover “discordante e desordenadamente”. Foi então necessário criá-la, trazendo o todo da desordem à ordem. Como, porém, só na alma pode haver ordem –, foi necessário criar a alma. Todavia, uma vez que o racional é mais belo que o irracional – e só é lícito ao deus fazer o mais belo –, houve que pôr na alma Razão para, *a partir dela* (como veremos), constituir o corpo do todo. (SANTOS, 2007, p. 88-A)

Diferentemente da alma racional, as outras duas almas levam o homem à falta de conhecimento, aprisionando-o (em si) por causa do excesso e necessidades que as preenchem. A criação do homem, a construção do seu corpo, observada à luz do enunciado metafórico, faz-nos perceber uma construção abstrata de um homem regido pelo furor e pelo prazer, mas, que, controlando-se, coloca-se em ordem e, assim, reflete a alma racional que está na sua cabeça nas almas mortais instaladas no corpo. Ora, a vida do cosmos é o que coloca em ordem o que está em desordem, permitindo com isso que o mundo perfeito e pré-existente possa ser projetado e recriado pelo Demiurgo. Portanto, é a ordem do corpo humano que o permitirá contemplar a vida, a inteligência, o mundo das Ideias.

Destarte, entendemos que o sentido metafórico presente no diálogo mostra que nos colocando em ordem, recriamos em nós a ordem e contemplamos o próprio universo eterno. Entretanto, necessitamos identificar no diálogo as referências à criação do corpo humano e de suas possíveis conseqüências.

O construtor do divino foi ele mesmo; mas a tarefa da geração dos seres mortais ele confiou a seus filhos. Imitando-o nesse particular, depois de receberem o princípio imortal da alma, aprestaram em torno dela uma sede mortal de forma globosa, a que deram como veículo todo o corpo, no qual construíram outra espécie de alma, de natureza mortal, cheia de paixões terríveis e fatais: em primeiro lugar, o prazer, a maior isca do mal; depois, as dores, causa de fugirem dos bens, e também a coragem e o medo, dois conselheiros imprudentes, assim como a cólera difícil de convencer, e a esperança, tão fácil de burlar. Então, misturando essas paixões com a sensação irracional e o amor que não recua de nenhuma aventura, compuseram a raça mortal, segundo a lei da necessidade. (PLATÃO, *Timeu*, 69c – 69d)

As paixões, as sensações, a instabilidade provocada pela alma mortal do corpo da humanidade a impede de manter-se em um estado de conexão plena com o princípio imortal da alma. A alma racional torna-se meta para o homem e só aquele que busca a sabedoria poderá ultrapassar os limites impostos pela alma mortal e chegar à alma racional. São muitas barreiras a serem vencidas, no entanto, todas elas precisam do corpo construído, quer dizer, é preciso que o corpo do homem seja ordenado, isto é, colocado em ordem, em harmonia, para que as almas se acalmem e a razão prevaleça. Não obstante, de acordo com Santos (2007),

pior ainda, o corpo humano potencia esta interferência com a alma, movendo-se com os seis movimentos irracionais, causando inúmeras perturbações.

As mais graves de todas são as sensações, cujo ritmo binário bloqueia o círculo do Mesmo e abala o do Outro, de modo a induzir na alma a irracionalidade, tornando impossível quer o seu bom funcionamento, quer a correcta identificação da realidade e a declaração da verdade. (SANTOS, 2007, p. 94-A)

As sensações são apresentadas no texto de Santos (2007) como as piores formas de perturbações que interferem na alma, neste caso na alma racional. Essas perturbações são potencializadas pelo corpo humano. Entretanto, no *Timeu*, é afirmado que as sensações, dores, sofrimentos, medos e paixões vivenciados pelos mortais advêm da alma mortal, são perturbações desencadeadas pela alma mortal. Logo, o corpo da humanidade sofre por causa da alma mortal, não necessariamente por causa do corpo, mas, sofre no corpo.

É fundamental que haja uma organização física para que o corpo mortal possa superar esses males que estão presos à sua condição. O corpo do universo possui apenas a alma imortal, contudo, como cópia, está preso ao *devir* e não *é*. Já o corpo do homem, mesmo sendo uma construção realizada com elementos de pureza inferior aos do corpo do universo e possuindo uma alma mortal cheia de perturbações, pode, através da harmonia e do controle do corpo e da alma, atingir o princípio imortal da alma. E assim, entendemos, pela construção da enunciação metafórica que, diferentemente do corpo do universo, o corpo do homem pode contemplar o mundo inteligível por meio da racionalidade. O corpo do homem pode chegar à Razão. Para isso, o diálogo diz

receando, sem dúvida, poluir com isso a parte divina, salvo nos casos de estrita necessidade, apartaram dela o princípio mortal e o alojaram noutro compartimento do corpo, e à guisa de istmo e de limites entre a cabeça e o peito construíram o pescoço, a fim de conservá-los separados. No peito, pois, e no que se chama tronco prenderam o gênero mortal da alma. E como uma

parte da alma é de natureza mais nobre, e a outra, mais baixa, estabeleceram nova divisão através da cavidade do tórax [...].

A porção da alma que participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória, eles alojaram perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para ficar em condições de ouvir a razão e a ela aliar-se, a fim de dominar pela força a tribo dos desejos, sempre que estes se recusarem a obedecer à ordem de comando partida da cidadela. (PLATÃO, *Timeu*, 69e – 70a)

Os deuses separaram as almas habitantes do corpo mortal de acordo com sua natureza. Então, a alma imortal, detentora da inteligência do universo, foi situada na cabeça, longe das fragilidades humanas. A alma mortal foi dividida e instalada no corpo do homem em duas partes de acordo com suas características. A alma situada no tronco é detentora da coragem, que pode ser nociva, porém, pode ser determinada e manter o homem focado, por isso, ficou na parte acima do diafragma, mais próxima da alma imortal. Entretanto, a alma prisioneira dos desejos, a apetitiva, foi colocada abaixo no diafragma, distante da razão, para não impedir o homem de conhecer o mundo das Ideias e a ordem cósmica.

O universo criado pelo Demiurgo possui um corpo, todavia, esse corpo cósmico não pode contemplar o mundo das Ideias, pois não possui um caráter evolutivo, e sim, um caráter permanente e constante. O homem, construído pelos deuses, também tem por base um corpo e é a capacidade de manter a ordem nesse corpo, através da harmonia dos elementos que o constituem, que permitirá o homem se manter voltado para a razão e impedi-lo de perder-se pelos desejos, prazeres, dores, medo e todos os sentidos que se acumulam nas duas partes da alma mortal. Manter-se na ordem, e como vimos que a vida é a ordem instituída, podemos dizer que manter-se na vida é a condição para o homem atingir a alma racional em sua cabeça e passar a contemplar, pelo conhecimento adquirido, o mundo das Ideias. Tudo isso dentro de um raciocínio metafórico, pois a criação de cópias imperfeitas como o corpo do cosmos e da humanidade, a instalação da vida, da ordem em algo que, mesmo com ordem e vida, não é ordenada nem é vivo, é uma réplica do mundo das Ideias, podemos dizer que é um símbolo, visto que a coisa só é no mundo eterno. Portanto, o mundo criado não é, ele é um símbolo do mundo das Ideias.

Contudo, ressaltamos que o que marca o processo de criação do corpo do homem e do corpo do universo é a necessidade. O Demiurgo constrói o corpo do cosmos pela necessidade de instaurar a ordem na desordem corrente que havia fora do mundo perfeito, o mundo das Ideias. Os deuses constroem o corpo humano com os mesmos elementos que o Demiurgo construiu o corpo do universo, sendo que esses elementos são inferiores em sua consistência aos que foram usados na construção do mundo visível. No entanto, os elementos continuam

sendo os sólidos geométricos que formam: o fogo, o ar, a água e a terra. O cosmos é criado para a manutenção da ordem do caos que existia fora do mundo contemplado pelo Demiurgo. Todavia, é o homem quem poderá contemplar o corpo do universo criado, partindo do pressuposto da manutenção da ordem interna do próprio corpo humano, esse poderá atingir a contemplação do mundo real, por meio do conhecimento, o *noûs*.

A harmonia é uma característica permanente e necessária para a ordem do corpo humano o que o permitirá contemplar, raciocinar, pensar, conhecer. Apenas em um estado de harmonia a alma mortal colocada no homem possibilitar-lhe-á a calma e o estado fundamental para alcançar a alma imortal instalada na cabeça do homem. Atingindo a razão, o homem que procura essa ordem suprema por meio da sabedoria chega a um estado de contemplação, o que lhe permite apossar-se do conhecimento, *noûs*.

Tomando a teoria da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur (2014), em *O discurso da Ação*, de que “o corpo que percebe é a condição orgânica do percebido nos seus caracteres qualitativos e significativos; está implicado na síntese da coisa sem ser coisa; por fim, é para mim, enquanto corpo [*moi-corps*] que existe o percebido.” (RICOEUR, 2014, p. 163), formulamos o seguinte raciocínio: o corpo cósmico existe quando o corpo humano é percebido pelo homem. Não esquecendo que, dentro da proposta apresentada, o corpo humano reconhecido não deixa de ser também uma representação, pois, a coisa em si não existe no mundo sensível. Não obstante, o ser capaz de harmonizar-se com suas almas: mortal e imortal, conseguirá contemplar o mundo das Ideias e conhecer, adquirir conhecimento.

É notável que a teoria de Ricoeur (2014) está voltada para a questão fenomenológica da percepção do corpo como a existência a partir da compreensão da existência desse corpo. Dessa forma, o cosmos só existe quando o homem contempla sua existência através do sentido metafórico de que o corpo humano é o corpo do cosmos quanto o cosmos é o corpo humano. E isso só acontece pela harmonia entre as almas instaladas no corpo do homem. Ou seguindo Ricoeur (2009) essa harmonia ocorre pela enunciação metafórica construída a partir da torção metafórica existente entre a interpretação da ideia de alma imortal e de alma mortal.

O diálogo platônico demonstra que a ordem interna do corpo acontece nos sistemas mais básicos da estrutura corpórea:

ao coração, nó das veias e fonte do sangue que circula com força nos membros, eles atribuíram um posto de guarda, para que, [...], assim, que a parte mais nobre se afirme como dirigente deles todos. Todavia, para obviar os batimentos do coração, na expectativa de perigos e na exacerbação da cólera, prevendo os deuses que tais estos de paixão eram provocados pelo

fogo, imaginaram um recurso, com a implantação da estrutura do pulmão, mole e desprovido de sangue e, ademais, cheio, por dentro, de cavidades furadas como esponja, para que, ao receber o ar e os líquidos, refrescasse o coração e lhes ensejasse algum alívio, com aplacar aquela ardência. Por essa razão, abriram para os pulmões os canais da traqueia-artéria e os dispuseram ao redor do coração, no instante em que a cólera, dentro dele, atinge seu paroxismo, se fatigue menos, ao bater numa substância mole, a um tempo, e refrescante, e sirva melhor à razão, de comum acordo com o princípio irascível. (PLATÃO, *Timeu*, 70b – 70d)

A torção metafórica está pulsante nessa construção do diálogo. O coração direcionado pela alma irascível é voraz. Em sua sabedoria, os deuses, prevendo os arroubos sofridos pelo coração mediante as intempéries do mundo externo ao homem, coloca o pulmão para refrigerar o coração e trazer o princípio de razão da alma imortal, que se encontra instalada na cabeça. Assim, o coração é o mantenedor da presença da alma racional no corpo, contudo, o coração torna-se inconsciente pela sua fúria. Ora, como a razão pode existir em um corpo irracional? Esse é nosso choque de interpretações, o que gera a nossa tensão metafórica, o irracional é mantenedor da razão, no entanto, pela metáfora da refrigeração que ocorre no coração pelo pulmão, o corpo em oposição à cabeça é o mantenedor da alma mortal, mas pode vivenciar a sua busca pela racionalidade através de órgãos instalados no corpo previamente para manter a alma irascível em harmonia com a alma racional. Enfim, o corpo esquenta, porque é composto de fogo e é refrigerado, pois, é composto de ar, o que constrói a harmonia necessária para acalmar o corpo e fixá-lo na mente, na alma racional.

A enunciação metafórica construída ao longo do *Timeu* mostra como o corpo humano possui vários choques de significados dentro da obra e como o mundo exterior determina os arroubos do interior do corpo. Por isso, é fundamental para esse estabelecer uma ordem interna forte e sólida que supere todas as instabilidades sofridas pelo corpo. Novamente, temos uma tensão metafórica, pois, o corpo não se desestrutura porque é corpo, porém, pela fragilidade de sua alma mortal. Entretanto, não é o que está dentro do corpo que desencadeia a desordem dele, contudo, é o que está fora do corpo. O externo dizima o interno, mesmo sendo o externo e o interno o *devir*, aquilo que não é. No entanto, o diferencial se encontra na ideia seguinte: o interno pode superar o *devir* concentrando-se no que lhe é interno e mais profundo, a mente, onde está a alma. Todavia, o externo não dá condições para o homem deter-se ao que está mais próximo dele mesmo, por conseguinte, o externo leva o homem para longe dele mesmo e assim o condena à constância da impermanência.

Não obstante, não é apenas a alma irascível que é vítima do corpo cósmico externo ao corpo humano, ou das ideias concebidas a partir das perturbações geradas pela alma mortal. A

alma apetitiva é aquela que aprisiona o homem ainda mais: aos seus prazeres, paixões, desejos, colocando esses no caráter de necessidade. Ora, vimos que o mundo fora criado pela bondade do Demiurgo e pela necessidade, e a necessidade é a vida, é a ordem, não é o caos. As interpretações mais uma vez podem ser realizadas pela forma literal e pela forma metafórica criando uma torção, pois, em uma interpretação o apetite e as ações fisiológicas são necessidades, entretanto, no *Timeu*, necessidade é vida, é ordem. Por isso, surge uma nova interpretação que a alma apetitiva constrói necessidades ilusórias. Ela ilude o homem, apresentando-lhe essas necessidades que não fazem parte de sua natureza racional, mas que o aprisionam a sua natureza irracional.

a parte da alma que apetece comer e beber e tudo o mais de que necessita para a preservação da natureza do corpo, os deuses alojaram no limite compreendido entre o diafragma e o umbigo, e construíram nessa região uma espécie de manjedoura para a alimentação do corpo, onde acorrentaram essa parte, como a um animal selvagem, mas que é preciso alimentar assim preso ao conjunto, para que possa existir a raça mortal. [...]. E porque sabiam que ela jamais compreenderia os argumentos da razão, e mesmo que, de algum modo, chegasse a pressentir-lhes a presença, não condizia com sua natureza preocupar-se com raciocínio, senão deixar-se, dia e noite, seduzir por imagens e fantasmas⁴⁶. (PLATÃO, *Timeu*, 70e – 71a)

O corpo regido pela alma irascível e apetitiva sofre com as constantes interferências externas em relação à sua alma mortal, mas também sofre com frequentes perturbações e sensações criadas pela própria incapacidade da alma mortal de manter-se em equilíbrio. No entanto, o que podemos destacar nesse passo do *Timeu* é que os deuses, prevendo a instabilidade da alma apetitiva, criam uma prisão para essa. Contudo, o alimento é condição para a manutenção da vida do homem e do seu corpo, sem o alimento o corpo morre e o homem não atinge a alma racional, imortal, instalada na sua cabeça.

A parte da narrativa que aborda a questão da alma apetitiva suscita uma nova torção na sua interpretação, porque o corpo precisa de alimento para não morrer, todavia, é por meio da morte que o homem se libertará do corpo que o aprisiona com suas sedes e apetites. Logo, a morte é um objetivo humano, não obstante, a chegada da morte só deve ocorrer após se estabelecer a harmonia entre as almas presentes no corpo humano e quando o homem alcança a sabedoria poderá contemplar o mundo das Ideias. Por isso, o corpo humano precisa de alimento desejado pela alma apetitiva, o corpo e a alma mortais precisam ser saciados até que a sabedoria seja alcançada, para tanto é preciso de moderação.

⁴⁶ No texto grego encontramos os seguintes termos para designar o trecho do passo 71a “por imagens e fantasmas”: “ὕπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων” (PLATO, *Timaieus*, 71a)

Entretanto, mesmo na região mais baixa do corpo ainda há sinais do que é racional. Por conseguinte, para que houvesse indícios do princípio imortal da alma nessa parte do corpo, do baixo ventre, além de aprisionar a alma apetitiva, os deuses criaram órgãos que funcionam como sinais de algo que está além do apetite voraz que domina o corpo humano. Esses órgãos servem para harmonizar o espaço da alma apetitiva sem contaminar a alma racional da mesma forma que o pulmão refrigera o fogo irascível do coração, mantendo a alma irascível em busca do princípio imortal da alma instalado em nosso corpo.

Obviando a esse inconveniente, a divindade concebeu a forma do fígado e o colocou na mesma região do corpo, providenciando para que ele fosse compacto, brilhante e liso, e, simultaneamente, amargo e doce, para que a força do pensamento proveniente da razão ali se refletisse como num espelho capaz de receber impressões e devolver imagens visíveis. [...]. Porque as divindades que nos configuraram, lembradas das recomendações paternas para que fizessem a raça mortal tão perfeita quanto possível, procuraram endireitar até mesmo essa porção inferior de nossa natureza, estabelecendo aí a sede da adivinhação, para que ela pudesse atingir, de algum modo, a verdade. (PLATÃO, *Timeu*, 71a-e)

O fígado é órgão que atenua as desmedidas da alma apetitiva, pois reflete no baixo ventre as imagens que a alma racional desenvolve para amenizar os danos provocados pelos apetites insaciáveis. O fígado é um espelho da razão, porém, também controla os furores do nosso corpo e sua conservação vai além de uma necessidade física. Os deuses colocam no fígado significados que vão além dos mistérios do corpo, eles instalam no fígado indícios do futuro. Por isso, a conservação do bem-estar do fígado é boa para alma, mas é essencial para o homem e principalmente para aqueles que buscam o conhecimento fugaz, adivinhatório, diferente daqueles que procuram, o *noûs*, o conhecimento contemplativo. Para esses, o fígado também é essencial, tendo em vista que o corpo só atinge à razão pela harmonia do corpo e de suas três almas.

A alma apetitiva é mantida em equilíbrio: pela ação dos deuses em aprisioná-la “numa manjedoura como um animal selvagem” (PLATÃO, *Timeu*, 70e), que é o intestino; pela saciedade provocada pelo alimento dado ao corpo; e pelo fígado, que serve para manter na alma apetitiva um reflexo constante da alma racional. Isso não significa que a alma racional está presente no baixo ventre, porém, há uma imagem dela. O corpo visualiza aquilo que é ideal à razão e dessa maneira, pode buscá-la. Contudo, há ainda a presença da adivinhação, o corpo apresenta o futuro em sua imagem, todavia, o resultado das adivinhações constitui conhecimento? E, se constitui, é o conhecimento almejado pela alma racional?

A prova de que Deus concedeu aos homens a adivinhação para suprir sua ignorância, é que ninguém no estado normal consegue adivinhar com inspiração e verdade, mas apenas no sono [...], senão mesmo por influência divina. Compete ao mesmo homem, no seu estado normal, procurar lembrar-se das palavras ouvidas no sono ou no estado de vigília, pelo dom profético ou pelo entusiasmo, e sobre elas refletir, submetendo à prova do raciocínio todas as visões percebidas [...].

Essa a razão de ter o fígado a natureza e a localização a que nos referimos: com vistas à adivinhação. Enquanto a criatura está viva, os sinais partidos desse órgão são comparativamente claros; privado de vida, ele fica cego, tornando-se obscuro seus oráculos, para terem alguma significação precisa. [...]. Por isso, quando aparece alguma impureza à volta do fígado, em consequência de doenças do corpo, é logo desfeita e absorvida pelo baço, cuja contextura é porosa, visto ser tecida de uma matéria oca e exangue. A esse modo, quando ele se enche com tal refugo, aumenta de volume e supura, e o inverso: purgado o corpo, reduz-se e volta ao tamanho natural. (PLATÃO, *Timeu*, 71e – 72d)

A adivinhação é uma informação que precisa passar pelo crivo do raciocínio do homem desperto, sem interferência divina, para que haja através dela conhecimento. Portanto, o homem não conhece pela adivinhação, entretanto, adquire conhecimento pela interpretação do discurso proclamado por aquele que é transmissor dessa fala. A interpretação não é a fala em si, é a representação do que foi falado e isso leva o homem ao conhecimento.

Além da adivinhação, do fígado e dos apetites, os deuses colocaram no baixo ventre um órgão para colaborar com o trabalho exercido pelo fígado. O baço é para o fígado (espelho que reflete a alma racional) o que o pulmão é para o coração (dominante do ser que deve ser regido pela razão). Assim como o pulmão refrigera o coração tomado pelo excesso do fogo, o baço esvazia o fígado cheio de líquidos que o fazem pesar. O baço é uma esponja que enche e seca à medida que a alma apetitiva sofre suas perturbações para não comprometer nosso crescimento em direção à alma racional.

3.2.1. O Equilíbrio entre o Corpo e a Razão

As tensões existentes no texto platônico se dão em relação aos tipos de corpos criados, entre o corpo e a alma e entre o corpo e a Razão que está presente na alma. Todavia, reconhecemos que Platão elabora muitas metáforas para explicar todo o processo que se desenvolve desde a construção do corpo do cosmos até a construção do corpo do homem, incluindo nesse processo o conflito existente entre corpo e alma para alcançar o *noûs*, o conhecimento contemplativo cujo exercício só é vivenciado pelo Demiurgo.

Assim, Santos (2007) afirma

para tal, há que introduzir uma nova terceira espécie à criação: a primeira (em 28a, era a Forma: modelo e original), a segunda a sua cópia: os sensíveis; a terceira será descrita por uma série de metáforas: o “receptáculo” e a “ama do devir” (49a). [...]

E o relato prossegue com a designação das três entidades em torno das quais se concentra a narrativa: “o devir” (“o filho”), aquilo “em que” devém (“a mãe”), e o “de que” o devir é cópia (“o pai”). Reafirmada a necessidade de atribuir um carácter amorfo “àquilo em que” são feitas as cópias, deveremos não nos referir à “mãe” com o nome dos contrários, mas como: “uma espécie invisível e amorfa, de tudo receptiva, participando do modo mais aporético e difícil de captar do inteligível (51a-b). [...]

É agora clara a razão pela qual se torna necessário reiniciar o relato da criação, uma vez que a construção da alma cósmica não pode confundir-se com a do corpo do cosmo, embora ambos sejam sumamente importantes. Isto, porque o visível é dominado por leis absolutamente estranhas e independentes da finalidade, que rege exclusivamente a vida: as leis da mecânica, que Platão designa com a expressão “causa errante”.

(SANTOS, 2007, p. 100a-103a)

A “mãe” ou o “receptáculo” é o espaço que recebe o mundo visível. O texto não define a sua forma nem o coloca mais para o mundo perfeito nem para o mundo sensível. O “receptáculo” ou a “mãe” é amorfa, é o espaço onde o Demiurgo insere a cópia do corpo do mundo e da alma cósmica. Contudo, há uma diferença entre o corpo e a alma criados tendo em vista que o corpo está direcionado para o contrário e alma é o espaço em que foi inserida a Razão presente no mundo inteligível. Portanto, é através da interpretação do diálogo platônico que compreendemos as diferentes interpretações sugeridas ao longo da sua narrativa, tanto no que diz respeito ao modelo e à cópia, ao corpo e à alma, ao cosmos e ao homem.

Entretanto, é intensificada a ideia da busca de harmonia pela interpretação do *Timeu*. O homem só consegue chegar à Razão quando atinge o conhecimento contemplativo e se assemelha ao Demiurgo passando a conhecer, mas, para isso é preciso estabelecer a harmonia entre a alma mortal, que perturba o corpo, e a alma racional, que o rege, e essa conquista só acontece pela sabedoria, cuja perseguição deve ser constante durante toda a vida do corpo humano.

Com referência à alma, explicamos qual seja sua parte mortal e qual a divina, onde, em companhia de que e por qual razão foram alojadas separadamente; contudo, a verdade de nossa exposição só poderá ser confirmada por Deus. Mas que é bastante verossímil tudo o que adiantamos, tanto agora como depois de demorada reflexão, é o que ousamos afirmar, como, de fato, afirmamos. (PLATÃO, *Timeu*, 72d-e)

Timeu afirma que é “verossímil” a explicação dada durante toda a narrativa para a construção da alma. No entanto, ele se refere nesse passo claramente à alma instalada no corpo do homem, visto que ele afirma que explicou por que as almas foram alojadas em locais separados e que essas são uma mortal e uma divina. Ora, apenas na criação do corpo dos seres mortais é que são instaladas duas almas até então, a alma mortal não tinha sido criada, apenas o princípio imortal da alma, que é originário do mundo das Ideias.

Não obstante, ficando explicada a construção, a separação e a diferença das almas construídas pelo Demiurgo e por seus filhos. Timeu passa a narrar as questões envolvendo o corpo e seu bom funcionamento, como meio de manter as almas criadas em ordem no corpo. A ordem permite que o homem busque a sabedoria e conheça.

[...] Os autores de nossa espécie previram que seríamos intemperantes no comer e no beber, e que, por glotonaria, ultrapassaríamos de muito a medida do necessário. Assim, para impedir que as doenças provocassem a destruição rápida do gênero mortal e este viesse a desaparecer antes de seu completo desenvolvimento, os deuses providentes instituíram o chamado baixo-ventre como receptáculo do excesso de bebida e de comida, e enrolaram várias vezes os intestinos sobre si mesmos, para que os alimentos não o atravessassem muito depressa, obrigassem o corpo a pedir mais comida e, deixando-o insaciável, impedissem a espécie humana de cultivar as musas e a filosofia e de obedecer à parte mais delicada de nós mesmos. (PLATÃO, *Timeu*, 72e – 73a)

A metáfora da manjedoura é construída para nos facilitar a interpretação do que venha ser o intestino. O corpo como fora citado precisa viver, a vida é a ordem e através da vida o corpo possibilita a sua alma racional conhecer, por isso, a alma mortal apetitiva necessita estar saciada em suas vontades: fome, sede entre outros. A manjedoura propõe uma saciedade momentânea ao corpo, pois, ela aloja em si a comida e bebida informando à alma mortal que ela está saciada, permitindo a alma imortal resplandecer no restante do corpo.

Estando saciado, o homem pode cultivar a sabedoria através das musas, da filosofia e obedecer à alma racional cuja função é reger o corpo. No entanto, a alimentação do corpo é necessária para que ele seja mantido vivo até atingir o ápice do desenvolvimento. Logo, o corpo precisa viver, para isso sua alma apetitiva precisa ser saciada. Estando o corpo e a sua alma mortal saciados, a alma imortal do corpo brilha em seu poder e rege o corpo do homem para que esse a apreenda.

A complexidade não está presente exclusivamente nos corpos criados, todavia, está presente na construção da própria narrativa de Timeu. A narrativa é iniciada pela criação do corpo, depois, é informado ao leitor que a alma que fora apresentada após a criação do corpo é

regente desse, por ter surgido antes do próprio corpo, pois ela é o princípio do mundo perfeito enquanto o corpo é cópia. O corpo, sendo cópia, é imperfeito e sujeito a perecer, mas a alma racional é reflexo do mundo das Ideias, porém, não é perfeita, porque não é o mundo perfeito, é um princípio desse misturado aos elementos que compõem o mundo sensível.

Mediante a formação de uma narrativa truncada, com informações ligadas por sequências não lineares, o *Timeu* se apropria do uso de muitas metáforas para explicar, para narrar a criação do corpo e da alma. Não obstante, o que determina nosso interesse pela obra é a formação de um enunciado metafórico construído pelo conjunto da obra que implica em assimilar o corpo como instrumento do conhecimento, de forma mais direta, implica em conhecer o conhecimento pelo corpo, ou assimilar que o corpo é conhecimento do conhecimento contemplativo, *noûs*.

Do mesmo modo que o enunciado metafórico é aquele que conquista seu sentido como metafórico sobre as ruínas do que se pode chamar, por simetria, sua referência literal. Se é verdade que é em uma interpretação que sentido literal e sentido metafórico se distinguem e se articulam, é também em uma interpretação que, graças à suspensão da denotação da primeira ordem, é liberada uma denotação de segunda ordem, propriamente a denotação metafórica. (RICOEUR, 2005, p. 338-339)

O enunciado metafórico interpretado no *Timeu* é conquistado sobre as ruínas da interpretação literal da criação do mundo e do homem. *Timeu* narra a construção de corpos cuja regência é detida pela Razão a qual só pode ser instalada na alma. Então, o corpo construído é direcionado pela alma, contudo, nem o corpo nem a alma são, visto que eles são cópias do mundo das Ideias que é.

Timeu se apropria da linguagem enquanto representação para construir sua narrativa, mas também sua cosmologia. A linguagem é processo de pensamento sobre a significação da coisa falada, a coisa não em si. Na narrativa de *Timeu*, o mundo não é, o corpo do cosmos não é, o corpo do homem não é, a alma não é, porém, podemos atingir o que é pelo equilíbrio do que não é. Dessa maneira, *Timeu* constrói o enunciado metafórico que é a interpretação metafórica do *Timeu*.

E dentre a criação que não é, o corpo humano configura um dos maiores mistérios. Ele foi criado pelos deuses, é extremamente complexo, é semelhante ao corpo criado pelo Demiurgo e possui duas almas, uma mortal e uma imortal. Todavia, o que o homem busca é a harmonia do corpo, das almas, e do cosmos. Entretanto, para esse momento é preciso conhecer um pouco mais dos mistérios escondidos no corpo descrito por *Timeu*. E ele diz

para os ossos, a carne e demais substâncias desse tipo [...]: Todas vão buscar a origem na formação da medula, por ter sido nesta que se fixaram os laços da vida, uma vez que a alma está ligada ao corpo, enraizando-se aí a raça humana. Mas a própria medula provém de outros elementos. Dos primitivos triângulos [...], obtendo, desse modo, a semente universal de toda espécie sujeita à morte. De seguida, implantou e fixou aí as diferentes espécies de alma [...]. Deu forma perfeitamente esférica ao terreno arável, por assim dizer, que deveria receber a semente divina, tendo denominado encéfalo essa parte da medula, para indicar que, depois de terminada a feitura dos animais, serviria a cabeça de vaso para abrigá-la. A outra parte, destinada a reter a porção mortal da alma, ele dividiu em figuras a um tempo redondas e alongadas, a que deu o nome genérico de medula, e nelas, à maneira de âncoras, fixou todos os laços da alma, construindo ao redor disso nosso corpo, depois de haver envolvido previamente tudo com um tegumento ósseo. [...]

Levando tudo isso em consideração, a divindade que nos modelou como se o fizesse em cera, preparou uma mistura harmônica de água, fogo e terra, na qual acrescentou um fermento composto de ácido e sal, aprestando, desse modo, a carne mole e rica em sucos. Os nervos ele fez de uma mistura de osso e de carne [...]. Com eles a divindade envolveu os ossos e a medula, ligando os ossos entre si por meio dos nervos e sombreando todos eles com uma cobertura de carne. (PLATÃO, *Timeu*, 73b – 74d)

A medula é o cerne da construção do corpo dos mortais. Os deuses configuram toda a estrutura do corpo mortal à medula. É dela que é determinado o local onde fica a alma racional, dela também é determinado o tipo de corpo mortal que será construído, e a divisão da alma mortal. A medula é o centro de todo o corpo criado pelos deuses. Os ossos estão presos através dela, pelos ossos ela está ligada à carne e aos nervos. Ela é a “semente universal de toda espécie sujeita à morte” (PLATÃO, *Timeu*, 73c). A medula é a base fundamental do corpo mortal criado pelos deuses.

A relação de todo o funcionamento do corpo mortal com a medula fica expressa de forma contundente na narrativa de *Timeu*. O corpo humano, por exemplo, com sua alma imortal, com sua alma mortal e as interligações de seu corpo, tem como princípio de criação a medula. A única diferença entre o corpo dos homens e corpo dos outros seres mortais é que só o homem pode atingir a alma racional pela sabedoria. No entanto, se ao longo dos processos de encarnação que são descritos no *Timeu*, se o homem não atingir o princípio imortal da alma, chegando a contemplar o mundo das Ideias e assim, conhecer, ele vai reencarnar em espécies inferiores até perder a oportunidade de alcançar o *noûs*. Portanto, o conhecimento tem um tempo breve para ser buscado.

E a criação do corpo continua buscando sua harmonia da seguinte forma,

as coxas e as pernas, a região dos quadris, os ossos do braço e do antebraço e todos os que são desprovidos de articulação, e bem assim os do interior do corpo, que só foram contemplados com pequeníssima porção de alma nas respectivas medulas e, por isso mesmo, não participam de inteligência; e o contrário: com mais parcimônia os dotados de inteligência, salvo nos casos em que a divindade formou alguma massa de carne para sede da sensação, como se deu com a estrutura da língua. [...] a estrutura da cabeça, mais do que todas, os teria reunido, e a raça humana [...]. Mas, o certo é que os artistas de nossa formação, ante o dilema de criar uma raça de vida longa, porém inferior, ou de vida mais curta e melhor, chegaram à conclusão de que a vida mais curta e melhor era, a todas as luzes, preferível à vida longa e menos nobre. Esse, o motivo de haverem protegido a cabeça com osso fino [...]. Por todos esses fatores, a cabeça ligada ao corpo humano é mais sensível e inteligente, porém mais fraca do que o resto do corpo. [...] A boca, seus organizadores a dispuseram como presentemente a vemos, com dentes, língua e lábios, em vista da necessidade e do bem, a saber, como entrada de coisas necessárias e saída de melhores ainda, pois tudo o que entra à guisa de alimento para o corpo é necessário, enquanto a corrente de palavras que se escoia de nossos lábios a serviço da inteligência é a melhor e mais bela das correntes. (PLATÃO, *Timeu*, 75a – 75e)

O corpo criado buscando harmonia em sua estrutura através das proporções dadas aos ossos, aos nervos e as carnes. Entendemos que onde há o uso de carne em excesso pouca inteligência perpassa por esta região do corpo, contudo, quando há uma presença de um osso mais fino e ausência de carne em demasia, a presença da alma racional e da inteligência se faz presente, como por exemplo, a criação da cabeça constituída de um osso fino e de pele fina, sem carnes nem nervos. A cabeça é o local onde está instalado o princípio imortal de nosso corpo.

O princípio imortal instalado no corpo é uma metáfora para a vida que foi criada pelo Demiurgo para instaurar a ordem cósmica. A vida é a ordem, por isso, onde se encontra a alma racional em nosso corpo é o local em que a vida está. Mas, no decorrer do passo, é narrada a construção da boca, sua estrutura e seus benefícios. A boca pode promover uma corrente de saber pela inteligência pelo uso prudente da palavra e da sabedoria que está dentro da alma racional do homem, como também pela boca que o alimento entra e mantém a vida do corpo. Dessa maneira, a boca é um porto de entrada da subsistência do corpo e de saída da subsistência da alma.

Reconhecemos uma construção metafórica no texto platônico, quando entendemos que essa construção é o que permite estabelecer uma relação entre a criação do corpo humano com o corpo universal. Entendendo isso podemos compreender que este se torna acessível aos homens e compõe o seu conhecimento, a partir do momento que notamos que podemos

conhecer o interior e formação do corpo do universo conhecendo as minúcias do corpo humano.

Logo, o corpo é meio de conhecimento para o homem, é através do corpo, *σωμα* (*sóma*), que atingimos a inteligência, o *νοῦς*. Assim, o conhecimento supremo da criação do universo é atingido pela exploração e conhecimento dos detalhes do corpo. Platão constrói no *Timeu* todo um percurso de investigação por meio da narrativa da produção do cosmos e do homem, saindo do macrocosmos atingindo o microcosmos. Todavia, observando sua narrativa em ordem inversa, notamos a mesma proporção de conhecimento, isto é, para compreender o corpo do homem, *Timeu* apresenta o universo, mas, para entendermos o universo, o texto nos mostra que é preciso conhecer o corpo humano ao ponto de chegar a sua alma.

Podemos dizer que de todos os seres é a alma o único capaz de adquirir inteligência; mas a alma é invisível, enquanto o fogo e a água e a terra e o ar são todos corpos visíveis. O amante da inteligência e do conhecimento deve necessariamente procurar primeiro as causas que pertencem à natureza inteligente, e somente em segundo lugar as que pertencem às coisas movidas por outras e que, por sua vez, põem necessariamente outras mais em movimento. (PLATÃO, *Timeu*, 46d-e)

O amante da sabedoria detentor do equilíbrio entre a alma racional e a alma mortal e as vontades do seu corpo, estando dentro do essencial alimentado pela comida e saciado pela bebida sem excesso, deve buscar alimentar sua alma racional. A alma não é visível, não é tangível, só pode ser apreendida pela dimensão da interpretação, pela sabedoria. O homem necessita buscar as causas que o levam à inteligência e que podem levá-lo ao conhecimento contemplativo.

O objetivo da criação do corpo humano é conhecer. Vimos que o corpo precisa de uma harmonia para proporcionar ao homem a liberdade de conhecer. Entretanto, nem tudo no corpo do homem o aprisiona na ignorância e o conduz ao desconhecimento. Existem partes do nosso corpo que nos possibilitam interpretar as imagens que observamos nesse mundo de imitação.

É quanto basta a respeito das causas secundárias que contribuíram para dar os olhos o poder de que presentemente são dotados. Resta-nos, ainda, falar de sua função mais elevada, para nosso benefício, verdadeira dádiva dos deuses. A meu parecer, a vista é para nós a causa do maior benefício imaginável, porque nenhuma palavra da presente dissertação acerca do universo jamais poderia ter sido enunciada, se nunca tivéssemos contemplado os astros nem o sol nem o céu. Realmente, foi a vista [...] que nos levou a descobrir os números [...]. Dela é que derivamos a filosofia, o

mais precioso bem que o gênero humano em algum tempo recebeu ou que venha a receber da munificência dos deuses. Esse é, a meu ver, o maior benefício da visão. (PLATÃO, *Timeu*, 46e-47b)

A visão é um sentido cujo desenvolvimento foi realizado pelos olhos, órgãos instalados no corpo mortal pelos deuses. Os olhos permitem que o corpo mortal interprete o corpo do mundo que está a sua volta. É interpretando a metáfora construída pelo mundo que o homem filosofa e alcança a parte racional de seu corpo, ou seja, é associando o universo aos números, que o homem compreende a ordem cósmica e a ordem que mantém seu corpo vivo.

O corpo cósmico, por não ser a coisa em si, porém, é uma interpretação do que vemos, mesmo sendo visível pela visão, tangível pelo tato, mesmo possuindo som, não é. O corpo cósmico é um símbolo do mundo das Ideias. O enunciado metafórico construído é confirmado mais uma vez pelo contraste entre a relação dos sentidos com aquilo que é e aquilo que não é. Trata-se de uma enunciação metafórica como é toda narrativa da criação do corpo do mundo e do corpo do homem. O choque de interpretações entre o sentido literal que o texto apresenta e o sentido metafórico gera uma tensão metafórica em relação as duas perspectivas de mundo apresentadas na obra. Além disso, devemos levar em consideração que essa interpretação metafórica só ocorre dentro do contexto da obra, não é uma relação de denominação nem de substituição.

A relação do raciocínio humano desenvolvido com e a partir da visão ainda é mais explorada na narrativa do *Timeu* quando o personagem afirma que,

[...] a divindade inventou a visão e no-la concedeu para que, contemplando as revoluções da inteligência no céu, as utilizemos para as revoluções de nosso próprio pensamento que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas, e aquelas, imperturbáveis, e também para que depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio, possamos reproduzir as revoluções absolutamente invariáveis da divindade e impor ordem nos movimentos aberrantes de nosso íntimo. (PLATÃO, *Timeu*, 47b-c)

O objetivo da visão é promover a apreensão dos movimentos ocorridos no céu. O céu como as outras criações do Demiurgo, não está preso à desordem dos mortais. É através da criação do céu com seus astros que o tempo é gerado. O homem, conhecendo o céu por meio da interpretação feita das imagens transmitidas pela visão, pode estabelecer uma aproximação entre esses corpos: o corpo humano constituído por uma alma mortal que o prende a perecer, mas que possui uma alma imortal que pode libertá-lo da prisão da vida através da interpretação das imagens dos movimentos presentes no céu. Aqui temos uma contradição:

como a vida é a ordem do mundo, é sua criação, e pode ser prisão do homem por mantê-lo ligado ao corpo?

A vida é o bem do mundo das Ideias. Entretanto, como o mundo sensível é cópia do mundo das Ideias, a vida é a ordem do mundo, pois esse sempre vai pertencer ao sensível e ao tangível. No que diz respeito ao corpo do homem, cuja possibilidade de evolução está diretamente ligada ao seu acesso à alma racional, o corpo é prisão que deve ser administrado juntamente com sua vida, até que o homem consiga equilibrar o corpo, a alma mortal, a alma imortal e conhecer. Isso ocorre pela sabedoria, a qual pode ser desenvolvida através da interpretação do corpo do cosmos pela visão, como também já foi citado, pela audição, entre outros. Portanto,

acerca da voz e do ouvido, mais uma vez teremos de dizer a mesma coisa; são dádivas dos deuses, para o mesmo fim e pelas mesmas razões. Realmente, não somente a palavra nos foi dada com tal objetivo, para o que ela contribui em larga escala, como toda a parte da música consagrada à audição dos sons o foi com vistas à harmonia. E a harmonia, cujos movimentos são aparentados com as revoluções da alma dentro de nós, é presente das Musas para os homens que mantêm com elas um comércio inteligente, não com vista ao prazer irracional – única utilidade que presentemente lhe reconhecem – mas para ajudar-nos a combater a desarmonia interna que se estabeleceu na revolução da alma e deixar esta em consonâncias consigo mesma. O ritmo, também, é dádiva das mesmas divindades, com igual intenção, porque a condição da maioria dos homens se ressentem de falta de graça e de medida. (PLATÃO, *Timeu*, 47c-d)

A harmonia é almejada pelo homem. Harmonia para seu corpo, para tornar-se um racional. Ela se desenvolve através de muitos elementos que os deuses colocaram à disposição do homem visando à ampliação de seu raciocínio e de seus conhecimentos. O homem está preso ao corpo, sua alma está presa, no entanto, ele pode evoluir e libertar-se pelo conhecimento adquirido pelos sentidos presos ao próprio corpo, através da música, do ritmo, da melodia, da harmonia, das palavras, do deleite da sabedoria.

Não obstante, o corpo como fora citado, precisa de condições físicas para que o ser mortal atinja o equilíbrio desejado. Por isso, o corpo precisa de alimento, de exercícios, de água. Estando o corpo em harmonia com suas almas mortais, a alma imortal é atingida. Contudo, é necessário destacar que o conhecimento adquirido e que permite a alma racional ser atingida e que possibilita um equilíbrio entre as esferas do ser humano não se dá diretamente pela sensação, porém, como já fora citado, o conhecimento racional parte da interpretação das imagens, palavras, sons que são enviados para nossa racionalidade e ela

interpreta aquilo que é símbolo da criação, tendo em vista que o mundo que vemos, ouvimos e sentimos, não é.

XVII – Com poucas exceções, tudo o que expusemos até agora só diz respeito às operações da inteligência. Mas ao lado delas precisamos tratar também do que se processa por efeito da necessidade. Porque a gênese do universo é o resultado da ação combinada da necessidade e da inteligência. (PLATÃO, *Timeu*, 47d-48a)

O *Timeu* narra a necessidade da criação do mundo para estabelecer a ordem ao caos eterno. O Demiurgo organiza o mundo sensível e impõe a ordem pela vida, pois não havia vida no visível, por isso, o caos reinava. O Demiurgo, sendo bom e vendo a desordem recorrente, busca construir o corpo do cosmos pelo modelo eterno, que ele contempla, o mundo das Ideias.

O Demiurgo, pela vida, ordena o eterno errante, porém, sendo o mundo criado uma cópia, uma imagem do mundo perfeito, o mundo sensível não é perfeito nem belo nem bom. O mundo é um animal vivo, mas não possui inteligência, logo, o Demiurgo precisa inserir no mundo a Razão que é a base do mundo inteligível. Todavia, a Razão pode ser inserida na alma, por isso, o Demiurgo instala no receptáculo a alma imortal.

O Demiurgo cria todos os astros, o céu, os mares, os deuses. E determina que os deuses seus filhos devem criar o corpo mortal. Eles o fazem, não obstante, o Demiurgo coloca no corpo mortal o princípio imortal da alma e os deuses colocam uma alma mortal e bipartida. O corpo mortal, criado em todas as suas esferas, tem como meta eterna buscar o equilíbrio entre o corpo, a alma mortal e a alma racional, para com sabedoria libertar-se do corpo e atingir o conhecimento contemplativo, pois, tudo o que é assimilado no mundo sensível não deixa de ser interpretação das imagens do mundo eterno.

A narrativa de *Timeu* é riquíssima em possibilidades interpretativas, porque ele transita por várias áreas de conhecimento: a astronomia, a teologia, a biologia; no entanto, é a linguagem que desperta nossa curiosidade, tendo em vista que ela é empregada carregada de metáforas e da ideia de que não vemos a coisa em si, mas que interpretamos constantemente através da linguagem no mundo em que nos encontramos. O *Timeu* apresenta a construção do corpo do mundo sensível, que é cópia, logo, ele e tudo o que há nele não é, porém, trata-se de uma metáfora expressa pela linguagem que representa a coisa presente apenas no mundo inteligível.

O enunciado metafórico acontece pelos vários choques de interpretações literais e metafóricas que se apresentam ao longo do diálogo. Esses choques de interpretações criam a tensão metafórica e conseqüentemente, o enunciado metafórico. Identificamos o enunciado metafórico na interpretação que nasce do choque de interpretação entre corpo do cosmos, que foi criado igual ao mundo inteligível, entretanto, não é, é uma cópia que está presa ao *devoir*. O mundo sensível não é; o corpo do cosmos é criado e construído ao longo do texto, porém, a alma foi criada antes dele, mesmo sua criação não sendo mencionada até esse ponto do diálogo; o corpo do cosmos é criado com elementos superiores à criação do corpo do homem, contudo, mesmo o homem tendo sido criado pelos deuses, criaturas criadas pelo Demiurgo, mesmo tendo uma alma mortal e outra imortal, o que não ocorre no corpo cósmico, nem com os deuses, os quais possuem apenas a alma racional, é o homem que pode contemplar o mundo das Ideias, como o Demiurgo, se esse homem for um amante da sabedoria e estabelecer o equilíbrio entre seu corpo e suas almas, atingindo a razão e o *noûs*.

O *Timeu* mostra que, se o homem buscar manter o corpo saudável, pois, precisa dele para desenvolver a sabedoria, o corpo humano entra em equilíbrio e suas almas: a alma mortal e a alma imortal podem ser atingidas pela sabedoria, gerando harmonia e evitando o desequilíbrio, a desordem que foi a origem da criação do mundo sensível pelo Demiurgo. Portanto, a enunciação metafórica é a base do texto platônico, que constrói, através da interpretação do corpo, uma interpretação predominância da metáfora e do símbolo de que o corpo humano é equilíbrio e caminho para o conhecimento, o *noûs*.

3.3. CORPO-SÍMBOLO-MÍTICO: Construção do Conhecimento no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*

A Índia, assim como a Grécia e várias civilizações da antiguidade, pelos diversos textos deixados, demonstra que sempre estiveram envolvidas em questionamentos e reflexões acerca da existência do *ser*, do conhecimento, do universo, e também de como relacionar essas questões com próprio o corpo. Não necessariamente o corpo em si, entretanto, a configuração de um corpo universal, ou a representação do corpo em potência latente. E em relação ao subcontinente indiano é nos *Upaniṣads* que podemos encontrar essa inquietação com mais clareza.

Os *Upaniṣads* são textos que possuem um caráter filosófico, isto é, são textos que têm um conteúdo em torno de questionamentos acerca do mundo, do homem e de todas as

relações existente entre esses. Os ensinamentos dos *Upaniṣads* começam a ser propagados mais precisamente no fim do período *Védico* por volta do século 800 a. C.. Os *Upaniṣads* fazem parte de um período conhecido como *Bramânico*, e são produzidos dentro de um conhecimento desenvolvido no *Vedānta*, palavra que significa “fim dos *Vedas*”. Segundo Gnerre (2011),

os *upaniṣad* são um conjunto de textos sagrados desenvolvidos na Índia no período Bramânico, entre 1000 e 400 a. C. Assim, segundo a periodização tradicional da literatura indiana, são textos produzidos num período posterior ao védico.

Temos, neste período bramânico, três tendências distintas. Primeiro, duas tendências de caráter ortodoxo, ou seja, que aceitam os ensinamentos dos *Vedas*: a) Os *bhāhmanas*; as coleções dos *āranyaka* e a coleção das *upaniṣad*, ambos os conjuntos de textos tomam por base os *Veda* [...]; e Budismo e Jainismo.[...]

Assim, os *upaniṣad* são produzidos neste contexto de transição de uma cultura *ārya* – védica, para uma cultura que incorpora elementos das tradições autóctones aos conceitos védicos. [...]

os *upaniṣad* participam do caminho do conhecimento (*jñānamārga*), que neste período começa a substituir o caminho da atividade ritualística (*karmamārga*). Ou seja, a filosofia abstrata dos *upaniṣad* vai se desvinculando dos rituais mágicos, que passam a ser relegados a segundo plano [...]. Esta mudança tem lugar entre os próprios teólogos védicos, nos círculos às meditações e iniciações exotéricas – nos quais estes textos também são conhecidos como *vedanta*, eram produzidos. (GNERRE, 2011, p. 45 - 46)

Os *Upaniṣads* são textos transmitidos oralmente pelos mestres aos discípulos, tratam de concepções acerca de um conhecimento mais metafísico. Contudo, os *Upaniṣads* não ignoram a presença dos *Vedas*, os quais são os textos mais antigos da Índia. Os *Vedas* ensinavam o povo a organizar e executar os rituais, cerimônias, hinos, entre outros ritos hindus.

Ainda segundo GNERRE (2011),

uma das características dos *Upaniṣads* é a sua homogeneidade. Cada um destes textos poderá enfatizar determinadas ideias ou conceitos, mas as diferenças são superficiais. Todos os textos tratam do tema do *ātman*, das suas manifestações, e dos caminhos para a transcendência deste emaranhado de formas múltiplas que resumem ao Eu essencial. (GNERRE, 2011, p.50)

Desta maneira, a sabedoria presente nos *Upaniṣads* precisa ser descoberta e percebida por meio da leitura dos textos e pelo processo de formação do discípulo através do guru, não deixa de ser um processo iniciático e ritualístico. Isso nos mostra que os *Upaniṣads*

estabelecem uma exposição do pensamento indiano, o qual está diretamente ligado ao bem-estar do homem. Todavia, não podemos observá-lo apenas a partir de um ponto de vista voltado para a sabedoria, mas, devemos estudar a estrutura da linguagem que o fundamenta, da mesma forma que estudamos a construção metafórica do *Timeu*, analisamos a composição simbólica do *Brhadāranyaka-Upaniṣad*.

Comparando as estruturas textuais: epopeias/diálogo platônico no mundo grego e *Veda/Upaniṣad* no mundo hindu, observamos que há semelhanças e diferenças entre esses textos e entre suas próprias mudanças, as quais ocorreram em contextos tão divergentes como na perspectiva de ocidente e oriente. Esses fatos nos levariam a aceitar a possibilidade da teoria da existência de um único povo precedente às duas civilizações e que lhes deixou traços, relativamente, comuns. Entretanto, no que correspondem à Índia, muitas são as teorias da não invasão dos chamados indo-europeus, porém, esses já faziam parte do contexto histórico indiano. Como, por exemplo, diz Feuerstein (2006),

até há pouquíssimo tempo, a maioria dos estudiosos ocidentais e indianos tendiam a enfatizar a descontinuidade como fator da evolução cultural da Índia. Afirmavam, em particular, a ocorrência de um embate entre a civilização do Vale do Indo e a cultura “ariana” védica, que imaginavam ter-se originado fora da Índia. Entretanto, essa antiga e persistente teoria da invasão ariana tem sido resolutamente posta em cheque. Um número cada vez maior de estudiosos, tanto na Índia quanto no Ocidente, passou a encarar esse modelo histórico como uma espécie de mito científico, construído sem o apoio de provas suficientes e culpado de influenciar adversamente a compreensão que temos da história e da cultura da Índia antiga. [...]

Todos os indícios nos dão a entender que os arianos, que falavam o sânscrito e compuseram os *Vedas*, não eram nômades primitivos que vieram de fora da Índia e trouxeram morte e destruição à população nativa. Antes, os dados disponíveis mostram que eles eram verdadeiros filhos do solo indiano. Além disso, temos bons motivos para supor que a civilização védica, tal como se reflete no *Rig –Veda* e nos três outros *Samhitās* védicos, era idêntica – em grande medida, senão completamente – à chamada civilização do Indo. (FEUERSTEIN, 2006, p. 101)

Inicialmente, há a possibilidade do povo *Védico*, apresentado nos primeiros livros indianos, ser o próprio povo autóctone do Vale do Indo e não uma nação formada por grupos invasores bárbaros que tomaram posse da região, expulsando os povos nativos. Essa possibilidade é fundamentada na própria evolução dos povos representados nos *Vedas*, pois, subtende que o povo ariano era um povo guerreiro, no entanto, que não detinha conhecimentos elaborados, como os que são demonstrados pelos textos *Védicos* e

principalmente, pela forma bem elaborada da própria língua, o sânscrito. Feuerstein (2006) apresenta indícios que corroboram essa hipótese da não existência de uma invasão ária.

O máximo limite posterior do período védico é determinado por uma grande catástrofe natural: o completo esgotamento do grande rio Sarasvatī, aparentemente determinado por modificações climáticas e tectônicas ocorridas no decurso de várias centenas de anos. Parece que, por volta de 3100 a. C., o rio Yamunā mudou de curso e deixou de verter suas águas no Sarasvatī; tornou-se, em vez disso, tributário do Ganges. Por volta de 2300 a. C., o Sutlej, que era o maior afluente do Sarasvatī, também passou a desaguar no Ganges. Já em 1900 a. C., o Sarasvatī, que já tinha sido a maior corrente de água da Índia Setentrional, havia secado completamente. Logo os numerosos assentamentos que se erguiam ao longo de suas margens foram abandonados e por fim foram cobertos pelas areias do grande Deserto de Thar.

Dada a antiguidade dos hinos védicos e o fato de que os arianos que falavam sânscrito não eram invasores estrangeiros, só há uma conclusão a que podemos chegar: os povos védicos estavam presentes na Índia concomitantemente à chamada civilização do Indo. Mais ainda: os vestígios arqueológicos deixados por essa civilização não se opõem de modo algum ao universo cultural retratado nos hinos védicos. Somos obrigados a concluir daí que os habitantes de Harappa e de Mohenjo-Daro, bem como das centenas de outras cidades que se erguiam nos vales do Indo e do Sarasvatī, por um lado, e os arianos védicos, por outro, eram um único e o mesmo povo. (FEUERSTEIN, 2006, p. 102 - 103)

Logo, a civilização *Védica* descrita nos textos indianos era a descendência dos povos que viveram nessas antigas cidades, que foram abandonadas à medida que a vida se tornou insustentável nessa região da Índia, por causa das rígidas mudanças climáticas às quais esses povos foram submetidos com o desaparecimento do rio *Sarasvatī*, o qual mantinha a vida na região. Assim, os habitantes dessas cidades migraram para outras regiões da própria Índia. Por isso, os árias não seriam invasores, mas, o próprio povo nativo do Indo que migrou dentro da Índia por causa das mudanças naturais locais.

Esses novos estudos acerca do povo ária na Índia não interferem nos conteúdos narrados e apresentados nos *Vedas*, nem nos objetivos traçados para nosso trabalho. Entretanto, fortalecem o nosso interesse pelos registros deixados por povos tão antigos e tão desenvolvidos diante das expectativas criadas pelos povos ocidentais em relação ao oriente e sua cultura. Todavia, deixemos à parte essa discussão sobre uma invasão ária ou não no subcontinente indiano e continuemos o trabalho, tomando como referência as semelhanças e diferenças identificadas nos ritos, nos mitos e nos textos grego e indiano. Para tanto, no contexto hindu, tomamos como material de pesquisa os *Upaniṣads*.

Num momento de transição, em que o conhecimento do todo é a meta a ser atingida, a propagação dos *Upaniṣads* torna-se algo corrente no subcontinente indiano. Zimmer (2012, p. 258) diz “Os fecundos filósofos do período dos *Upaniṣads*, que examinaram o problema do *ātman*, foram os primeiros intelectuais e livres-pensadores de seu tempo.”. O problema do *ātman* é semelhante ao problema do Ser puro discutido no diálogo platônico. A busca agora é pelo Eu supremo.

Não obstante, os *Upaniṣads*, além de fazerem parte de uma estrutura textual determinada pelos *Vedas*, também partem de uma corrente de conhecimento desencadeada por esses. Os seis sistemas do pensamento indiano, *darśana*, as escolas de conhecimento da Índia, são formados por: *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta*. Nesses sistemas são considerados seis aspectos ou seis pontos de vista do pensamento ortodoxo indiano. Porém, dentre esses, optamos por trabalhar com o *Vedānta* diante da efervescência dos *Upaniṣads* no fim do período *Bramânico*. Além disso, trata-se de um período de transição do pensamento mítico para o pensamento com indícios míticos ainda, porém, com características contundentes de um questionamento mais abstrato, saindo da obrigação ritualística para uma compreensão do todo além do rito.

O número de *Upaniṣads* é muito grande, contudo, os principais são aqueles citados no *Muktika-Upaniṣad*, os quais formam um grupo principal com cento e oito *Upaniṣads*. Dentre eles, analisamos o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* cuja temática perpassa pela criação do mundo por meio do sacrifício do corpo do cavalo e de questionamentos sobre o conhecimento verdadeiro que permitem ao homem se tornar um *ser* supremo junto a *Brahman*.

O nome *Bṛhadāraṇyaka* é composto pelo verbo *bṛh* que significa em linhas gerais: crescer, fortalecer; mais o nome *araṇyaka* que quer dizer floresta. Então, o nome *Bṛhadāraṇyaka* significa aproximadamente, fortalecer-se pela floresta ou da floresta. Logo, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é o conhecimento da floresta ou precisamente, é o conhecimento que cresce ou se fortalece através da floresta.⁴⁷

No contexto do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo é apresentado como símbolo mítico. Não é uma enunciação metafórica, porque, a ação descrita no texto não está restrita ao caráter da linguagem, mas, por haver a repetição dos eventos narrados e assim, a construção viva e contínua da ressignificação do rito narrado depois de ser executado, deparamo-nos com

⁴⁷ (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*)

Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017)

a rememoração do mito através do contexto simbólico do primeiro *Brāhmaṇa*⁴⁸. Esse corpo é símbolo de construção do mundo e de tudo que o constitui, da mesma maneira, como se dá no hino *Védico: Homem Primordial*, no qual *Puruṣa* se transforma em todo o universo, em forma de sacrifício e pelo sacrifício, e forma o mundo e os homens. No *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo do cavalo também constituirá o cosmos.⁴⁹ Não obstante, o corpo do cavalo é símbolo do corpo do homem primordial na pessoa de *Puruṣa-Prajapati*.

Entretanto, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* desenvolve em sua estrutura muitos conteúdos. Ele aborda várias perspectivas da construção do mundo, por meio de sacrifício, de criação, de mitologia, enfim, é um conjunto bastante amplo. Portanto, é necessário conhecermos os tópicos abordados pelo conjunto desse *Upaniṣad* para nos debruçarmos nos dois *Brāhmaṇas* que mais se detêm diretamente a tratar da formação do universo.

A Brihadaranyaka Upanishad é dividida em três partes, chamadas Madhu Kanda, Muni Kanda (ou Yajñavalkya Kanda) e Khila Kanda. O principal tema da primeira parte é a identidade entre o Eu mais profundo (atman) e o absoluto (Brahman). A segunda parte contém a conversa entre Yajñavalkya e sua esposa Maitreyi. A terceira parte contém diversos métodos de meditação e se refere a rituais secretos. (Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017)

O mundo é narrado nesse *Upaniṣad* através do sacrifício. Depois, temos a narrativa da compreensão desse sacrifício para a manutenção da vida e do mundo. Após os dois primeiros *Brāhmaṇas*, apreciamos a narração do combate entre os filhos de *Prajapati*: os deuses e os *Asuras*, e a destruição do corpo dos deuses pelos *Asuras*. Mais precisamente a destruição dos órgãos dos sentidos que davam a vida aos deuses, por transmitir-lhes o elemento que os deuses ofertavam em sacrifício ao absoluto. Isto é: os órgãos dos sentidos davam aos deuses o alimento perfeito que era dado em sacrifício. E depois, da morte dos deuses e da suposta

⁴⁸ Conf. p. 48.

⁴⁹ Atribui-se a autoria do Shatapatha Brahmaṇa (e, portanto, também da Brihadaranyaka Upanishad) ao sábio Yajñavalkya. Segundo a tradição, Yajñavalkya era um discípulo de Vaishampayana, que se enfureceu um dia com ele porque se vangloriava de saber mais do que os outros discípulos. Vaishampayana lhe ordenou que devolvesse todo o conhecimento do Krishna Yajurveda (Yajurveda Negro) que lhe havia transmitido, e desde então Yajñavalkya resolveu que não teria mais nenhum mestre humano. Orou então durante um longo tempo à divindade (deva) do Sol (Surya) e realizou austeridades, para obter um conhecimento dos Vedas que seu antigo mestre, Vaishampayana, não tivesse adquirido. A divindade do Sol, satisfeita com o esforço de Yajñavalkya, apareceu diante dele sob a forma de um cavalo e lhe transmitiu o Shukla Yajurveda (Yajurveda Branco). Uma importante parte do Shatapatha Brahmaṇa se refere ao ritual do sacrifício do cavalo (Ashvamedha), que é um símbolo solar; e a Brihadaranyaka Upanishad começa também falando sobre o cavalo, visto como um símbolo da suprema divindade. (Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017)

vitória dos *Asuras*, identificamos a reconstituição perene dos órgãos dos sentidos pela força primordial, pela energia vital, *PRĀṆA*.

Como foi interessante sermos guiados pela sinopse do *Timeu* para compreendermos o direcionamento dado pela narrativa, acreditamos que a apresentação da divisão do *Upaniṣad* em análise é importante para assimilarmos sua proposta de construção do conhecimento. Dessa forma, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* está dividido da seguinte forma:

The Brihadaranyaka Upanishad
by SWAMI KRISHNANANDA

Table of Contents

- Invocatory Prayer and Preface
- Introduction

CHAPTER I

1. The Universe as a Sacrificial Horse
2. The Creation of the Universe
3. The Superiority of the Vital Force Among All Functions
4. Creation from the Universal Self
5. Prajapati's Production of the World as Food for Himself

CHAPTER II

1. The Conversation of Yajñavalkya and Maitreyi on the Absolute Self
2. Madhu-Vidya: The Honey Doctrine
3. The Line of Teachers and Pupils

CHAPTER III

1. Sacrificial Worship and its Rewards
2. The Man in Bondage and His Future at Death
3. The Resort of the Performers of the Horse Sacrifice
4. The Unknowability of Brahman
5. Renunciation, the Way to Know Brahman
6. Brahman, the Universal Ground
7. The Nature of the Inner Controller
8. The Unqualified Brahman
9. Many Gods and One Brahman
 - Eight Different Persons and their Corresponding Deities
 - Five Directions in Space, Their Deities and Supports
 - The Self
 - Man Compared to a Tree

CHAPTER IV

1. Inadequate Definitions of Brahman
2. Concerning the Soul
3. The Light of Man is the Self
 - The Different States of the Self
 - The Self in Dream and Deep Sleep
 - The Self at Death
4. The Soul of the Unrealised after Death
5. The Supreme Self and the Supreme Love

CHAPTER V

1. Brahman, the Inexhaustible
2. The Three Principal Virtues
3. Brahman as the Heart
4. Brahman as the True or the Real
5. The Real Explained
6. The Divine Person
7. Brahman as Lightning
8. The Veda Symbolised as a Cow
9. The Universal Fire
10. The Course after Death
11. The Supreme Austerities
12. The *Via Media* of Attitude
13. Meditation on the Life-Breath
14. The Sacred Gayatri Prayer
15. Prayer to the Sun by a Dying Person

CHAPTER 1 (CONTINUED)

5. (Continued) The Threefold Creation
 - The Different States of the Self
 - The Self in Dream and Deep Sleep
 - The Self at Death
6. The Threefold Character of the Universe

CHAPTER II (CONTINUED)

1. A Progressive Definition of Brahman
2. The Vital Force Embodied in a Person
3. The Two Forms of Reality

RECAPITULATION

1. The Absolute and the Universe
2. The Supreme Goal of Life
3. Divine Immanence and the Correlativity of all Things
4. The Inner Reality
5. The Principles of Meditation
6. The Spiritual and the Temporal
- Conclusion

NOTES

(Disponível em: <<http://www.swami-krishnananda.org/brhad_00.html>>
Acesso em: 31/07/2017)

O Brihadaranyaka Upanishad
Por SWAMI KRISHNANANDA

Índice

- oração invocatória e prefácio
- introdução

Capítulo I

1. O universo como um cavalo apto para o sacrifício
2. A criação do universo
3. A superioridade da força vital entre todas as funções
4. Criação do eu universal
5. Prajapati produz o mundo como alimento para si mesmo

Capítulo II

1. A conversa de Yajñavalkya e Maitreyi sobre o eu absoluto
2. Madhu-vidya: a doutrina do mel
3. A linha de professores e alunos

Capítulo III

1. Culto sacrificial e suas recompensas
2. O homem preso à escravidão e seu futuro na morte
3. O auxílio dos intérpretes do sacrifício do cavalo
4. A falta de conhecimento de Brahman
5. Renúncia, o caminho de conhecer Brahman
6. Brahman, o solo universal
7. A natureza do controlador interno
8. O Brahman incondicional
9. Muitos deuses e um Brahman
 - oito pessoas diferentes e suas deidades correspondentes
 - cinco direções no espaço, suas divindades e apoios
 - O eu
 - homem comparado a uma árvore

Capítulo IV

1. Definições inadequadas de Brahman
2. Sobre a alma
3. A luz do homem é o ser
 - os diferentes estados do eu
 - o eu em sonhos e sono profundo
 - o eu na morte
4. A alma do não realizado após a morte
5. O eu supremo e o amor supremo

Capítulo V

1. Brahman, o inesgotável
2. As três principais virtudes
3. Brahman como o coração
4. Brahman como o verdadeiro ou o real
5. O real explicado
6. A pessoa divina
7. Brahman como relâmpago
8. O veda simbolizado como uma vaca
9. O fogo universal
10. O curso após a morte
11. As austeridades supremas
12. A *Via Média* da atitude
13. Meditação na vida-respiração
14. Oração sagrada *Gayatri*
15. Oração ao sol por uma pessoa moribunda

Capítulo 1 (continuação)

5. (continuação) a criação tripartida
 - os diferentes estados do eu
 - o eu em sonhos e sono profundo
 - o eu na morte
6. O caráter triplicado do universo

Capítulo II (continuação)

1. Uma definição progressiva de Brahman
2. A força vital incorporada em uma pessoa
3. As duas formas da realidade

Recapitulação

1. O absoluto e o universo
2. O objetivo supremo da vida
3. Divina imanência e correlatividade de todas as coisas
4. A realidade interior
5. Os princípios da meditação
6. O espiritual e o temporal

• Conclusão

Notas

(Disponível em: <<http://www.swami-krishnananda.org/brhad_00.html>>

Acesso em: 31/07/2017, tradução nossa)

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é um dos *Upaniṣads* mais antigos. De acordo com o conhecimento abordado no texto, ele está dividido em: a construção do mundo, o sacrifício do cavalo, a narração do combate entre os filhos de *Prajapati*; a segunda parte são os diálogos de *Yajñavalkya* e sua esposa *Maitreyi*; a terceira parte se refere a vários métodos de meditação e rituais. Trata-se de um *Upaniṣad* muito rico, principalmente, pelo simbolismo do sacrifício do cavalo em lugar do sacrifício humano, gerando o mundo através de seu corpo.

Diferentemente do *Timeu*, que cria uma cosmologia, um estudo da origem do universo, e depois, associamos, enquanto leitores, essa construção do mundo à formação do corpo humano, visando à explicação do universo pelo conjunto significativo desenvolvido na obra de Platão, proporcionando-nos uma compreensão do diálogo como símbolo e metáfora que representam o mundo pelo corpo, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* narra uma cosmogonia, uma criação do universo, dos deuses, a instituição do sacrifício primordial.

Dessa maneira, a construção do mundo é revisitada e rememorada de acordo com o sacrifício *Védico* do corpo do cavalo. O sacrifício do cavalo é o eixo fundamental para esse *Upaniṣad*. Pois o texto analisado apresenta como o mundo é construído simbolicamente a partir do corpo não como o corpo em si, mas, das palavras que se referem ao corpo, ao corpo do cavalo. E isso pode ser compreendido nos dois primeiros *Brāhmanas* da obra, os quais estão inseridos no primeiro capítulo do *Upaniṣad*, sobre os quais vamos nos deter nessa pesquisa.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

En verdad la aurora es la cabeza del caballo apto para el sacrificio;
El sol es el ojo,
El viento, su aliento vital – prāṇa.

El fuego vaiśvānara es el hocico.
El año es el cuerpo –ātma- del caballo apto para el sacrificio.
El cielo es el lomo.
La atmósfera, el vientre.
La tierra, el pecho.
Las direcciones (cardinales), sus dos flancos.
Las direcciones (secundarias), las costillas.
Sus miembros, las estaciones.
Las coyunturas, los meses y medios meses.
Los pies, días y noches.
Los huesos, las constelaciones.
La carne, las nubes.
La comida semidigerida, la arena.
Los vasos sanguíneos, los ríos.
El hígado y los pulmones, las montañas.
Los cabellos, las hierbas y los árboles.
El sol naciente, sus cuartos delanteros.
El poniente, los cuartos traseros.
Cuando él se sacude, relampaguea.
Cuando él patear, truena.
Cuando él orina, llueve.
Su voz es en verdad el Verbo – vāk.

2. En verdad el día brotó delante del caballo como la vasija (de oro) mahimān (“grandeza”) que se pone delante de éste (en el sacrificio). Su fuente está en el océano oriental.
La noche brotó detrás del mismo como la vasija (de plata) mahimān que se pone detrás de éste (en el sacrificio). Su fuente está en el océano occidental.
Ciertamente estas dos mahimān se manifestaron a cada lado del caballo.

Como corredor, llevó a los *devas*;
Como padrillo a los *Gandharvas*;
Como galopador a los *Asuras*;
Como caballo a los hombres.

Los océanos son su establo, los océanos son su fuente.

Así (fue) el primer Brahmana

(Brihadaranyaka-upaniṣad

Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upaniṣad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017)

Brihadaranyaka Upaniṣad

Em verdade o amanhecer é a cabeça do cavalo apto para o sacrifício;
O sol é o olho,
O vento é a respiração vital - PRĀṆA.
O fogo vaiśvānara é o focinho.
O ano é o corpo do cavalo, o -ātma-, apto para o sacrifício.
O céu é o lombo.
A atmosfera é a barriga.
O peito é a Terra.
As direções (cardinais) são ambos os flancos.
As direções (secundárias) são as costelas.
Seus membros são as estações.

As juntas são os meses e meio meses.
Os pés são os dias e noites.
Os ossos são as constelações.
A carne são as nuvens.
A comida semi-digerida é areia.
Os vasos sanguíneos são os rios.
O fígado e os pulmões são as montanhas.
Os cabelos são ervas e árvores.
O sol-nascente são as suas dianteiras.
O sol-poente são os seus quartos traseiros
Quando ele (o cavalo) balança, relampeja.
Quando ele (o cavalo) chuta, troveja.
Quando ele (o cavalo) urina, chove.
Sua voz é verdadeiramente a Palavra - VĀK.

2. Em verdade o dia brotou diante do cavalo como a vasilha (de ouro) mahimān (“grandeza”) que se põe diante deste (no sacrifício) Sua fonte está no oceano oriental.
A noite brotou detrás dele mesmo como a vasilha (de prata) mahimān que se põe detrás deste (no sacrifício). Sua fonte está no oceano ocidental.
Certamente estas dos mahimān se manifestaram a cada lado do cavalo.
Como corredor, levou aos *devas*;
Como garanhão aos *Gandharvas*;
Como galopador aos *Asuras*;
Como cavalo, levou aos homens.
Os oceanos são seu estábulo, os oceanos são sua fonte.
Assim foi o primeiro Brāhmana
(Brihadaranyaka-upanishad
Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

O primeiro *Brāhmana*, isto é, a primeira parte do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, enaltece o sacrifício do corpo do cavalo como a construção do próprio universo. Esse era um sacrifício popular no mundo *Védico* e a sua realização determinava a prosperidade de todos os habitantes. Diz-se que inicialmente não era um sacrifício realizado com o corpo do cavalo, porém, era feito com seres humanos, com o próprio brâmane, o sacerdote o qual se dava em sacrifício pelo bem-estar do reino e manutenção da harmonia do cosmos. Contudo, depois, adotou-se o cavalo como oferta viva para manter a formação do mundo. E pelo rito, o mundo era constituído anualmente, a partir do corpo ofertado. Dessa maneira, podemos reconhecer o corpo do cavalo como um símbolo do corpo humano. Como fora citado, anteriormente,

O mais importante e mais célebre ritual védico é “o sacrifício do cavalo”, o *asvamedha*⁵⁰. Ele só podia ser realizado por um rei vitorioso, que adquiria

⁵⁰ *Āśva* significa especificamente cavalo.

assim a dignidade de “soberano universal”. Mas os resultados do sacrifício se irradiavam por todo o reino; com efeito, o *asvamedha* goza da reputação de purificar as máculas e de assegurar a fecundidade e a prosperidade em todo o país. As cerimônias preliminares se distribuem por um ano inteiro, durante o qual o corcel é deixado em liberdade com 100 outros cavalos. Quatrocentos jovens cuidam para que ele não se aproxime das éguas. O ritual propriamente dito dura três dias. No segundo dia, após certas cerimônias específicas (mostram-se éguas ao cavalo, atrelam-no a um carro e o príncipe o conduz a um tanque etc.), numerosos animais domésticos são imolados. Finalmente, o corcel, que doravante encarna o deus Prajapati pronto para sacrificar-se a si mesmo, é sufocado. As quatro rainhas, cada uma acompanhada de cem aias, passam em volta do cadáver, e a esposa principal deita-se ao lado dele; coberta por uma manta, ela simula a união sexual. Durante esse tempo, os sacerdotes e as mulheres trocam gracejos obscenos. Logo que a rainha se põe de pé, o cavalo e as outras vítimas são esquartejados. O terceiro dia encerra outros rituais, e finalmente se distribuem os honorários (*daksina*) aos sacerdotes; estes recebem, além disso, as quatro rainhas ou suas aias. (ELIADE, 2010a, p. 212-213)

De acordo com o mito do sacrifício, depois de um ano, o cavalo que está pronto para o ritual “encarna *Prajapati*” ou *Puruṣa-Prajapati*. Dentro do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, *Prajapati* é o primeiro ser que nasce no mundo, do qual nascem os deuses e os *Asuras*. O sacrifício ressignificado no *Upaniṣad* traz a ideia ancestral de que o corpo do cavalo é um símbolo mítico do sacrifício do primeiro homem, *Puruṣa-Prajapati*, por meio do qual tudo foi gerado.

No *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo é o tempo e é o tempo enquanto elemento cronológico que marca e determina a morte do corpo. Já no *Timeu*, o tempo é instituído com a criação do céu. O céu com seus astros e movimentos é o ser que, por não sofrer alterações, estabelece o tempo, porém, ele não está submetido aos desígnios do tempo como os seres mortais, cuja vida é regida pelos sabores e dissabores presos no tempo. Compreendemos que o tempo presente no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é um elemento simbólico mítico e é símbolo do corpo do sacrifício, logo, trata-se de uma noção cosmogônica do tempo. No *Timeu*, há uma explicação cosmológica para a criação do cosmos e do tempo, indo além, há uma explicação astrológica sobre a criação do tempo, visto que esse é criado a partir do céu e do movimento

(Disponível em: <<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0159-AzliSTa.jpg>>> p. 159 Acesso em: 20/07/2017, tradução nossa)

Médha, m. O suco de carne, caldo, nutritivo ou bebida fortalecida; espécie de vítima sacrificial. Um animal sacrificial, oferta, oblação, qualquer sacrifício.

(Disponível em: <<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0832-megharaga.jpg>>> p. 832 Acesso em: 20/07/2017, tradução nossa)

Logo, *asvamedha* significa o sacrifício do cavalo.

dos astros que o formam. Por isso, no *Timeu*, o tempo pode ser entendido como uma metáfora do céu, o tempo é o céu, e no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, o tempo é uma metáfora do corpo, o tempo é o corpo criado.

No entanto, em relação ao tempo/corpo dentro do rito do sacrifício, antes do esquartejamento da vítima sacrificial há a simulação de uma relação sexual. Isso é bastante intrigante, pois o cavalo que aqui ocupa o lugar de *Prajapati* já fora sufocado, isto é, compreendemos que no ritual seguinte com a rainha, há uma relação sexual com a vítima sem vida. Então, o que há de se estabelecer com esse ato? Qual é a forma de vida que essa relação sexual destaca? Ou ela nos mostra que, para os olhos viventes, a vítima do sacrifício está morta, entretanto, para o mundo do não-ser o corpo morto é pulsão de vida? Em suma, sigamos nossa análise para dirimirmos essas dúvidas ao longo do capítulo. Não obstante, levemos em consideração que é a partir do ritual fúnebre, isto é, do culto ao corpo morto, que constatamos e conhecemos o corpo vivente, por conseguinte, o rito sexual com o cavalo morto, simbolizando o rei morto, podemos encontrar o símbolo de vida dentro do texto estudado.

O corpo morto estabelece o conhecimento, o *jñāna*, acerca do corpo vivo, porque é a condição do morto que nos permite enxergar o seu oposto. A relação sexual simbolizada entre a rainha e o corpo morto do cavalo é uma demonstração da geração do mundo através dos corpos. O corpo do cavalo é símbolo mítico do homem, o rei, cuja função é criar o mundo e o harmonizar com o sacrifício de seu próprio corpo. O ritual demonstra que o universo é gerado desse corpo e a maneira pela qual o corpo gera é a relação sexual, logo, o mundo é gerado pelo corpo morto e nasce da fome da morte. No entanto, é preciso destacar algo fundamental no rito, não é o corpo feminino que gera, mas, o corpo do rei que simboliza *Puruṣa-Prajapati*, ou a humanidade.

É provável que o *asvamedha* tenha sido, na origem, uma festa primaveril, mais exatamente um rito celebrado por ocasião do ano-novo. A sua estrutura comporta elementos cosmogônicos: por um lado, o cavalo é identificado ao cosmo (= *Prajapati*), e o seu sacrifício simboliza (isto é, *reproduz*) o ato da Criação. Por outro lado, os textos rigvédicos e bramânicos salientam as relações entre o cavalo e as águas. Ora, na Índia, as águas representam a substância cosmogônica por excelência. Mas esse rito complexo constitui também um “mistério” de tipo esotérico. “Na verdade, o *asvamedha* é tudo [...]” (Sat. Br. XIII, 4, 2,17). (ELIADE, 2010a, p. 213)

As nossas primeiras questões sobre o ritual da relação sexual da rainha com o corpo morto: o que há de se estabelecer com esse ato? Qual é a forma de vida que essa relação

sexual destaca? Ou ela nos mostra que para os olhos vivos a vítima do sacrifício está morta, entretanto, para o mundo do não-ser o corpo morto é pulsão de vida? Não são as únicas que se entrelaçam à execução do *asvamedha*. Vimos que Eliade (2010a) constrói afirmações nas quais encontramos algumas ideias divergentes visto que é afirmado: o mito-rito do sacrifício do cavalo “comporta elementos cosmogônicos”; “o cavalo é identificado ao cosmos”; “e o seu sacrifício simboliza a criação”. Ora, o rito-mito é cosmogônico ou possui elementos cosmogônicos? É o próprio cosmos e o recria a cada execução? São muitas as indagações, porém, só a análise do *Upaniṣad* em destaque pode nos esclarecer um pouco acerca do ritual *asvamedha*.

O sacrifício está destinado a regenerar o cosmo por completo, e ao mesmo tempo restabelecer todas as classes sociais e todas as vocações em sua excelência exemplar. O cavalo, representante da força real (*ksatra*), identificado ainda a Yama, Aditya (o Sol) e Soma (isto é, a deuses-soberanos), é de certa maneira um substituto do rei. É necessário levar em conta tais processos de assimilação e substituição quando se analisa uma encenação paralela, o *purusamedha*⁵¹; de fato, o “sacrifício do homem” acompanha de perto o *asvamedha*. Além das vítimas animais, sacrificava-se um brâmane ou um xátria, comprado ao preço de 1.000 vacas e 100 cavalos. Ele também era deixado em liberdade durante um ano, e, depois de morto, a rainha deitava-se junto ao seu cadáver. O *purusamedha* tinha a fama de obter tudo aquilo que não se podia alcançar por meio do *asvamedha*. (ELIADE, 2010a, p. 213)

Os elementos que nos inquietavam na citação anterior ficam mais compreensíveis nesse trecho do texto de Eliade (2010a) e nossas perguntas passam a obter respostas. O *asvamedha* é um sacrifício cosmogônico, ocupa o lugar do sacrifício do primeiro ser vivo *Puruṣa-Prajapati* e restitui anualmente a ordem cósmica. O cavalo substitui o sacrifício de seres humanos, porém, não impede que esses ocorram tendo em vista que tudo é alcançado com o *purusamedha*, sacrifício rememorando o sacrifício do homem primordial.

A relação sexual está presente tanto no *purusamedha* quanto no *asvamedha*. A rainha deita-se com o corpo morto nos dois ritos. Isso corrobora a interpretação de que o sacrifício

⁵¹ Puruṣa significa especificamente homem; o homem primordial.

(Disponível em: <<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0643-pUruSa.jpg>>> p. 643 Acesso em: 20/07/2017, tradução nossa)

Médha, m. O suco de carne, caldo, nutritivo ou bebida fortalecida; espécie de vítima sacrificial. Um animal sacrificial, oferta, oblação, qualquer sacrifício.

(Disponível em: <<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0832-megharaga.jpg>>> p. 832 Acesso em: 20/07/2017, tradução nossa)

Logo, *purusamedha* significa o sacrifício do homem.

do corpo do cavalo simboliza o sacrifício do corpo humano que é símbolo mítico da criação do cosmos (*Prajapati*), segundo Eliade (2010a, p.213). O sacrifício do corpo do cavalo ou do corpo do homem simboliza a criação do cosmos (*Prajapati*), porque representa o sacrifício do próprio *Prajapati*. Logo, *Puruṣa-Prajapati* se sacrifica em cada realização do rito do *purusamedha* ou do *aśvamedha* e assim, entendemos que a criação do cosmos (*Prajapati*) ocorre anualmente através da realização do sacrifício instituído.

Tem-se perguntado se um sacrifício desse gênero chegou a ser praticado. O *purusamedha* é descrito em diversos *srautasutras*, mas só o *Sankhayana* e o *Vaitana* prescrevem a execução da vítima. Nos demais tratados litúrgicos, o homem é solto no último instante e, em seu lugar, imola-se um animal. É significativo que, durante o *purusamedha*, se recite o famoso hino cosmogônico *Purusasūkta* (Rig Veda, X, 90). A identificação da vítima com Purusa-Prajapati leva à identificação do sacrificante com Prajapati. (ELIADE, 2010a, p. 213)

Em suma, o ritual do sacrifício humano é bastante discutido no contexto religioso, pensador e literário do povo indiano. Entretanto, há poucos registros que marquem a real existência desse rito. Por isso, é interessante nos limitarmos a afirmar que o *aśvamedha* é o sacrifício que restabelece a ordem cósmica, e garante o bem-estar de todo um povo. E o mais importante, o cavalo sacrificado é símbolo do sacrifício do primeiro homem, o qual se sacrificou para criar o cosmos e gerar todas as formas viventes por meio de seu corpo.

O corpo do cavalo é o cosmos, como *Prajapati* é o cosmos, de acordo com Eliade (2010a, p. 213). Sendo assim, cada membro, cada órgão é forma do universo e até a instituição do tempo se dá pelo corpo. No primeiro *Brāhmaṇa*, o corpo do cavalo é o ano. Logo, o corpo do cavalo é a instituição do tempo de ocorrência do seu sacrifício. Portanto, voltamos a uma das questões estabelecidas anteriormente, o cosmos é *Prajapati* e o corpo do cavalo ou *Prajapati* e o corpo do cavalo criam o cosmos? Após analisarmos os registros desse sacrifício e interpretarmos mais uma vez o primeiro *Brāhmaṇa* do *Brihadaranyaka-Upaniṣad*, compreendemos que os eventos são cíclicos. O corpo do cavalo é símbolo de *Prajapati*, o cosmos, e o sacrifício do corpo do cavalo é símbolo do corpo de *Prajapati* e que esse sacrifício cria o cosmos eternamente.

O corpo do cavalo é símbolo do corpo do homem (*Puruṣa-Prajapati*) e é apresentado como símbolo de cada elemento do universo. O céu, o tempo, as constelações, as direções, os movimentos, os fenômenos, as estruturas e tudo o que existe no mundo é cada parte do corpo humano simbolizado pelo corpo do cavalo. O cosmos está constituído, porém, como ocorre o

sacrificio de institución do cosmos no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Podemos ver a realización do *aśvamedha* na sequência do texto.

Segundo Brahmana

No había nada aquí al principio.
Todo esto se hallaba envuelto por Muerte, por Hambre, porque el hambre es muerte..
El pensó: “Sea hecho corpóreo - ātmanvī”
Se movió (de un lado a otro) venerando.
De este que así veneraba, se produjo agua
Y dijo: “Ciertamente, mientras veneraba – ārcate yo, me apareció agua – kam.”
Por eso es que el ārka² se llama ārka..
En verdad hay felicidad - kam para aquel que así sepa esto: por qué el ārka se llama ārka.

2. En verdad el agua - āp es ārka,
Y lo que era espuma del agua, eso se endureció.
Se convirtió en tierra - pṛithivi.
En ella se fatigó (la Muerte), y de esta así fatigada y acalorada procedió Agni, la esencia de la luz.

3. Ella se dividió a sí misma en tres: Aditya (el Sol) un tercio, Vayu (el aire) un tercio.
Así aquel hálito - prāṇa se volvió triple.
Su cabeza fue el cuadrante oriental, y los brazos, éste y éste³
Luego su grupa fue el cuadrante occidental, y las piernas éste y éste⁴
Los flancos fueron los cuadrantes Sur y Norte,
el lomo el cielo,
el vientre la atmósfera,
el pecho la tierra.
Así ella, (Mṛityu, o Arka) se yergue firme en las aguas,
y el que así lo sabe, se yergue firme dondequiera que vaya.

4. Ella deseó: “Que nazca de mí un segundo individuo – ātmā”
Y se juntó la famélica Muerte mentalmente en un abrazo con Vak (el Habla).
La simiente que hubo allí se convirtió en el año. Antes de entonces no había año.
Ella lo llevó durante el período de un año, y luego de ese período lo parió.
Cuando nació, abrió (Muerte) la boca como para tragárselo.
(La criatura) gritó “¡Bhan!”, y eso se convirtió en Vak (el Verbo).

5. Ella pensó:
“Si lo mato, me haré de poco alimento.”
Por lo tanto, con ese Verbo y ese cuerpo (el año), produjo todo esto:
El *Rig*, el *Yajus*, el *Saman*, los *Chandas*,⁵ los sacrificios, los humanos⁶ y los animales.
Y todo lo que (Muerte) produjo, resolvió comérselo – attum..
Ciertamente, como todo lo come - attīti, por eso es que Aditi (Muerte) se llama Aditi.

El que así sabe por qué Aditi se llama Aditi, se vuelve omnívoro, todo se convierte para él en alimento.

6. Ella deseó:

“Sacrificaré otra vez con un sacrificio mayor.”

Se fatigó y se acaloró por la concentración de energía - tapa⁷. Y de ella, así fatigada y acalorada salió una energía gloriosa.

Verdaderamente, esa energía gloriosa son los sentidos - prāṇā.

Después que los sentidos se exteriorizaron, al cuerpo se le dio por hincharse – śvayitum, y la mente quedó en el cuerpo.

7. Ella deseó:

“Sea este (cuerpo) apto para el sacrificio, y sea yo envuelto por el mismo - ātman”

Entonces se volvió caballo - aśva, porque se hinchó - aśvat, y éste resultó ser apto para el sacrificio - medhyam. Por eso el sacrificio del caballo es llamado aśvamedha.

Ciertamente el que esto sepa, conoce el aśvamedha

Después, liberando al caballo, meditó y al final de un año lo ofreció (en sacrificio) ante sí misma,

mientras que le cedió los (otros) animales a los devas.

Por lo tanto los sacrificadores ofrendan (aún hoy al caballo purificado) dedicado a Prajapati entre todos los devas.

Ciertamente el ardoroso (Sol) es el aśvamedha, y su cuerpo – ātman es el año;

Agni es este fuego sacrificial - arka y estos mundos son sus cuerpos.

Estos dos, el fuego sacrificial y el aśvamedha son a su vez una (sola)

Deidad, esto es, la Muerte. (El que sepa esto,) vence a las repetidas muertes, y la muerte no lo alcanza. La muerte se vuelve su Mismidad – ātman; él se vuelve uno con estas deidades.

Así (fue) el segundo Brahmana

(Brihadaranyaka-upanishad

Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017)

Segundo Brāhmana

No princípio, aqui, não havia nada.

Tudo isto se achava envolvido pela Morte, por Fome, porque a fome é morte...

Ele pensou: “Seja feito o corpo – ātmanvī⁵²”

Moviu-se (de um lado para o outro) venerando.

Deste que assim venerava, se produziu água.

E digo: ‘Certamente, enquanto venerava – ārcate eu, apareceu-me água – Kam.’

Por isso é que o ārka⁵³ se chama ārka...

⁵² Segundo o dicionário Monier Williams, *ātmanānvī* significa: corpo (para perder a vida). (Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw135-jJAktivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa)

⁵³ *Arka* es el nombre del fuego usado en el sacrificio del caballo. (*Brihadaranyaka-upanishad* Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)
Arka é o nome do fogo usado no sacrificio do cavalo. Tradução nossa.

Na verdade há felicidade – Kam para aquele que assim sabe isto: porque o ārka se chama ārka.

2. Na verdade a água – āp é ārka,
E o que lhe era espuma da água, isso se endureceu.
Transformou-se em Terra - pṛithivi.
Nela se fadigou (a Morte), e desta assim fadigada e aquecida procedeu Agni, a essência da luz.

3. Ela se dividiu a si mesma em três: Aditya (o Sol) um terço, Vayu (o ar) um terço.
Assim aquele hálito - prāṇa se volveu triplo.
Sua cabeça foi o quadrante oriental, e os braços, este e este
Logo sua garupa foi o quadrante ocidental, e as pernas esta e esta
As partes inferiores foram os quadrantes Sul e Norte,
O lombo é o céu,
O ventre é a atmosfera,
O peito é a terra.

Assim ela, (Mrityu, o Ārka) se ergue firme nas águas,
e o que assim o sabe, se ergue firme donde queira que vaya.

4. Ela desejou: ‘Que nasça de mim um segundo indivíduo – ātmā’
E se juntou a faminta Morte mentalmente num abraço com Vāc (a fala).
A semente que havia ali se transformou no ano. Antes desse momento não havia ano.
Ela o levou durante o período de um ano, e logo desse período o pariu.
Quando nasceu, abriu (Morte) a boca como para engoli-lo.
(A criatura) gritou ‘Bhan!’ , e isso se converteu em Vāk (o Verbo).

5. Ela pensou:
‘Se o mato, vou-me fazer de pouco alimento.’
Portanto, com esse Verbo e esse corpo (o ano), produziu tudo isto:
O *Rig*, o *Yajus*, o *Saman*⁵⁴, os *Chandas*⁵⁵, os sacrifícios, os humanos e os animais.
E tudo o que (a Morte) produziu, resolveu comer - attum...
Certamente, como tudo come – attīti, por isso é que Aditi (Morte) se chama Aditi.
O que assim sabe por que Aditi se chama Aditi, tornou-se onívoro, tudo se transformou para ele em alimento.

6. Ela desejou:
‘Sacrificarei outra vez com um sacrifício maior.’
Cansou-se e se esquentou pela concentração de energia – tapa. E dela, assim cansada e quente saiu uma energia gloriosa.
Verdadeiramente, essa energia gloriosa são os sentidos - prāṇā.

⁵⁴ O *Rig*, *Yajus*, *Sama* são os livros que compõe os *Vedas*, o texto sagrado do hinduísmo.

⁵⁵ Os *chandas* são as variedades métricas da poesia.
(Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

Depois que os sentidos se exteriorizaram, ao corpo, deu-se-lhe por inchar-se – śvayitum, e a mente permaneceu no corpo.

7. Ela desejou:

‘Seja este (corpo) apto para o sacrifício, e seja eu envolto por ele mesmo – ātman’

Então se voltou o cavalo – aśva, porque se inchou - aśvat, e este demonstrou ser apto para o sacrifício – medhyam. Por isso o sacrifício do cavalo é chamado aśvamedha.

Certamente o que isto sabe, conhece ao aśvamedha.

Depois, liberando o cavalo, meditou e ao final de um ano o ofereceu (em sacrifício) ante a si mesma.

Enquanto que ele cedeu os (outros) animais aos *devas*.

Portanto os sacerdotes oferecem (ainda hoje o cavalo purificado) dedicado a Prajapati entre todos os *devas*.

Certamente o ardoroso (Sol) é o aśvamedha, e seu corpo – ātman é o ano;

Agni é este fogo sacrificial – arka e estes mundos são seus corpos.

Estes dois, o fogo sacrificial e o aśvamedha são a sua vez uma (só) Deidade, isto é, a Morte, (O que sabe isto,) vence às repetidas mortes, e a morte não o alcança. A morte retornou a sua individualidade – Ātman; ele se tornou um com estas deidades.

Assim (foi) o segundo Brāhmana

(Bṛihadāranyaka-upaniṣad

Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Bṛihadāranyaka-upaniṣad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa)

O corpo gerado pela *Morte* e envolvido por ela é o próprio corpo do sacrifício. O corpo é o ano e é parido em um ano para ser devorado pela sua genitora. Contudo, o corpo não é devorado, mas é sacrificado gerando outros corpos a partir de si. O corpo no *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* gera e é gerado, pare e é parido. Os elementos do sacrifício são criados pela genitora do corpo apto para o sacrifício. Logo, o fogo e o corpo sacrificiais são divinos e são uma única deidade, a *Morte*, cuja pulsão é de vida.

O segundo *Brāhmana* esclarece alguns conflitos levantados na interpretação do primeiro momento do *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* e das referências passadas sobre o *aśvamedha*. O corpo criado, o corpo do cavalo, é o ano enquanto tempo, enquanto criatura, porém, também é o tempo que o corpo criado leva para ser gerado e parido pela *Morte*. No entanto, a simbologia maior é o corpo é o ano e o ano é o símbolo do tempo da realização do sacrifício.

Outro ponto discutido, a relação sexual simbolizada pela rainha com o corpo do cavalo morto. O segundo *Brāhmana* mostra que a *Morte* gera a vida que será sacrificada para manter a vida e também manter a morte, porque o rito e o mito não explicam só a vida, mas atribuem também sentido à morte. Então, essa parte do texto vem fomentar nossa ideia de que é por meio do corpo morto que o homem reconhece o corpo vivo. O texto diz que “Estes dois, o

fogo sacrificial e o *asvamedha* são a sua vez uma (só) *Deidade*/, isto é, a *Morte*, (O que sabe isto,) vence às repetidas mortes, e a morte não o/ alcança.” (*Brihadaranyaka-upanishad* - Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa). Portanto, aquele que atinge o conhecimento sobre o fogo e o sacrifício do corpo do cavalo, identificando-os com a *deidade* que os gerou (a *Morte*), não mais encarnará e vencerá a *Morte*.

Conhecer a *Morte* é deter em si a vida. Contudo, é preciso saber também que o sacrifício do cavalo é o *Sol* e o corpo do cavalo é o *Ano*, assim, o *Fogo*, o *Sol* e o *Ano* são a *Morte*. Essa é criadora da vida com o intuito de matá-la para saciar sua fome. A *Morte* gera para matar, pois é insaciável em sua fome e a *Fome* é a própria *Morte*. Simbolicamente a fome humana também mata e nós a matamos ao saciá-la. O *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* simboliza os controles necessários para o homem conhecer e libertar-se da morte pelo conhecimento.

O *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* diz “Certamente o ardoroso (*Sol*) é o *asvamedha*, e seu corpo – *ātman* é o ano;”. Assim, o corpo é identificado como *ātman*, o Eu primordial, e é símbolo do *Ano*. No entanto, a palavra *ātman* ainda é identificada com outro significado no texto “A morte retornou a sua individualidade – *Ātman*;”, logo, a condição primeira da morte é o corpo, *ātman*, então, se compreendermos a ausência de vida como a ausência de corpo, o que seria o corpo, o *ātman* enquanto individualidade da morte? Apresentamos o texto em sânscrito para justificar o nosso entendimento diante da tradução exposta anteriormente desses versos: “*tasya saṁvatsara ātmāyamagnirarkas/ tasyeme lokā ātmānas tāvetāvarkāśvamedhau/ [...]/ mṛityurasyātmā bhavaty etāsām devatānāmeko/ bhavati*” (*Brihadaranyaka-upanishad* - Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017, tradução nossa). A palavra *ātman* pode significar: a respiração, a mover-se, a soprar (a respiração RV); a alma individual, indivíduo abstrato, o corpo, o intelecto, a mente [...]” (Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw135-jJAAtivid.jpg>> Acesso em: 19/09/17, tradução nossa). O *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* emprega a palavra *ātman* com significados diferentes ao longo do texto, ora como corpo, como corpo apto para o sacrifício, ora como individualidade, como alma individual e isso ocorre em vários pontos do texto.

A palavra corpo tanto em português, espanhol e sânscrito no *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* não é empregada em sentido literal. Todavia, é usada como símbolo mítico de

corpo sacrificial ou alma individual do universo. O corpo está preso ao cosmos, assim como no *Timeu*, o corpo no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* também está relacionado ao universo. Não obstante, no *Upaniṣad* em estudo, o corpo é o cosmos, o corpo é símbolo da criação e da manutenção do cosmos ou de sua criação anual, além de ser o próprio ano. Isso é diferente da concepção de corpo no diálogo platônico, visto que o corpo é criado pelo Demiurgo a partir de um modelo eterno ao invés de ser o modelo que se doa para a criação do cosmos.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é estruturado em uma base dominante simbólica. O símbolo é a estrutura dessa narrativa indiana. Enquanto que o *Timeu* é estruturado em uma base dominante constituída pelo símbolo e pela metáfora e pela construção da enunciação metafórica e por meio dessa, permite sua interpretação. Os elementos do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* simbolizam e assim constroem significados e são interpretados.

Entretanto, o símbolo é objeto de estudo de muitas áreas: da psicanálise, da sociologia, da religião. Dentro de um contexto de religiosidade, Ricoeur (2009) cita que,

e teríamos nós símbolos religiosos se o homem não se tivesse entregado a formas muito complexas e, no entanto, muito específicas de comportamento destinadas a invocar, implorar ou repelir as forças sobrenaturais que habitam as profundezas da existência humana, transcendendo-a e dominando-a?

Assim, de diversas maneiras, a atividade simbólica carece de autonomia. É uma atividade ligada e constitui a tarefa de muitas disciplinas revelar as linhas que prendem a função simbólica a esta ou àquela atividade não simbólica ou pré-linguística.

Esta breve discussão [...] permite-nos apreender uma razão por que é que o símbolo não se transforma em metáfora. A metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem. (RICOEUR, 2009, p. 83 - 85)

Eis o mistério do símbolo, ele se faz nas relações limítrofes. Entre forma e discurso, vida, corpo, raciocínio e mente. A metáfora já está consolidada no campo do discurso, como vimos na análise do *Timeu*. *Timeu* recorre à metáfora de forma consciente visando uma compreensão e uma interpretação mais verossímil para sua narrativa sobre a criação do mundo sensível. O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* usa o símbolo na essência de sua narrativa. O cosmos, o corpo, o sacrifício, o homem e o cavalo são símbolos do conhecimento que liberta da *Morte*. O símbolo transita entre dois espaços: o espaço da vida e do raciocínio. Portanto, vamos contemplar, através do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, que transmite conhecimento através do símbolo, como o símbolo passa à metáfora, isto é, como a pulsão de vida simbólica é

interpretada e transmitida pela linguagem metafórica, mas também como a metáfora como linguagem está carregada de símbolo.

O homem usa o símbolo como processo contínuo de interpretação do espaço e dos seres que o rodeiam. A interpretação é um processo constante e irreversível da condição humana, pois nossa ideia e raciocínio sobre o que vemos, tocamos, cheiramos, sentimos, de alguma forma passa primeiro pela nossa significação simbólica. Cassirer (2001, p.15) diz que “as imagens às quais nos referimos são nossas representações das coisas”. Por isso, não pensamos na coisa, mas, na significação dela, em seu simbolismo.

Cassirer (2001, p.14) afirma “os conceitos fundamentais de toda e qualquer ciência, os meios pelos quais propõe as suas questões e formula as suas soluções não mais se apresentam como *reproduções* de um dado ser, e sim como símbolos intelectuais por ela mesma criados.”. O símbolo é essência da condição humana e perpassa por todas as ações que desenvolvemos. A vida humana é regulada pela interpretação simbólica. E não é diferente disso o que vemos no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. O *Upaniṣad* em questão é fundamentado na nossa consciência simbólica e através desse elemento consistente da vida humana, o texto nos leva a compreender o funcionamento do mundo, por meio de seus símbolos mais diferentes e contrastantes. Nesse texto, o mundo nasce pela Morte e essa gera vida e a pare. O corpo é corpo, mas, é individualidade.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, como os outros *Upaniṣads*, não rompe com o aspecto sagrado que envolve o rito e o mito narrados em seus versos. Logo, o símbolo identificado e interpretado no contexto dessa obra indiana nos leva a perceber a presença religiosa. Essa religiosidade é manifestada pelo símbolo mítico da criação cósmica, pelo rito do *āsvamedha*, pelo símbolo do cosmos (*Prajapati*). De acordo com Eliade (2010d, p. 355), “raros são os fenômenos mágico-religiosos que não impliquem, de uma forma ou de outra, um certo simbolismo.”. O símbolo está na manifestação religiosa como na realização científica, na psicanálise, na antropologia, na sociologia entre outras áreas de conhecimento, tendo em vista que o próprio conhecimento passa pelo crivo da interpretação simbólica. O homem conhece, vê e assimila o mundo pelo símbolo.

Nesse contexto das diversas áreas que estudam o símbolo, a literatura não pode estar fora dessa interpretação do mundo. A literatura é o expoente fundamental para a realização dessa permuta, dessa troca constante entre símbolo-metáfora e metáfora-símbolo. No caso de nosso trabalho, vamos investigar como o corpo enquanto símbolo se mantém presente em

essência na metáfora e como a metáfora transmite o símbolo sem dimensioná-lo, mas, através de sua polissemia, mantém viva a base simbólica.

O poeta atua pela linguagem num domínio hipotético. [...] um poema assemelha-se a uma obra de música, em virtude de a sua disposição afetiva ser exatamente coextensiva à ordem interna dos símbolos articulados pela sua linguagem. [...] O que acabou de se dizer acerca do estado de espírito, que é coextensivo à ordem simbólica de um poema, mostra que um poema não é nenhuma forma gratuita de um jogo de palavras verbal. Antes pelo contrário, o poema está ligado por aquilo que cria, se a suspensão do discurso comum e da sua intenção didática assume um caráter urgente para o poeta é porque a redução dos valores referenciais do discurso comum é a condição negativa que permite novas configurações, exprimindo o sentido da realidade que se deve trazer à linguagem. [...] (RICOEUR, 2009, p. 85 - 86)

O poema está além de uma combinação de palavras, trata-se de uma resignificação dos eventos diários que são transformados linguisticamente através da metáfora e desta maneira, símbolos são empregados no cotidiano e ganham conotação e sentido verbal pelo texto literário. Isso ocorre no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* no instante em que a linguagem comum do rito é elevada pelo uso do símbolo para a construção do texto, promovendo uma ruptura do comum e da linguagem pensada analisada. Mesmo estando dividido entre algumas áreas de estudos do símbolo, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* se mantém contundente em relação ao uso do símbolo como meio de interpretar o mundo a nossa volta.

De acordo com a ideia de Ricoeur (2009) citada acima, afirmamos que as obras analisadas em nosso trabalho, o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, vão exatamente ao encontro do que foi defendido. Encontramos em nossos textos de pesquisa, a representação de eventos comuns, porém marcados pela dimensão que ganharam em virtude de uma magnitude diante da sua recriação nos textos literários, immortalizando assim, o símbolo (corpo) e a metáfora que representa o símbolo no campo verbal.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, como meio de representação da interpretação humana da cosmogonia nos conduz ao entendimento pela predominância da sabedoria do símbolo. O símbolo em síntese é condição da interpretação e da leitura humana. Isso aproxima e separa o *Timeu* do texto indiano, pois, o texto *Upaniṣádico* usa a metáfora como meio da linguagem para nos aproximar do símbolo que é o elemento norte do pensamento indiano e, como vimos, esse pensamento simbólico além de ser uma condição humana, acontece a partir de vários campos de conhecimento no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*: da religião, da literatura, da antropologia, da sabedoria (filosofia).

A narrativa de *Timeu* não está fundada em uma cosmogonia, como acontece no *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*. Não se trata da origem mítica do universo. Porém, trata-se de uma explicação da criação do cosmos, é uma cosmologia que explica pelo mito, não como movimento de criação eterna, porém, como narrativa, usada por *Timeu* para dar verossimilhança à sua narrativa. Os elementos usados no *Timeu* são símbolos e metáforas presos ao *logos*, ao nosso raciocínio manifesto pela linguagem, a qual interpreta todas as manifestações da vida. E é isso que o *Timeu* representa: a interpretação da criação do corpo do mundo, do corpo do homem, do conhecimento pelo símbolo e pela metáfora que são a fundamentação constante da linguagem a qual ultrapassa o uso da linguagem comum.

O *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* se estende ao simbolismo do poder de cada órgão do sentido e do poder detentor de toda salvação e de toda vida que se encontra na Força Vital. Esse evento ocorre depois da criação do cosmos pelo sacrifício do corpo do cavalo que é símbolo do corpo de *Prajapati*. Então, simbolicamente é o corpo de *Prajapati* que se sacrifica, anualmente, morre e nasce pelo sacrifício. De sua vida são gerados os filhos do cosmos. Os filhos de *Prajapati* são os deuses e os *Asuras*.

Brihadaranyaka Upanishad

A *Brihadaranyaka Upanishad* apresenta o PRĀṆA, a partir do capítulo III, no qual é narrada a luta entre os filhos de *Prajapati*, Deuses e *Asuras*. Este capítulo descreve esta luta dos deuses e mostra como estes venceram os *Asuras*. Neste contexto, o sentido de PRĀṆA é [...] utilizado e confirmado como Força ou Energia Vital. E é por meio do poder de PRĀṆA que são restaurados todos os órgãos dos sentidos, destruídos pelos *Asuras*. [...]. (MEDEIROS, 2012b, p. 132-139)⁵⁶

⁵⁶ *BRIHADARANYAKA UPANISHAD* - Traduzido por: Swami Madhavananda
Traduzido para o Português por Uma Yogini em seva a Sri Shiva Mahadeva

CAPÍTULO III

1: Há duas classes de filhos de *Prajapati*, os Deuses e os *Asuras*. Naturalmente, os Deuses eram poucos e, os *Asuras*, eram em maior número. Eles competiram entre si pelo domínio destes mundos. Os Deuses disseram, “Agora, deixe-nos superar os *Asuras* no sacrifício através de *Udgitha*.”

2: Eles disseram para o órgão do discurso, “Cante (o *Udgitha*) para nós.” “Certo”, disse o órgão do discurso, e cantou para eles. O bem comum que vem dos órgãos do discurso, ele garantiu para os deuses ao cantar, enquanto o excelente discurso ele utilizou para si mesmo. Os *Asuras* sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade. Aquela maldade é a que nós nos deparamos quando falamos coisas impróprias.

3: Então, eles disseram para o nariz, “Cante (o *Udgitha*) para nós.” “Correto”, disse o nariz, e cantou para eles. O bem comum que vem do nariz, ele garantiu para os deuses ao cantar, enquanto o excelente cheiro ele utilizou para si mesmo. Os *Asuras* sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade. Aquela maldade é a que nós nos deparamos quando cheiramos coisas impróprias.

4: Então, eles disseram para o olho, “Cante (o *Udgitha*) para nós.” “Correto”, disse o olho, e cantou para eles. O bem comum que vem do olho, ele garantiu para os deuses ao cantar, enquanto a excelente visão ele utilizou para si mesmo. Os *Asuras* sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade. Aquela maldade é a que nós nos deparamos quando olhamos coisas impróprias.

O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* possui na terceira parte do primeiro capítulo da obra um simbolismo diretamente ligado ao corpo, aos órgãos dos sentidos e nos faz interpretar que é por meio desses que a Força Vital se instala em nosso corpo. A Força Vital é o *prāṇa* cuja função é ligar o homem ao ser supremo o *Brahman*, o absoluto. O *prāṇa* reconstitui todos os órgãos que sofreram com a destruição provocada pelos *Asuras* durante a guerra contra os deuses.

Os deuses eram em menor número do que os *Asuras*. Porém, recebiam muita benevolência e viviam em harmonia com o universo por realizarem o sacrifício necessário com a entoação do *Udgitha*, canção sagrada. Entretanto, a guerra desencadeada entre os *Asuras* e os deuses visava em dominar os mundos, o cosmos. Porém, os *Asuras* tinham conhecimento que, ao cantar o *Udgitha*, os deuses os venceriam. Por isso, eles atacaram os órgãos que os deuses poderiam usar para cantar o hino sagrado do sacrifício.

Os deuses tentaram cantar o *Udgitha* com a boca, o nariz, o olho, o ouvido e a mente. No entanto, todos esses órgãos foram destruídos pelos *Asuras* visando a morte dos deuses. Todavia, estes recorreram a Força Vital, ao *prāṇa*, que cantou o *Udgitha* e salvou os deuses da mortes. Eles venceram os *Asuras* e mostraram que quem conhece o poder do *prāṇa* não morre.

O *prāṇa* é símbolo de vida eterna presente em nós. O *prāṇa* está em nós, mas, não o alcançamos. A Força Vital é símbolo da presença do universo em nós. De acordo com a

5: Então, eles disseram para o ouvido, “Cante (o Udgitha) para nós.” “Correto”, disse o nariz, e cantou para eles. O bem comum que vem do ouvido, ele garantiu para os deuses ao cantar, enquanto o excelente ouvir ele utilizou para si mesmo. Os Asuras sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade. Aquela maldade é a que nós nos deparamos quando ouvimos coisas impróprias.

6: Então, eles disseram para a mente, “Cante (o Udgitha) para nós.” “Correto”, disse a mente, e cantou para eles. O bem comum que vem da mente, ele garantiu para os deuses ao cantar, enquanto o excelente pensamento ele utilizou para si mesmo. Os Asuras sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade. Aquela maldade é a que nós nos deparamos quando pensamos coisas impróprias. Da mesma forma eles também tocaram estas (outras) divindades com maldade – atingindo-as com maldade.

7: Então, eles disseram para a força vital, “Cante (o Udgitha) para nós.” “Correto”, disse a força vital, e cantou para eles. Os Asuras sabiam que através desta canção os Deuses poderiam superá-los. Eles atacaram e golpearam-no com maldade.

8: Eles disseram, “Onde estava aquele que, desse modo, restaurou-nos (a nossa divindade)? (e descoberto): “Aqui ele está dentro da boca.” A força vital é chamada Ayasya Angirasa, por isto é a essência dos membros (do corpo).

9: Esta deidade é chamada Dur, porque a morte está longe dela. A morte está longe de quem conhece isto.

10: Esta divindade levou a morte, a maldade destes deuses, e carregou-a para onde estes quadrantes terminam. Lá ele deixou suas maldades. Portanto, não se deve se aproximar de uma pessoa (desta região), nem ir a esta região além da fronteira, para evitar que o mal o absorva, a morte.

(<http://yogaestudoscomplementares.blogstop.com> - Acesso em 14/07/2011)

(MEDEIROS, 2012b, p. 132-139).

análise do *Timeu*, o *prāṇa* seria a alma racional, presença do princípio imortal da alma e elemento que liga o corpo criado ao modelo eterno. Não obstante, diferentemente do *Timeu*, em que a alma racional só pode ser acessada pela harmonia entre as almas do corpo do homem e pela sabedoria buscada por esse, o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* tem o *prāṇa* como conexão do corpo ao ser Supremo, o *Brahman*. O *prāṇa* pode ser acessado pelos deuses e pelos homens através do conhecimento profundo do corpo e do ser.

A batalha entre os deuses e os *Asuras* simboliza as lutas que travamos e nos impossibilita de atingir *Brahman*. Mas esse, em sua consciência suprema, deixa ao nosso dispor o acesso ao *prāṇa* como forma de alcançar a libertação do corpo preso à vida, mas, diferentemente, do *Timeu*, essa libertação do corpo se dá no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* pelo próprio corpo com a reconstituição dos órgãos dos sentidos. Portanto, é por meio da vida simbolizada pelos órgãos dos sentidos: a boca, o nariz, o olho, o ouvido, a mente, que compõem o corpo, entoam o canto *Udgitha*, alcançam a morte e se libertam das reencarnações, ganhando vida.

3.4. CORPO-CONHECIMENTO: *Timeu* e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*

O corpo identificado no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* é uma construção balizada pela perspectiva da linguagem que o conceito sobre as coisas passam primeiramente por um processo de interpretação. Nossa interpretação do corpo enquanto coisa ressignificada é de que ele se manifesta pela enunciação metafórica no diálogo platônico e pelo enunciado simbólico mítico no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

O desenvolvimento das concepções de criação do mundo existente no *Timeu* e no texto indiano advém de uma teoria que busca na abstração uma explicação para o mundo concreto. No entanto, o entendimento do texto grego é voltado para um conhecimento mais epistemológico, mesmo empregando algumas enunciações voltadas para a presença das divindades e de sua supremacia em relação aos mortais. O *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* como outros textos *Upaniṣádicos* não separa o mundo da sabedoria abstrata, que procura alcançar o *Brahman*, dos conceitos religiosos indianos.

O corpo apresentado no diálogo de Platão como a representação de algo existente no mundo das Ideias. Logo, o corpo no texto platônico, além de ser uma interpretação desenvolvida pela nossa capacidade de interpretar todas as coisas que percebemos, também é

uma interpretação no diálogo visto que o *ser só é* no mundo perfeito, e como nos encontramos no mundo sensível, o corpo visível, tangível é uma ilusão.

No entanto, o texto indiano nos apresenta um corpo simbólico que é uma interpretação da criação e da manutenção do cosmos. Porém, esse corpo simboliza o rito que ocorre anualmente, simboliza o corpo do homem primordial que se sacrificou e simboliza a importância da composição do corpo para executar os sacrifícios às deidades.

Todavia, os corpos interpretados no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* são os meios possíveis para que o homem alcance o conhecimento, o *noûs* e o *jñāna*. Mesmo com todas as diferenças presentes em cada parte corpórea encontrada nos textos em análise, o meio para o conhecimento contemplativo é o conhecimento do corpo. Pois só podemos conhecer o cosmos e tudo mais conhecendo o nosso microcosmos.

O conhecimento do corpo acontece quando estabelecemos o equilíbrio entre todas as partes que o compõem. Os textos em análise apresentam um distanciamento em relação à sua interpretação de mundo e em relação à sua presença no mundo, contudo, o que identificamos é que nos dois textos a harmonia do corpo é o único caminho para atingir o conhecimento. Portanto, é preciso conhecer o corpo, para isso é fundamental que haja um apaziguamento das esferas que o formam e só a partir dessa harmonia do corpo é que podemos conhecê-lo. E o conhecimento do corpo é imprescindível para conhecer, no sentido estrito da palavra, o conhecimento contemplativo, *noûs* para os gregos e o *jñāna* para os indianos.

O corpo é nossa base de compreensão da morte, da vida e do todo. No *Timeu*, o corpo é criado pelos deuses com material semelhante ao que o cosmos, os deuses, o céu e todos os astros foram criados pelo Demiurgo. Porém, a qualidade do material que compõe o corpo mortal é inferior ao material que criou o restante do mundo. No *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o corpo mortal dos homens, dos animais e das plantas, é criado do mesmo elemento, isto é, do corpo do homem primordial simbolizado pelo corpo do cavalo. Tudo é criado do mesmo corpo, o corpo sacrificial.

O corpo mortal criado no *Timeu* recebe duas almas uma mortal e uma imortal. A primeira é bipartida e distribuída no tronco do corpo, tendo o diafragma como divisor definitivo. A alma imortal é instalada pelo Demiurgo na cabeça. O acesso a essa alma imortal só ocorre pelo equilíbrio do corpo mortal. No texto indiano, o corpo e a alma são construídos, são partes do corpo dado em sacrifício, porém, para alcançar a alma, o *prāṇa* (a Força Vital) ou o *ātman* (a alma individual) e assim, atingir o *Brahman*, o homem também precisa deixar o corpo em equilíbrio e reconhecer que o sacrifício do corpo do cavalo (o *Sol*), o corpo

sacrificial (o *Ano*), o *fogo* sacrificial são a mesma deidade (a *Morte*). O homem saberá que todo o rito do sacrifício é mantido pelo mesmo ser, a *Morte*, e apenas pela harmonia do corpo, da repetição do rito do sacrifício e do mito é que o corpo conhecerá que todo o sacrifício é a própria deidade, *Morte*, que gera e mata. Mas, que permite que o homem saia do ciclo de reencarnações e mortes e alcance a vida pelo conhecimento, *jñāna*.

O corpo mortal é o único meio que nos possibilita alcançar o conhecimento. Essa afirmação pode gerar alguns conflitos, no entanto, precisamos esclarecer que o conhecimento é alcançado pelo corpo do homem que harmoniza seu corpo, suas almas (no contexto grego) pelo emprego da sabedoria no seu cotidiano e pelo equilíbrio gerado galga o caminho do conhecimento.

O conhecimento não é impossível para o homem, ao contrário de todos os seres criados, ou gerados, o homem é aquele que pode conhecer. Assim como o mundo é mantido, criado pelo equilíbrio, pela harmonia, tanto no *Timeu* quanto no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, o conhecimento almejado é concebido pelo mesmo processo. A harmonia dada pela sabedoria é o único caminho que o corpo do homem pode percorrer em busca do *noûs* e do *jñāna*.

Dessa forma, entendemos que o processo de criação do corpo no texto platônico se dá pelo equilíbrio do cosmos que é criado e colocado em ordem. Esse ato de criação é desenvolvido na narrativa pelo uso de metáforas as quais permitem a compreensão da explicação dada por *Timeu* sobre a criação do corpo do cosmos, do corpo do mundo e do corpo dos mortais. Os choques de interpretações ao longo do texto geram uma tensão metafórica que nos leva a entendê-lo através da enunciação metafórica. Assim, o corpo é prisão da alma imortal que é a presença do mundo das Ideias no corpo humano, mas, que está longe de nosso contato por termos a alma mortal bipartida que nos mantém aprisionados ao corpo. Todavia, pelo equilíbrio do corpo mortal e de sua alma mortal conseguimos ser direcionados pela alma imortal e dessa maneira, alcançaremos o conhecimento do mundo perfeito, o *noûs*.

Ora, é a prisão que nos liberta. O corpo equilibrado em seus desejos, desencadeados pela alma mortal, é regido pelo princípio imortal da alma. Destarte, o corpo precisa manter-se em harmonia, não pode se deter aos desejos fisiológicos: fome, sede, mas, não pode deixar de manter o corpo saudável, isto é, é preciso alimentar e saciar o corpo de forma equilibrada, mantendo a alma mortal apaziguada em seus desejos, em seus impulsos. Por isso, o corpo não pode ser deixado para perecer tendo em vista que, perecendo, morrerá antes de conseguir contemplar o conhecimento. A morte só é bem-vinda quando o homem já atingiu pela

harmonia do corpo, a alma imortal e, com isso, atingiu o conhecimento, o *noûs*, e poderá libertar-se pela morte da prisão da vida, porém, é pela vida que ele consegue saber e atingir o conhecimento que liberta. Portanto, vida e morte são a mesma coisa, como ocorre no texto indiano, quando diz que o sacrifício do corpo do cavalo, o corpo e o fogo são a mesma deidade, a *Morte*, e que alcançar esse conhecimento gera a libertação do homem.

Logo, o homem conhece pelo “corpo” metafórico ou simbólico e pelo corpo o homem se liberta da vida e contempla o mundo perfeito (Grécia) ou *Brahman* (Índia). De forma mais objetiva, compreendemos que é pelo corpo vivo que o homem alcança o corpo morto. Com o corpo vivo o homem aprende a equilibrar-se em seus excessos e esse equilíbrio o liberta para uma morte de conhecimento contemplativo, *noûs* e *jñāna*. O corpo morto é o que nos simboliza para o corpo vivo. Estando vivo, para Platão, estamos presos, ou mortos, estando mortos, depois de uma vida de equilíbrio, estamos vivos pelo conhecimento. Já no *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*, o corpo símbolo mítico é o que cria e o que morre, o equilíbrio e o conhecimento, *jñāna*, desses acontecimentos é o que nos liberta para *Brahman*, o absoluto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto desenvolvido durante o percurso dessa pesquisa nos possibilitou entender como a teoria da construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico podem nos auxiliar num estudo hermenêutico de texto platônico e *Upaniśádico*. A enunciação metafórica e o enunciado simbólico são empregados no nosso trabalho como um meio de análise literária. Através desses elementos da linguagem, interpretarmos a presença do corpo e do conhecimento enquanto símbolo mítico, os quais se apresentam nos textos literários que analisamos neste trabalho, como por exemplo, nas epopeias gregas, nos hinos *Védicos* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* e como metáfora, presente no *Timeu*. Sendo que em cada tipo de texto o corpo e conhecimento como símbolo mítico ou metáfora se manifestavam de forma distinta de acordo com a época e com o espaço em que esses textos são desenvolvidos, por exemplo, no caso das epopeias/diálogos platônicos (século VIII-VI a.C. na Grécia) e dos hinos *Védicos/Upaniṣads* (século XII-VIII a.C. na Índia).

Assim, com base na teoria da metáfora, pudemos interpretar o corpo e o conhecimento como símbolo mítico em três dos quatro tipos de textos literários empregados em nosso trabalho: no texto épico grego, destacando nas epopeias o corpo e o conhecimento enquanto símbolo mítico da criação através dos ritos fúnebres, dos ritos devocionais, os ritos das festividades das cidades, em todos eles, o corpo é usado como símbolo mítico que liga o homem ao conhecimento, símbolo do desconhecido, assim, realizando os ritos pelo corpo o homem ratifica o conhecimento simbólico de cumprir os ritos; já nos hinos do *Ṛg-Veda*, o corpo é símbolo da própria criação como no hino *Homem primordial*, é o corpo que institui o conhecimento simbólico dos sacrifícios, pois, sacrificando, o homem conhece; no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, a questão do sacrifício realizado pelo corpo simbólico ocorre com a mesma importância dos hinos *Védicos*, porém, ao invés de cumprir o sacrifício sem pensar sobre sua realização, o *Upaniṣad* permitirá ao conhecedor dos elementos do sacrifício atingir o conhecimento simbólico mítico da criação e, por isso, libertar-se dessa missão eterna dos sacrifícios. No entanto, o corpo e o conhecimento são interpretados como uma metáfora, enquanto elemento dominante, advinda de uma tensão de uma enunciação metafórica propriamente, no *Timeu*.

O corpo e o conhecimento são as categorias analíticas estudadas em nossa pesquisa. Destacando neste momento o corpo, afirmamos que é um elemento usado em todo o contexto de manifestação da humanidade. Segundo Cassirer (2005), o corpo é um conceito que parte de

uma interpretação. Nós o compreendemos através da significação que ele desencadeia em nosso cotidiano. Logo, não tratamos do corpo como coisa em si, mas, relacionamo-nos com esse pela capacidade de interpretação a qual nos é dada pela linguagem desenvolvida por toda humanidade ao longo dos anos.

O corpo desde o princípio do processo de interpretação é um símbolo de muitas ações e sensações da humanidade. Sendo assim, sua simbologia é reproduzida por vários campos de conhecimento: psicanálise, ciências das religiões, sociologia, antropologia dentre outros. Contudo, tomamos a linguagem como campo de estudo do nosso trabalho, visto que ela é um processo inerente à capacidade humana de tentar expressar e manifestar toda a simbologia que envolve o corpo em seu cotidiano.

Dessa forma, procuramos estudar o corpo dentro do espaço da linguagem, porém, próximo a uma área do saber que mantenha a pulsão de sua simbologia, a qual é emanada pela própria linguagem. Por isso, optamos por nos debruçar sobre o estudo do corpo embasado pela teoria da metáfora. E usamos essa teoria para fundamentar o desenvolvimento do estudo sobre a estrutura do símbolo, assim como, empregamo-la como meio de análise literária.

Dessa forma, adequamos as bases que estruturam a teoria da metáfora às características dos símbolos e as adaptamos ao estudo sobre a estrutura do símbolo presente nos textos literários em estudo. Portanto, inicialmente, explicamos todo o processo que ocorre com o desenvolvimento do estudo da metáfora desde os estudos de Aristóteles até a compreensão de metáfora e de símbolo apontados por Paul Ricoeur para a partir dessa teoria fundamentar nossa ideia de aproximação da teoria da metáfora e do estudo do símbolo como meio de análise literária do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Observamos que a metáfora é analisada originalmente como um tropo. O processo que determina a sua funcionalidade dentro do texto literário é o de substituição e denominação o que garante ao texto um embelezamento mediante a substituição de um nome comum por outro de sentido duplo, permitindo ao texto um nível mais elevado de compreensão e assim, dando-lhe mais valor retórico e literário.

Destarte, a metáfora passa a ser compreendida além desse processo de denominação. Ela é interpretada a partir dos choques de ideias que apresentam entre uma interpretação literal, ou seja, uma interpretação respaldada pelo que é comum, e uma interpretação com duplo significado, cuja interpretação poderia expressar mais de um sentido. Logo, o choque produzido pelas duas interpretações não poderia ocorrer na relação nominal da metáfora,

portanto, a metáfora rompe com a sua relação nominal e passa a ter a necessidade de estabelecer seu sentido no espaço da frase ou do discurso.

O choque metafórico conduz à tensão metafórica que tem como resultado o estranhamento causado pelas duas interpretações divergentes presas ao discurso proferido. Essa tensão metafórica gera uma nova significação, uma metáfora oriunda do discurso em que se manifesta: um enunciado metafórico, uma metáfora viva. A enunciação metafórica se constrói no discurso e só se mantém nele.

Relacionamos ao longo de nosso trabalho essa explicação da teoria da metáfora com o processo de desenvolvimento e de entendimento da compreensão da construção do símbolo. Entendemos que, assim como a metáfora viva, o símbolo também se desenvolve no espaço do discurso e não na relação nominal. Além disso, o símbolo também encerra em si dois sentidos, isto é, duas formas de interpretação: uma literal e uma metafórica. E seu sentido se mantém vivo, em potência constante.

A compreensão da importância da teoria da metáfora viva e da enunciação metafórica é determinante para associarmos a interpretação do símbolo a essa estrutura teórica. Destarte, a presença simbólica se manifesta nos textos analisados desde os poemas épicos aos hinos *Védicos*. Neles identificamos o enunciado simbólico do corpo o qual se manifesta nos textos estudados como meio de aproximação entre o homem enquanto ser vivente e o corpo morto, o qual é respeitado, venerado e exaltado de várias formas, nos diversos textos apresentados nesse estudo.

O corpo e o conhecimento são representações simbólicas presentes nos textos estudados. Contudo, é preciso expressar que o símbolo manifestado nesses textos é um símbolo de caráter mítico, tendo em vista que tanto nos textos gregos quanto nos textos indianos, o corpo representa uma lembrança da criação. Isso acontece através do culto ao corpo morto, culto manifestado e expresso nas epopeias, nos hinos do *Rg-Veda* e nos *Upanishads*. É por meio dos ritos fúnebres e da presença do corpo morto, que o homem institui a criação do cosmos e manutenção desse, e portanto, atinge o conhecimento simbólico do mundo.

Todavia, é através da construção da narrativa do *Timeu* que nossa análise sofre uma mudança, pois não abordamos na interpretação desse diálogo platônico o enunciado simbólico mítico. Não é o símbolo do corpo morto que determina a presença do corpo, da criação e recriação do cosmos e assim, o conhecimento. Porém, é por meio da enunciação metafórica

que Timeu narra como o homem atinge o conhecimento pelo equilíbrio de seu corpo, o qual é visto durante todo o texto como um aprisionamento da alma e de sua liberdade.

Não obstante, interpretamos com base na enunciação metafórica que é por meio do equilíbrio do corpo vivente que o homem harmoniza as almas presentes em seu ser e assim, prolonga a existência do seu corpo físico, vivo. Ora, o corpo não é a prisão da alma? Então, sendo assim, a morte mais breve poderia ser a libertação para o homem, ou seja, o corpo morto permitiria ao homem conhecer. Assim como, acontece nas epopeias e nos hinos *Védicos*. Todavia, interpretamos no *Timeu* por meio da tensão metafórica que é o prolongamento da vida, isto é, é o corpo vivente que permite ao homem ter acesso a sabedoria e dessa maneira, ao morrer, atingir o conhecimento contemplativo, o *noús*.

Entendemos, portanto, que a metáfora presente no *Timeu* permite que interpretemos que o corpo no diálogo platônico é um caminho para o conhecimento contemplativo. Esse conhecimento se dá pelo corpo morto, contudo, tem seu princípio no equilíbrio do corpo vivente, o qual prolonga a vida permitindo que o homem ganhe sabedoria através do seu corpo.

Logo, entendemos que é o corpo, enquanto metáfora e símbolo, constrói o conhecimento no *Timeu*. Sendo que ao longo da nossa tese vimos que é o corpo enquanto símbolo mítico que proporciona também o conhecimento. Inicialmente, é o corpo morto que é símbolo mítico do conhecimento que se estende entre a vida e a morte. Além disso, é esse conhecimento do corpo morto enquanto símbolo mítico que mantém a presença da ordem cósmica através dos ritos em manifestação de respeito pelo corpo morto e pelo simbolismo que representa a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Em todos os ritos fúnebres, o homem interpreta o símbolo mítico do corpo morto como um elo eterno entre a vida e não vida, entre estar e não estar. O simbolismo representa o posicionamento do homem frente ao desconhecido, à morte. O corpo é símbolo e é essa estrutura simbólica mítica que permite que o homem alcance através da interpretação desse corpo o conhecimento nas epopeias citadas, nos hinos do *R̥g-Veda* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, sendo que no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* há a presença de um conhecimento contemplativo, o *jñāna*, o qual possibilita a libertação do homem desse ciclo eterno de morte e renascimento.

A interpretação do símbolo mítico ou do enunciado simbólico ocorre nesses textos através da teoria da metáfora que dá meios para que compreendamos o funcionamento do símbolo e de sua importância para a interpretação do texto como um todo. Assim como é a

teoria da enunciação metafórica que nos permite compreender como o corpo é conhecimento no diálogo platônico, *Timeu*.

Por isso, defendemos ao longo desse estudo que a representação metafórica e simbólica do corpo pode funcionar como um instrumento para alcançar o conhecimento contemplativo, *noûs* e *jñāna*, no *Timeu* e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Além disso, tomamos a representação da construção da enunciação metafórica e da construção do enunciado simbólico como meio de interpretação dos textos que formam nosso *corpus* de estudo.

Logo, concluímos que a enunciação metafórica e o enunciado simbólico constituem uma possibilidade de análise literária do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Dessa forma, entendemos que a interpretação da construção da enunciação metafórica e do enunciado simbólico do corpo e do conhecimento é um meio para desenvolver uma compreensão mais ampla das obras: *Timeu* e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Ressaltamos a importância de nossa pesquisa para o estudo do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* por observar essas obras a partir da interpretação da metáfora e do símbolo como representação do corpo e do conhecimento. Todavia, é a interpretação por meio da enunciação metafórica e do enunciado simbólico que nos permite apreender e ressignificar os textos em questão, porque, esses apresentam um novo sentido estruturado no campo da linguagem.

Analisamos o diálogo platônico e o texto indiano citados de forma crítica e os interpretamos com base na teoria de Paul Ricoeur (2005), (2009), (2014) sobre metáfora e símbolo, que mostra como o estudo da metáfora no espaço do discurso permite para o leitor enquanto coautor da obra uma ressignificação do sentido primeiro apresentado pelo texto. No entanto, para corroborar com a ideia de certa necessidade de ampliar a compreensão do sentido da metáfora e do símbolo saindo do contexto do comum, usamos a ideia de Eliade (2010a,) (2010b), (2010c), (2010d) de que o símbolo é a manifestação de um objeto, ser, ou qualquer outro elemento que sofre um contato com o divino tornando-se assim, algo sagrado. Logo, para Eliade (2010d) o símbolo perpassa inicialmente pela diferença entre sagrado e profano para posteriormente desenvolver significado. Já Cassirer (2005) e (2001) defende a perspectiva de que o símbolo é o ponto mais alto da linguagem humana, é quando essa ultrapassa a fase mimética e analógica, para um ponto que representa o mundo sem estabelecer um sentido direto entre a linguagem e a coisa. Contudo, a nossa necessidade de compreender o símbolo e a metáfora no texto literário nos impõe ir além dessa relação estreita e nominal, ou presa à esfera da sacralidade. O corpo e o conhecimento são símbolos e

metáforas no contexto do discurso e, portanto, precisamos identificá-los pela estrutura da enunciação metafórica e do enunciado simbólico. Por isso, empregamos em nosso estudo o corpo e o conhecimento como categorias de análise nos textos que formam nosso *corpus* analítico para fundamentar a nossa ideia de que a enunciação metafórica e o enunciado simbólico funcionam com meio de análise literária e de interpretação dessas categorias de análise.

O corpo é um processo de interpretação de uma enunciação metafórica ou de um enunciado simbólico e torna-se meio para que possamos atingir o conhecimento cuja interpretação também passa pela elaboração metafórica e simbólica, apresentado no *Timeu* e no *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* por causa do estudo hermenêutico desses textos, quando identificamos a metáfora e o símbolo do corpo que determinam que o corpo é o conhecimento contemplativo no texto. Pois, o conhecimento contemplativo, *noûs* e *jñāna*, só é alcançado por meio da interpretação metafórica e simbólica desenvolvida no contexto das próprias obras em estudo. Assim, quando entendemos que a narrativa de *Timeu* apresenta a construção do corpo com a presença do princípio imortal da alma e que dentre todos outros corpos é apenas o corpo mortal que possui uma alma mortal cheia de paixões que distancia o homem do conhecimento. No entanto, é apenas o homem enquanto detentor das duas espécies de almas que pode através do equilíbrio do corpo e das almas alcançar a sabedoria e contemplar o mundo das Ideias, como o próprio Demiurgo o faz.

Portanto, vimos que o corpo guarda em si todos os males da humanidade e que ao longo dos séculos, ele é símbolo de morte, de dor, de sofrimento e da necessidade de manter os ritos para as divindades estabelecendo equilíbrio entre o corpo humano e o divino e, logo, garantir o conhecimento simbólico. O *Timeu* diferentemente das epopeias e dos hinos *Védicos* vai propor que o homem necessita estabelecer um equilíbrio interno com o seu próprio corpo e é esse equilíbrio que o fará contemplar o *noûs*. Essa interpretação do *Timeu* o aproxima do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, visto que mesmo o *Upaniṣad* determinando a importância da execução do rito do corpo do cavalo como símbolo do corpo humano, ele deixa claro em um de seus versos que aquele que conhece quem é o corpo sacrificado, quem é o corpo e quem é o fogo, ou o que é o corpo sacrificado, o que é o corpo e o que é o fogo, libertar-se-á da morte e não mais reencarnará, pois, como no *Timeu* também atingiu o conhecimento contemplativo, o *jñāna*.

Logo, entendemos que é a interpretação do corpo o que permite ao homem chegar ao conhecimento contemplativo através do corpo metafórico e do corpo simbólico os quais são

identificados unicamente no contexto da obra. Pois, fora do espaço do texto, a interpretação construída não apresenta nem representa a mesma compreensão de metáfora vivente nem de símbolo mítico. Nessa perspectiva, o corpo é conhecimento contemplativo dentro do contexto das obras em análise: o *Timeu* e o *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

Entretanto, para chegarmos a essa compreensão, delimitamos o nosso estudo em relação ao tempo e ao espaço que analisamos. Nesse caso, iniciamos nossa pesquisa pela representação simbólica mítica do corpo. O corpo enquanto símbolo mítico do que é transcendente, o corpo morto símbolo do desconhecimento, porém, símbolo do conhecimento do corpo vivente. A presença do corpo morto é fundamental para determinar a relação dos povos da antiguidade com suas divindades e com seus mortos. Os textos mostram a importância dos ritos fúnebres para a manutenção da própria sociedade. A representação simbólica do corpo nos textos gregos mostra-nos a relação do corpo com a manutenção das festividades das cidades, com a regularidade das colheitas e estações e com os ritos devidos aos deuses. O corpo simbólico mítico é base da estrutura literária dos poemas épicos e dos hinos *Védicos* apresentados. Dessa forma, os textos épicos e *Védicos* estabelecem uma comparação entre os textos gregos e indianos arcaicos, visto que a possibilidade da existência do povo indo-europeu permite uma aproximação dos poemas e hinos produzidos por essas civilizações.

Determinados os textos que nos subsidiaram, definimos o tipo de corpo que foi identificado nesses textos. Buscamos, portanto, encontrar o corpo como elemento mítico e ritualístico presente nessas obras como corpo morto o qual é fundamental para compreendermos o corpo enquanto elemento vivente presente nos textos que compõem o *corpus* do trabalho.

Destarte, concluímos que a proposta da nossa tese foi realizada durante o percurso de construção do próprio texto, pois, através de nossa tese comprovamos que o corpo como símbolo morto presente nos ritos fúnebres, nos textos épicos e *Védicos*, determina a existência de outro símbolo: o corpo vivo o qual é reconhecido nos textos do nosso *corpus* de análise pela interpretação metafórica e simbólica e é esse corpo vivo enquanto metáfora e símbolo que estabelece o equilíbrio do ser e alcança o conhecimento, o *noûs* e o *jñāna*. Portanto, o corpo e o conhecimento constituem os elementos primordiais para a formação do homem e podem ser alcançados no espaço de construção do discurso, do texto, pela estrutura da enunciação metafórica ou do enunciado simbólico, permitindo, dessa maneira, a análise literária do *Timeu* e do *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

FONTES PRIMÁRIAS: GRÉCIA

ARISTÓTELES et al. *A poética clássica*. Tradução de Jaime Bruna. 12^a ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2^a ed. São Paulo: Editora 34, 2012a .

_____. *Metafísica*. Vol. I, II e III. Tradução do texto grego de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. 2^a ed. São Paulo: Edipro, 2012b.

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

COSTA, A. *Heráclito*: fragmentos contextualizados. Tradução de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia*: história da filosofia antiga. Tradução de José Ignácio Coelho Mendes Neto. 1^a ed. São Paulo: Ícone, 2011.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (Primeira Parte). Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7^a Ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. *Teogonia*. Tradução do original grego e comentário por Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979.

HOMERO. *Iliada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. – 5^a Ed.. – Rio de Janeiro: Ediouro, 1996a.

_____. *Odisséia*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996b.

_____. *O hino homérico a Apolo*. Introdução, tradução, comentários e notas de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. *O hino homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mas ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

KIRK, G. S. et al. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

MOURELATOS, A. P. D. *The route of Parmenides*. New York: Parmenides Publishing, 2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates – O Banquete – Fedro*. Tradução de Edson Bini e Albertino Pinheiro. 1ª ed. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

_____. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Fedro – Eutífron – Apologia de Sócrates – Críton – Fédon*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. *Teeteto – Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

_____. *Timeu*. Introdução José Trindade dos Santos. Tradução de Maria José de Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Timeu – Crítias – O segundo Alcibiades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925a. Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>>> Acesso em: 27/07/2017

PLATO, *Timaeus*. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925b. Disponível em: <<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>>> Acesso em: 27/07/2017

FONTES PRIMÁRIAS: ÍNDIA

BRIHADARANYAKA-UPANISHAD. Disponível em: <<<http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Brihadaranyaka-upanishad-esp.pdf>>> Acesso em: 10/07/2017

DEUSSEN, P. *Sixty Upanishads of the Veda*. New Delhi: Motilal Barnarsidass, 1990.

HIMNOS *del Atharva Veda*. Selección y traducción por Fernando Tola. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

- MANCHESTER, F. & PRABHAVANANDA, S. *Os Upanishads: sopro vital do eterno*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- MARTINS, R. A. *Mundaka-upanisad: o conhecimento de Brahman e do atman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.
- _____. *O yoga tradicional de Patañjali: o Raja-Yoga segundo o Yoga-Sutra e outros textos indianos clássicos*. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012.
- POSSEBON, F. *Rig-Veda: a sabedoria das estrofes. Antologia bilíngue: sânscrito e português, com um resumo de gramática védica*. 1. Ed.. João Pessoa: Editora Universitária UFPB/ideia, 2006.
- RADHAKRISHNAN, S. *The principal Upanishads*. New Delhi: Harper Collins, 2009.
- SHANKARACHARYA. *The Brhadaranyaka Upanishad*. Himalayas: Advaita Ashrama, 1950.
- THE RIG-VEDA. Tradution by Tatyana Yakovlena Elizarenkova and Frits Staal. London: Penguin Books, 1981.
- TINÔCO, C. A. *As upanishads*. São Paulo: IBRASA, 1996.

FONTES SECUNDÁRIAS

- AUBRETON, R. *Introdução a Homero*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro / Editora da Universidade de São Paulo, 1968.
- BAILLY. A. *Le grand Bailly: dictionnaire grec français*. Paris: Hachette, 2000.
- BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- BRUNEL, P. *Dicionário de mitos literários*. 4ª ed. Tradução de Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- _____. *Mito e Mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAMPBELL, J. *As máscaras de deus: mitologia primitiva*. Tradução Carmen Fischer. V. 1. São Paulo: Palas Athena, 1992.

- _____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. Tradução de Carmem Fisher. V. 2. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. Tradução de Carmem Fisher. V. 3. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia criativa*. Tradução de Carmem Fisher. V. 4. São Paulo: Palas Athena, 2010.
- _____. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- _____. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: A linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: segunda parte: O pensamento mítico*. Tradução de Cláudia Cavalcanti; Revisão técnica e da tradução de Moacyr Ayres Novaes Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASTRO, M. G. A. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- COLLI, G. *A sabedoria grega (I): Dionísio, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *A sabedoria grega (II): Epimênides, Ferécides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Onomácritos*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013a.
- _____. *A sabedoria grega (III): Heráclito*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013b.
- CORDERO, N. L. *A invenção da filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011a.
- _____. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011b.
- DEUSSEN, P. *The philosophy of the Upanishads*. New York: Dover, 1966.
- DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par Michael Gibson. Paris : Flammarion, 1977.

- DUHOT, J.J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DUMÉZIL, G. *Do mito ao romance*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mythe e épopée*. V. 1 : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris: Gallimard, 1995a.
- _____. *Mythe e épopée*. V. 2 : Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi. Paris: Gallimard, 1995b.
- _____. *Mythe e épopée*. V. 3 : Histoires Romaines. Paris: Gallimard, 1995c.
- EAGLETON, T. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ELIADE, M; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, M.. *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 1: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 2: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.
- _____. *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 3: de Maomé à idade das reformas. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.
- _____. *Mito e realidade*. 6ª ed. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010b.
- _____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. Tradução de Luiz L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- _____. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.
- _____. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.
- FERREIRA, M. et al. (Org.) *Antologia Védica*. - João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011a.
- _____. *A concepção da linguagem na poesia arcaica da Índia Antiga*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011b.
- FEUERSTEIN, G. *A tradição do yoga: história, literatura, filosofia e prática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2006.

- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRYE, N. *Anatomia da crítica: quatro ensaios*. Tradução de Marcus de Martini. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- GNERRE, M. L. A.; POSSEBON, F. (Orgs.) *Cultura oriental: filosofia, língua e crença*. Vol. 1. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012a.
- _____. _____. Vol. 2. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012b.
- _____. _____. Vol. 3. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012c.
- GNERRE, M. L. A. *Religiões orientais: uma introdução*. Vol. 1: Tradições da Índia – Do Veda ao Yoga. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB, 2011.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. *Mitologia clássica – mitos, deuses e heróis*. Tradução Hélder Viçoso. 1ª ed. Lisboa: Edições Texto & Gráfica, 2009.
- _____. *Virgílio ou o segundo nascimento de Roma*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GULMINI, L. Râja Yoga e Sâmkhya: investigações sobre a consciência. In: POSSEBON, F. (Org.). *Cultura Indiana: ensaios e reflexões*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética*. Vol. 4. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- HOCK, K. *Introdução à ciência da religião*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.
- HORÁCIO. Cartas aos Pisões. In: *A poética clássica*. Tradução: Jaime Bruna. 12ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JARESKI, K. *Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro*. São Paulo: Paulus, 2015.
- LAKS, A. *Introdução à filosofia pré-socrática*. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.

- LESKY, A. *História da literatura grega*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- MACEDO, J. M. *A palavra ofertada: um estudo retórico dos hinos gregos e indianos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MARQUES JÚNIOR, M. Caecus ignis: o fogo sombrio na Eneida. In: VIRGÍLIO. *Eneida – canto IV: a morte de Dido*. Tradução de J. Laender; Organização de Milton Marques Júnior e Fabrício Possebom. Ensaios de Milton Marques Júnior, Helena Tavares de Melo Viana e Leyla Thays Brito da Silva. Comentários à Tradução de Fabrício Possebom. Edição bilingue. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura/ Editora Universitária, 2006, p. 09-46.
- _____. *Introdução aos estudos clássicos*. João Pessoa: Idéia/ Zarinha, 2008.
- MEDEIROS, G. F. PRĀṆA: a respiração e a força vital nas Upanishads. In: GNERRE, M. L. A.; POSSEBON, F. *Cultura oriental: filosofia, língua e crença*. Vol. 2. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012b, p. 132-139.
- MITHEN, S. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. Tradução Laura Cardellini Barbosa de Oliveira; revisão técnica Max Blum Ratis e Silva. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- MONIER-WILIAMS, Sr. M. *A Sanskrit-English dictionary*. New edition. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Tradução de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.
- OTTO, W. F. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. I volume – Cultura grega. 11ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- POSSEBON, F. (Org.) *Cultura Indiana: ensaios e reflexões*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2010.
- _____. *Curso básico de sânscrito – Prathamam padam*. 1ª ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2009.
- _____. Espiritualidade e saúde: a experiência grega arcaica. *Interações – Cultura e Comunidade: Dossiê: Espiritualidade e Saúde*, Belo Horizonte, Brasil, v.11 n.º. 20, p. 115-128, Jul./Dez. 2016. Disponível em: <<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n20p115>>> Acesso em: 04/10/2017.

- _____. *Tò thaumastón: o maravilhoso*. Introdução ao pensamento grego arcaico – João Pessoa: Ed. Universitária UFPB/ Zarinha Centro de Cultura, 2008.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *O discurso da ação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *Tempo e narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.
- _____. *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- ROBERT, F. *A religião grega*. Tradução Antônio Pádua Danesi. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ROSSETTI, L. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SANTOS, J. T. Alma no *Timeu*. *Eikasia. Revista de Filosofia*, Extraordinário I, nº 12, p. 87a-112a, Agosto, 2007. Disponível em: <<http://www.revistadefilosofia.org>> Acesso em: 07/07/2017.
- SERGENT, B. *Les indo-européens : histoire, langues, mythes*. Paris : Payot, 1995.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- TERRIN, A. N. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
- THAPAR, R. *Early India: from the origins to A.D. 1300*. Los Angeles: University of California Press, 2002.
- TRAUTMANN, T. R. *India: brief history of a civilization*. New York: Oxford University Press, 2011.
- USARSKI, F. (Org.). *Espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 20ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haignanuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

YUTANG, L. *A sabedoria da China e da Índia*. Volume 1 e 2. Tradução de Carlos Domingues. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1959.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Cesare. Versão Final Lia Diskin. 5ª Ed. São Paulo: Palas Athena, 2012.

WEBSITES:

<<http://www.archive.org/details/philosophyofupan00deus>> Acesso em 10/07/2011

<<http://www.estudantedavedanta.net/os-upanishads.pdf>> Acesso em 11/07/2011

<<http://www.les-108-upanishads.ch/>> Acesso em 14/07/2011

<[http://www.sanskritlexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.](http://www.sanskritlexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0426-jJAktivid.jpg)

[pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0426-jJAktivid.jpg](http://www.sanskritlexicon.unikoeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0426-jJAktivid.jpg)> p. 426 - Acesso em 30/09/15

<<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>> Acesso em 10/07/2011

<<http://www.yogadevi.org/Upanishads>> Acesso em 14/07/2011

<<http://yogaestudoscomplementares.blogstop.com>> Acesso em 14/07/2011