

CRIAÇÃO, *HÝBRIS* E TRANSGRESSÃO NA MITOLOGIA HERÓICA

Isabela Fernandes Soares Leite

Professora de Mitologia Grega e História Antiga na PUC-Rio

RESUMO: O presente trabalho visa discutir a respeito do conceito de *hýbris* – a transgressão dos limites humanos - na mitologia heróica. Para tanto, apresentaremos alguns exemplos de *hýbris* de heróis nos mitos gregos. Pretende-se resgatar uma leitura da *hýbris* que leve em consideração a sua ambivalência simbólica. Veremos como a transgressão realizada pelo herói se articula a uma dinâmica de renovação e de criação.

Palavras-chaves: mitologia grega, mito do herói, *hýbris*, Aquiles, Odisseus, Hércules.

O objetivo deste trabalho é discutir a respeito do conceito de *hýbris* – a transgressão dos limites humanos - na mitologia heróica. O estudo pretende investigar como a imagem mítica da *hýbris* do herói constela simultaneamente símbolos de transgressão e de criação. A nossa perspectiva vai adotar uma visão crítica em relação às leituras tradicionais a respeito da *hýbris* do herói. Em estudos contemporâneos de mitologia grega, o descomedimento do herói vem sendo compreendido ora segundo um modelo cristão que chega a definir a *hýbris* como “pecado”, ora segundo um modelo psicológico que avalia os excessos do herói como uma espécie de patologia, uma deformação psíquica imperdoável¹. O presente trabalho visa apresentar uma outra leitura possível da *hýbris* heróica.

De uma lado, estaremos utilizando as idéias por mim desenvolvidas em trabalho anterior (Fernandes, 2000) a respeito da duplicidade do caráter do herói. De outro lado, seguiremos a abordagem de Vernant (1999) em seus estudos a respeito da impureza na mitologia e na religião gregas. Segundo os autores supracitados, o estudioso deve se desprender de categorias maniqueístas se ele quiser compreender de forma profunda as religiões arcaicas. Qualquer discussão sobre a mitologia grega corre o risco de se tornar redutora se não levar em conta a duplicidade fundamental do imaginário religioso e mítico na Grécia Antiga. Adotaremos esta perspectiva para analisar a imagem da *hýbris*, que será aqui relacionada a um campo simbólico de ambivalência: de um lado, a *hýbris* se manifesta como uma desmedida criminosa; no

¹ Optamos por não apresentar aqui as fontes mencionadas. Apenas destacamos que esta visão vem sendo muito recorrente em diversos estudos contemporâneos, particularmente aqueles que utilizam o enfoque da Psicanálise e da Psicologia Analítica para estudar a mitologia grega.

entanto, de outro, ela configura uma função renovadora, quando não francamente redentora.

Iniciaremos nosso estudo sobre a *hýbris* discutindo a respeito dos poderes divinos que o herói grego possui. A tradição homérica, que chama os heróis de “semi-deuses”, contribuiu para fixar a idéia vaga de que o herói é uma espécie de deus. Mas ao chamar os heróis de “semi-deuses”, os poemas de Homero entendem que o herói seja “semelhante aos deuses” em poder, coragem e virtudes, mas não que seja *igual* a um deus. Pois o herói é, definitivamente, um mortal, em oposição aos deuses que são imortais e vivem em eterna beatitude.

Todo herói grego possui ascendência divina – em algum ponto da árvore genealógica do herói existirá um deus-; mas isto não o torna um deus. Como mortal, o herói será vulnerável, e vai percorrer o destino humano de erro, queda e sofrimento. A ascendência divina do herói vai assim se manifestar como uma espécie de “faca de dois gumes”: o herói vai se aproximar demais dos deuses. Esta proximidade entrará em contradição com o seu destino humano e mortal, gerando certa duplicidade em seu caráter, duplicidade esta que o tornará propenso ao descomedimento.

Situando-se a meio caminho entre o divino e o humano, o herói vai possuir uma personalidade ambígua, contraditória, por vezes até marcadamente dissociada. Esta personalidade contraditória vai levar o herói a experimentar aventuras pontuadas de glórias e de falhas, de vitórias e fracassos. Após alcançar vitórias sobre-humanas e conquistas memoráveis, ele também está condenado a falhar em algum ponto. Toda a carreira do herói é ameaçada por situações limítrofes e críticas. O herói será um homem poderoso e virtuoso, mas também essencialmente voltado para o descomedimento e para a transgressão dos limites impostos aos mortais pelos deuses.

A *hýbris* vem a ser este processo de transgressão dos limites do homem - o *métron* -, de que resulta uma perigosa proximidade entre o deus e o homem, e que muitas vezes - nem sempre - atrai a cólera divina. A palavra grega *hýbris* literalmente significa *injúria, insulto, blasfêmia, ofensa* ². Mas, segundo Brandão (1987), o uso desta palavra na mitologia grega em geral vai designar um ato de violência física ou moral realizado pelo herói, relacionado ao orgulho excessivo e à índole insolente de um homem dotado de poderes extraordinários demais para a sua essência humana: “*Dotado de areté, mais perto dos deuses do que dos homens, o herói está sempre numa situação*

² *Dicionário Grego-Português*, 1997, p. 749.

limite, e a areté, a sua superioridade e excelência, leva-o facilmente a transgredir os limites impostos pelo métron, suscitando-lhe o orgulho desmedido e a insolência, a hýbris.” (Brandão, 1987, p. 67)

Por conta da dissociação entre seu lado divino e seu lado humano, o herói vai se tornar uma figura complexa e problemática. O herói pode, por exemplo, temporariamente ser dominado por excessos de raiva ou ser possuído por paixões violentas, chegando até a perder totalmente a lucidez. Muitos heróis são francamente violentos, outros são malditos, ou descontrolados, ou desajustados. Aquiles, Hércules e Édipo são exemplos de grandes heróis que permanecem envoltos nas sombras da maldição, da violência e da transgressão em diversos níveis.

Este é o processo por excelência da *hýbris*: o herói possui um poder que o aproxima demais dos deuses, e acredita ter o direito de realizar plenamente toda a demanda de sua força divina. Porém, nas mãos humanas do herói, esta força se torna muitas vezes incontrolável, e as conseqüências podem ser desastrosas e até criminosas. Todos os heróis, que são normalmente generosos, benevolentes e bem intencionados, vão se deixar eventualmente dominar por excessos afetivos e por paixões irracionais.

Um exemplo fascinante de *hýbris* que se manifesta como um excesso de poder incontrolável é apresentado no mito do herói Perseu, tal como este é contado por Apolodoro³. Após ter matado a terrível Górgona, cujo olhar tem o poder petrificador da morte, Perseu levou consigo a cabeça da monstra e foi percorrer o mundo em busca de uma esposa. Apaixonado pela princesa Andrômeda, o herói matou outro monstro - desta vez uma serpente marinha enviada pelo deus Posêidon - para ter o direito de se casar com a jovem. Porém foi traído pelo pai de Andrômeda, o rei Cefeu, que a ofereceu em casamento ao irmão dele, Fineu. Furioso com esta traição, Perseu lutou contra Fineu e seu exército usando a cabeça da Górgona. Assim o herói transformou mais de duzentas pessoas em pedra, inclusive o rival Fineu e o futuro sogro, Cefeu.

O caráter ambivalente e descomedido do herói grego foi preservado, de modo muito significativo, nos heróis ocidentais contemporâneos. Como os heróis gregos, o herói contemporâneo será jogado em situações limites e se verá sempre dividido entre um objetivo inequivocamente benéfico e os meios duvidosos, ou até mesmo nefastos, de alcançar este objetivo. Heróis como o Batman, os X-Men, o Super-Homem, o Homem-Aranha ou o Jack Bauer do seriado televisivo “24 Horas” estão

³ Apolodoro, *The Library of Greek Mythology*, , Livro II, 2-2, 1997.

permanentemente imersos em dúvidas existenciais, em estados de culpa e melancolia. Pois eles sabem que, para alcançar seus heróicos objetivos, eles terão que passar por cima das leis e até mesmo de seus mais caros valores e amigos. Eles acabam realizando seus objetivos, mas não sem deixar atrás de si um rastro de excessiva destruição.

Junito Brandão chama de *complexio oppositorum* ao conjunto de aspectos contraditórios que envolve a vida e a personalidade do herói pelo fato de ele ser meio homem, meio deus. O autor nos apresenta uma bela reflexão sobre esta ambigüidade fundamental do herói:

“Observando-a mais de perto (a personagem heróica), nota-se que a beleza e a bravura de um Aquiles podem ser empanadas física e moralmente por caracteres monstruosos. (...) O herói parece sempre estar sujeito à violência sanguinária, à loucura, ao ardil, ao furto, à astúcia criminosa, ao sacrilégio, ao adultério, ao incesto; em resumo, a uma contínua transgressão do métron, vale dizer, dos limites impostos pelos deuses aos seres mortais (...). O que se deseja acentuar é a ambivalência desta criatura singular. Suas inúmeras qualidades e serviços extraordinários em favor da comunidade, mas também suas fraudes, roubos, crimes, violências e monstruosidades não se aplicam a este ou àquele tipo de herói, mas, em maior ou menor escala, se aplica ao todo deste vasto complexio oppositorum que faz parte integrante da vivência heróica”. (Brandão, op. cit., p. 53)

O caráter contraditório do herói se manifesta no mito em vários níveis e de diversas maneiras, levando-o a transgredir os limites do homem. Porém aqui chamamos a atenção para um primeiro aspecto ambivalente da *hýbris*: se o herói é criminoso ou enlouquecido, ele não deixa de possuir as mais elevadas virtudes, ele não deixa de ser um homem moral e fisicamente superior ao comum dos mortais. Apesar da *hýbris*, ou justamente por causa dela, ele acaba realizando sua missão heróica e trazendo benefícios para a sua comunidade.

Um exemplo interessante de *hýbris* se encontra no mito de Hércules tal como este é narrado por Apolodoro⁴. Este mito esclarece como a *hýbris* não compromete a elevada moral do herói, e se torna, ela mesma, a própria razão de ser das façanhas heróicas. Hércules, já um tanto descomedido desde neném por ser filho de Zeus, é perseguido pela sombra de ações violentas por quase todo o seu percurso de

⁴ Apolodoro, op. Cit., Livro II, 5-1. Sobre o mito de Hércules, ver também Brandão, op. cit., cap. “*Hércules e os Doze Trabalhos*”, p. 89.

aventuras. Não podemos aqui relatar todas as inúmeras transgressões realizadas pelo filho de Alcmena. Vamos lembrar apenas um de seus mais sérios ataques de *hýbris*. O herói atrai o ódio da ciumenta deusa Hera, esposa legítima de Zeus. Esta deusa chatíssima e poderosa, para punir o herói, um dia fez com que Hércules fosse possuído por um furor violento, um verdadeiro ataque de loucura assassina - a *lýssa*. O pobre herói acaba matando involuntariamente sua esposa Megara e seus filhos pequenos quando, por ocasião de um sacrifício, os confunde com as vítimas animais.

Quando volta a si, Hércules se desespera. Ele vai até o Oráculo de Delfos em busca de uma purificação para seu horroroso crime. A *Píthia* – a sacerdotisa de Apolo que responde às consultas no templo de Delfos - responde que ele deve realizar doze trabalhos a serviço do rei de Tirinto, Euristeu, para se purificar. Eis as palavras da *Píthia* segundo Apolodoro: “*Ela (a Píthia) disse a ele que se estabelecesse em Tirinto a serviço do rei Euristeu por doze anos, e que cumprisse os doze trabalhos que lhe fossem impostos; e então, disse ela, depois de realizados os trabalhos, ele adquiriria fama e se tornaria imortal.*”⁵

Hércules sofre muito para executar estes trabalhos, que envolveram o herói em um percurso de intensa humilhação e de contato com as sombras e as impurezas mais nefastas. Mas as palavras da *Píthia*, segundo Apolodoro, são significativas para percebermos que a *hýbris* do herói, se por um lado gerou uma necessidade de punição, por outro lado veio a confirmar a sua elevação espiritual e suas virtudes morais. Mais ainda: a *hýbris* de Hércules cria um percurso de redenção justamente porque houve o erro. O herói vai se tornar imortal após a sua punição.

O crime torna Hércules impuro, porém esta impureza não impede a sua dignificação, nem bloqueia o seu acesso ao Olimpo. Pelo contrário, a *hýbris* abre caminho para a eleição divina. O descomedimento do herói gera uma necessidade de punição que se transforma, automaticamente, em uma condição de redenção. E toda a criatividade que o herói disponibiliza para os homens através de seus trabalhos se origina, então, deste estado de erro inicial.

Uma observação se faz necessária agora. O fato de a deusa Hera ter enviado a *lýssa* para o herói não atenua a impureza do crime de Hércules. Muitos heróis agem, para o bem ou para o mal, por conta de uma interferência direta dos deuses em suas vidas. Muitas vezes o herói vai incorrer em *hýbris* por influência ou inspiração de algum

⁵ Apolodoro, op. Cit., Livro II, 5-12.

deus. O deus age, no mito, como um duplo do herói. Existe sempre um deus por trás do herói, ora protegendo-o, ora tornando a sua vida um inferno.

O “convênio” entre o herói e o deus se relaciona, por um lado, à ausência de um conceito de subjetividade e de arbítrio individual na cultura grega arcaica, tema que já foi fartamente discutido por Dodds (1984), por Snell (2001) e por Fernandes (2000). Por outro lado, a onipresença do deus ao lado do herói se relaciona à ética aristocrática da época homérica e arcaica. Os deuses são os ancestrais e as entidades tutelares de importantes famílias reais. Assim, a parceria entre o deus e o herói encontra fundamento numa estrutura social que justifica a realeza pela sua relação com o divino. Na sociedade grega, o herói é eleito pelos deuses porque ele será um rei ou o senhor de uma região. E ele será rei ou senhor porque é o representante de um poder divino no mundo humano. O herói traz para os homens um *numen* divino por sua posição social.

A parceria entre deuses e homens no plano das ações do herói revela que o problema da *hýbris* não é, realmente, de fácil resolução. Se os próprios deuses são, muitas vezes, a causa direta da transgressão do herói, fica claro que a *hýbris* não pode, absolutamente, ser compreendida dentro de padrões redutores que a definem como um pecado ou uma deformação no caráter heróico.

A questão se complica ainda mais se lembrarmos de outro aspecto ambivalente da *hýbris*: muitas vezes o herói transgredir limites porque um deus deseja puni-lo, como é o caso de Hércules; porém, muitas vezes, o herói é desmedido em suas ações com a ajuda de algum deus que deseja protegê-lo. Neste caso, a *hýbris* não apenas é inspirada, mas é também justificada pelo deus. Quando um deus deseja destacar o valor de um herói, ele pode “ajudá-lo” a cometer uma *hýbris*. Pois o código aristocrático do mundo homérico confere ao herói o direito a um certo excesso em suas conquistas e vinganças.

Vejamus um exemplo. Todos sabem que o massacre dos pretendentes pelo herói Odisseus, no canto XXII da *Odisséia*, de Homero, é um dos mais sanguinários quadros da mitologia grega. A vingança de Odisseus contra os pretendentes que lhe queriam roubar o trono se apresenta, para os desavisados leitores contemporâneos, como uma das mais covardes e transgressoras atuações heróicas. Pois Odisseus mata seus rivais trancando-os no salão como ovelhas prontas para o abate, deixando-os sem armas e sem chances de luta. Mesmo para o mundo homérico esta cena configura uma *hýbris*: Homero destaca a violência exagerada da matança, que gerou uma impureza a ponto de Odisseus ter que se purificar e compensar a morte de tantos homens.

Porém um fato nos chama a atenção: são os próprios deuses Atena e Zeus que ajudam Odisseus na matança e justificam o massacre. Antes da luta, quando Odisseus vai vergar o famoso arco que lhe outorgará a vitória retumbante, por um momento ele teme, sem saber se os deuses estariam do seu lado. Então o próprio Zeus troveja alto e assustadoramente, satisfeito, mostrando ao herói que ele, o deus dos deuses, aprova totalmente a carnificina que Odisseus está prestes a realizar⁶.

Em seguida, no canto XXII, a matança começa. No meio do sangue e da confusão, Odisseus vacila, com medo da dura ameaça de um dos pretendentes, Agelau, que vem lembrar ao herói os riscos do medonho crime que ele quer realizar. Diante da incerteza de Odisseus, a deusa Atena, que está do seu lado disfarçada de Mentor, grita para o herói que ele será um covarde se não cumprir a sua vingança. Então o poema nos esclarece que Atena apoiava Odisseus para honrar o nobre herói e fazer justiça: “*Interessava-lhe provar o valor e a força de Odisseus e de seu esplendente filho*”. (*Odisséia*, XXII, 224-238).

A violência é legítima para o guerreiro nobre. Todo herói, se possuir ascendência divina, ou se possuir um reino e tesouros, detêm incontestavelmente um direito sagrado ao excesso, à vingança, à conquista e à transgressão de limites em casos extremos – quando o seu reino, ou a sua honra, estão em jogo. O poder do herói provém de um “direito divino” outorgado pelos deuses. Portanto, no episódio do massacre dos pretendentes, o crime cometido por Odisseus é imediatamente legitimado no domínio da vontade divina, para que a justiça arcaica, privada e familiar, a *Thémis*, seja realizada.

A *hýbris* se manifesta como uma intimidade criada entre o deus e o homem. O herói cai em *hýbris* porque ele se faz portador de um *numen*. O herói vem canalizar, para os homens, uma energia divina. Como é que um homem com esta perigosa e difícil missão pode não incorrer, de vez em quando, na desmedida? Odisseus em *hýbris* é comparado a uma força da natureza. Ele está impuro, envolto em *míasmas*. Mas esta impureza lhe confere uma espécie de sacralidade. Ele se torna quase divino. Por isso a sua transgressão não vai gerar a necessidade de punição, embora exija uma purificação e uma compensação. Odisseus terá que se purificar com fogo e enxofre, e será obrigado a pagar caros presentes aos pais dos pretendentes mortos:

⁶ Homero, *Odisséia*, XXI, 413-415.

“A ama encontrou Odisseus cercado de corpos. O guerreiro, sujo de sangue, parecia um leão que acabara de devorar um bezerro, com o peito e as mandíbulas rubras. Apavora a visão de uma fera ensangüentada. (...) Foi então que Odisseus dirigiu-se a Euricléia: ‘Quero que me tragas fogo e enxofre, remédio para os miasmas. (...) Odisseus purificou tudo sem omissões: a sala, a casa e o pátio.’” (Odisséia, XXII, 401-405 / 480-494).

Como vimos pelo exemplo acima, há uma estreita relação entre a *hýbris* e a *areté* – a excelência do herói grego, a virtude máxima do guerreiro aristocrata. Pois o herói vem ao mundo com duas virtudes “naturais”, dons divinos que os mortais comuns não possuem: a *areté*, a superioridade em relação aos outros homens, e a *timé*, a honorabilidade e o orgulho pessoais. Estes dons conferem ao herói virtudes quase sobrenaturais, pois ele descende de deuses ou de ancestrais poderosos. Por outro lado, estes dons são fontes constantes de transgressões e de excessos de todos os tipos.

A *areté* do herói marca a proximidade entre deuses e homens. Se esta demasiada proximidade é perigosa, no entanto ela também se manifesta como uma bênção. Como vimos no exemplo de Odisseus, a *hýbris* ocorre porque o homem entrou em conexão com poderes divinos. Por isso ele perde o controle sobre si mesmo, já que entrou em contato com forças devastadoras, misteriosas e numinosas. A *hýbris* é resultado de uma identificação temporária entre homens e deuses. Se esta identificação traz impurezas, ela também se torna uma fonte de renovação e de criatividade pela possibilidade de transferência de um poder divino para o mundo humano.

Graças à *hýbris* de Odisseus, uma situação de caos foi restaurada. A *Odisséia* é a representação de um dilúvio que marca o final dos tempos. A obra de Homero simboliza a morte iniciática de uma civilização e de um homem afastado de suas fontes afetivas. O retorno à Ítaca representa, então, a criação de uma nova era, o retorno a um estado de fartura primordial. E a *hýbris* de Odisseus cumpre a importante função de detonar uma imagem de fim e de recomeço.

No canto XVIII da *Ilíada* Homero nos oferece um belo exemplo de *hýbris* associada à *areté* de Aquiles. Este canto descreve como Aquiles, mesmo totalmente desarmado - as suas armas foram roubadas pelo inimigo, Heitor -, é capaz de matar doze troianos apenas pelo fato de surgir, com sua figura e sua voz magníficas, diante das fileiras inimigas:

“Da cabeça de Aquiles, assim, ao céu etéreo subia alta radiância (...) Estático, bramiu; e em resposta urrou Palas Atena. Tumultuam as hostes troianas! Como o nítido som da trompa clarinante de inimigos que cercam uma urbe, assim ecoa a voz do Eácide, brônzeo-claríssima. Ouvindo-a, o coração dos tróicos se enturvou (...) três vezes, por sobre o fosso, alta voz, o Peleide gritou; três vezes os tróicos e aliados retremeram. Doze, dos melhores, das próprias lanças, sobre os carros, pereceram.” (Ilíada, XVIII, 213-229)

A citação de Homero revela um aspecto significativo da figura de Aquiles: o herói é, de per si, uma bomba potencial, ele é uma *hýbris* viva, uma transgressão ambulante. Ele só precisa aparecer e gritar para matar doze dos melhores troianos. E a deusa Atena está ao lado dele, “urrando”, dando força a toda esta desmedida, como vimos na citação. Com tanto poder, Aquiles vem a ser o exemplo máximo de *areté*. No entanto, toda esta “bênção” pode se transformar, a qualquer momento, em maldição e transgressão. Pois o “Peleide” incorrerá diversas vezes em *hýbris*, como todos sabem.

No canto XXII também da *Ilíada*, Aquiles mata seu inimigo, o herói troiano Heitor, após uma luta admirável descrita de forma dramática por Homero. Depois da vitória, Aquiles não devolve o cadáver do pobre Heitor à sua família, para que fosse sepultado com as honras devidas a um herói. O Peleide arrasta o corpo do troiano em volta do túmulo de seu amigo Pátroclo, amarrando-o ao eixo de seu carro. Após despedaçar desta forma cruel o cadáver de Heitor, Aquiles o conserva em seu acampamento para que o corpo permanecesse insepulto e apodrecesse. Terrível destino para um herói, ter o corpo belo e jovem decomposto e comido pelos cães! Trata-se de uma das piores ofensas aos deuses que se pode imaginar.

Porém, para espanto de todos os leitores contemporâneos da *Ilíada*, os deuses não punem Aquiles. Esta *hýbris* de Aquiles é “compreensível”, embora não se justifique como a *hýbris* de Odisseus. Ela não atrai a cólera dos deuses, como seria de esperar. Os olímpicos sabem que, de certa forma, o herói tinha direito a esta vingança porque ele é o protegido de Atena, ele é o filho da deusa Tétis, ele é o herdeiro do trono da cidade de Ftía. Todos os deuses ficam tristes e preocupados com o cadáver de Heitor. Mas o máximo que Zeus faz é pedir ao deus Hermes para descer dos céus e resolver a situação. Hermes é o deus que abre as vias e transpõe os portais. Ele conduz, sem ninguém ver, o pai de Heitor, o velho rei de Tróia, Príamo, até o acampamento de Aquiles. Desta forma, o rei troiano consegue convencer Aquiles a devolver o cadáver do seu querido filho.

De novo, aqui, percebe-se que a *hýbris* de Aquiles cria um cenário de crise e de impureza que engendra uma necessidade de compensação e de purificação, mas não exatamente de punição. É como se a *hýbris* fosse necessária para ativar a função simbólica da *kátharsis* - a purificação. Na *Ilíada*, após a cena da devolução do cadáver de Heitor aos pais, símbolos de purificação e de renovação se seguem ao caos instaurado. O corpo de Heitor é enterrado com honras, e o fogo da pira funerária se ergue redimindo toda a transgressão anterior.

Augras (1987)⁷ pode nos ajudar a ampliar a nossa reflexão sobre a *hýbris*. Discutindo a respeito da dinâmica dos espaços sagrados no Candomblé, a autora faz uma associação entre transgressão e expiação no plano do imaginário religioso. Espaços interditados são erguidos para serem transpostos. A transgressão é um comportamento esperável e eficaz, e não um erro casual. Ela existe para que o homem possa sofrer uma expiação e uma reparação e, assim, aproximar-se mais e mais da divindade. A comunicação entre deuses e homens só pode ser mantida segundo a dialética entre transgressão e reparação. Somente através do excesso e da transgressão o homem se deixa “invadir” pelo deus e se torna íntimo de uma força sagrada.

“A transgressão se afigura indispensável por promover, necessariamente, a reparação. Exu, o grande cobrador das faltas, é também o grande motivador das transgressões. Na economia do sistema, a reparação é sempre oferenda. É da reparação e da oferenda que se alimentam os deuses. Contribui para a distribuição da força sagrada e estabelece novos fluxos de comunicação.” (Augras, 1987, p. 120).

A transgressão do herói é, pois, um movimento típico do sagrado. A transgressão, com toda a impureza que ela suscita, vai ativar a sensação do erro, e esta, por sua vez, motiva a necessidade de catarse e de redenção. O cerne da experiência do sagrado, em todas as religiões, se baseia neste movimento de transgressão, reparação, redenção. Este circuito permite ao homem entrar em contato com forças numinosas e trazê-las – não sem riscos e sofrimento - para o benefício dos homens. Em nenhum texto religioso conhecido, a redenção do homem pode existir sem que haja antes a transgressão.

7 Augras, M. 1987. “Quizilas e Preceitos- Transgressão, Reparação e Organização Dinâmica do Mundo”.

Um dos mais claros exemplos de certa leitura redutora da *hýbris* heróica ocorre com o mais incompreendido dos heróis gregos, Édipo. Ao matar Laio – por legítima defesa, e sem saber que se tratava de seu pai - em um acesso de fúria descabida numa encruzilhada, Édipo de fato comete uma terrível *hýbris*⁸. E na cena da tragédia de Sófocles em que o herói se defronta com Tirésias ele incorre de novo em *hýbris*: Édipo se comporta de forma grosseira e agressiva com o velho profeta cego, que o acusa de ser o assassino de Laio. Édipo, orgulhoso e nervoso, de início se recusa a enxergar a verdade. Cego para o seu próprio estado de erro, ele projeta furiosamente em Tirésias a sombra de seus males. Mas aos poucos Édipo vai desvelando a verdade, e neste percurso demonstra toda a sua lucidez e o seu caráter moralmente elevado.

Parricida e incestuoso, Édipo carrega o fardo negro da maldição familiar, que o empurra, *de forma cega e involuntária*⁹, para a transgressão de limites. No entanto, por duas vezes o herói salvou a cidade de Tebas: quando decifrou o enigma da Esfinge devoradora de jovens, e quando aceitou ser o seu próprio juiz e algoz, investigando sem medo a verdade sobre si mesmo e infringindo em si mesmo a punição por crimes absolutamente involuntários. Maldito e bendito ao mesmo tempo, inocente e culpado, Édipo vai cair em *hýbris* e cometer crimes terríveis; mas também vai libertar o seu povo da monstruosa Esfinge, vai ser um excelente rei e vai purificar a peste de Tebas com a sua coragem e o seu auto-sacrifício.

O mito de Édipo vem sendo contaminado por visões redutoras que acabam por apagar toda a sua força heróica. Neste sentido, o herói se torna um exemplo de cegueira, de neurose e de deformação psíquica. Mas aquele que leu com cuidado a tragédia de Sófocles não será contaminado por tal visão. Quem acompanhou os passos resolutos de Édipo em busca da verdade sabe que ele não é, absolutamente, um herói com desvios de caráter ou com anomalias anímicas.

Édipo foi, como todos os heróis, colocado diante de uma situação limite insuportável. E nas situações limites o herói cai em *hýbris*; mas é justamente a *hýbris* de Édipo que o levou ao autoconhecimento. Sem a *hýbris*, Édipo não teria acesso a uma força sobre-humana que lhe conferiu coragem para desvelar a sombra que se ocultava dentro dele mesmo. Portanto, apesar de ser um parricida e um incestuoso maldito, Édipo é um herói de caráter e dignidade ímpar, um modelo humano de sofrimento e lucidez.

⁸Sófocles, *Édipo-Rei*, 1990.

⁹ Grifo nosso.

A *hýbris* se manifesta como um motor ambíguo, que pode levar o herói tanto a um destino trágico de sofrimento e morte, como também- e por vezes ao mesmo tempo- à vitória e ao auto-conhecimento. Neste sentido, a *hýbris* consiste numa falha humana que se manifesta ora como descomedimento destrutivo, ora como audácia e coragem criativas. Alguns heróis, quando possuídos pela *hýbris*, são capazes de romper velhos tabus e preconceitos, renovando assim uma tradição cultural esclerosada.

Para finalizar nossa reflexão, cabe aqui uma digressão teórica que pode nos ajudar a compreender a *hýbris* em toda a sua duplicidade. Traremos à tona, então, o estudo de Vernant a respeito da ambivalência dos conceitos de pureza e de impureza na religião e na mitologia grega¹⁰. Segundo Vernant, no espaço do mito e da religião, o sagrado possui duas categorias intercambiáveis: o puro e o impuro.

É impuro, no sentido grego, tudo aquilo que saiu da esfera do profano e penetrou na esfera do sagrado. Por isso o conceito de impureza, na religião grega, não se encaixa nos padrões moralistas cristãos, que definiriam o *miasma* como um estado de pecado e de domínio do mal. Na religião grega, todo estado de anomalia, excesso e desvio do padrão configura um estado de impureza e uma aproximação do sagrado. O puro e o impuro, então, não traduzem realidades opostas, mas complementares, pois o imaginário mítico e religioso funciona pela lógica da harmonia dos opostos, e não pela lógica das antíteses.

O grego considera um *miasma* tudo aquilo o que se define como um desvio mais ou menos grave da vida normal. Uma impureza decorre de uma inesperada comunicação entre duas realidades que deveriam permanecer bem distintas, a dos deuses e a dos homens. E quando ocorre esta súbita ligação entre deuses e homens, tornam-se imediatamente difusos e cambiáveis os limites entre o puro e o impuro.

“Há, ao lado do sagrado essencialmente puro, um sagrado radicalmente impuro. Aliás, não há deuses do sagrado puro, e outros do sagrado impuro. Os mesmos deuses, segundo, as circunstâncias e os lugares, reinam sobre as máculas ou sobre as impurezas (...) É o mesmo Apolo quem cura e quem causa a doença, quem purifica e que macula. Esse duplo aspecto (...) traduz a presença, no divino, de duas qualidades opostas, experimentadas como complementares”. (Vernant, 1999, p. 110).

¹⁰ Vernant, 1999.

A partir da reflexão de Vernant podemos compreender que a *hýbris* do herói, tal como ocorreu com Édipo, é, ao mesmo tempo, a raiz de sua impureza e de sua sacralidade. A cegueira de Édipo é a manifestação de uma mácula, já que foi o fruto de uma punição; mas também é uma força religiosa que coloca o herói acima dos outros homens e o qualifica com poderes extraordinários: Édipo, após ficar cego e ser expulso de Tebas, adquiriu o poder de purificar o solo por onde ele passa e de tornar este solo inviolável frente a qualquer inimigo.¹¹

O homem impuro vive em um estado de desvio e de liminaridade. Mas no espaço mítico-religioso, o desvio e a liminaridade pertencem ao divino. Somente uma pessoa que conheceu os excessos pode voltar a viver nos limites humanos de forma criativa, e não mais de forma mesquinha e estreita. Somente aqueles que tocaram as fronteiras terríveis do divino podem optar pelo verdadeiro retorno ao humano.

A *hýbris* é uma transgressão da norma, uma transposição do cotidiano, um desvio dos padrões culturais e individuais. Porém a verdadeira criação só pode existir quando algo é quebrado, quando um limite é superado. Não existe criação sem transgressão. Neste sentido, a *hýbris* do herói sempre traz uma mudança de padrão na consciência individual ou coletiva.

Nos mitos de criação, nada de novo pode surgir se não vier acompanhado de uma *hýbris*. No mito de criação grego, a *Teogonia*, de Hesíodo, os deuses só podem nascer e evoluir após a *hýbris* de Cronos ao castrar o pai.¹² No mito do *Gênesis*, a *hýbris* de Adão e Eva resultou na sua expulsão do paraíso; porém o homem adquiriu um conhecimento divino que possibilitou a sua emancipação em relação a deus. Graças à *hýbris*, o homem adâmico saiu de um estado de inconsciência animal, teve acesso à consciência e aprendeu a ser livre: “*A mulher, vendo que o fruto da árvore era bom para comer, e mui apropriado para abrir a inteligência, tomou dele, comeu, e o ofereceu ao marido, que o comeu igualmente. Então seus olhos se abriram.*” (*Genesis*, 3 – 6)

Todo poder de transformação envolve uma paixão descomedida. O autoconhecimento reside lá onde o sujeito se perde de si mesmo, transborda a sua humanidade e toca no *numen* dos arquétipos, transpondo assim os portais e renovando os modelos de existência.

¹¹ Sófocles, *Édipo em Colono*, 1990.

¹² Hesíodo, *Teogonia*, 172-182.

Referências Bibliográficas

- APOLODORO. 1997. *The Library of Greek Mythology*. Oxford University Press.
- AUGRAS, M. 1987. “Quizilas e Preceitos – Transgressão, Reparação e Organização Dinâmica do Mundo”. in: MOURA, C.E.M. *Candomblé – Desvendando Identidades*. São Paulo, E.M.W.
- BÍBLIA SAGRADA. 1999. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo, Editora Ave-Maria.
- BRANDÃO, J. S. 1987. *Mitologia Grega*, vol. III. Petrópolis, Vozes.
- DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. 1997. Porto, Porto Editora.
- DODDS, E.R. 1984. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- FERNANDES, I. 2000. *Do Mito à Mímesis*. Tese de Doutorado. PUC-Rio, Dept. de Letras.
- HESÍODO. 2006. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras.
- HOMERO. 2002. *A Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo, Arx Editora.
- _____. 2007. *A Odisséia*. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre, L&PM.
- JUNG, C.G. 2003. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis, Vozes.
- OVÍDIO. 2003. *Metamorfoses*. São Paulo, Madras Editora.
- SNELL, B. 2001. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- SÓFOCLES. 1990. *Édipo-Rei. Édipo em Colono*. IN: *A Trilogia Tebana*. Trad. Mário da Gama Kuri. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VERNANT, J.P. 1999. *Mito e Sociedade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro, José Olympio.