

GRÉCIA E MESOPOTÂMIA: O MUNDO DOS MORTOS, O RIO E O BARQUEIRO

RESUMO

Este artigo compara os dados mais relevantes das concepções sobre a continuidade da existência após a morte entre mesopotâmios e gregos, da perspectiva das relações na zona de convergência cultural do Oriente Próximo. São examinadas as concepções sobre o lugar dos mortos, com destaque para a presença nele de um rio e, conseqüentemente, de um barqueiro.

Palavras-chave: Escatologias mesopotâmicas; Escatologias gregas; Estudos comparados

GREECE AND MESOPOTAMIA: THE WORLD OF THE DEAD, THE RIVER AND THE FERRYMAN

Abstract:

This article compares the most relevant data of the conceptions about the continuity of existence after death in Mesopotamia and Greece, from the perspective of relations in the zone of cultural convergence of the Near East. Conceptions about the dwelling of the dead are examined, with emphasis on the presence of a river and, consequently, a boatman.

Key words: Mesopotamian eschatologies. Greek eschatologies. Comparative studies

GRECIA Y MESOPOTAMIA: EL MUNDO DE LOS MUERTOS, EL RÍO Y EL BARQUERO

Resumen

Este artículo compara formas de concebir la existencia después de la muerte, entre mesopotámicos y griegos, desde la perspectiva de las relaciones en la zona de convergencia cultural del Cercano Oriente. Se examinan concepciones sobre el lugar de los muertos, con énfasis en la presencia de un río y, en consecuencia, de un barquero.

Palabras-clave: Escatologías mesopotámicas. Escatologías griegas. Estudios comparativos

Desde o início da publicação da documentação mesopotâmica, em fins do século XIX, teve início o levantamento de “paralelos” com a documentação grega, nos mais diversos campos. Para citar só um exemplo: já em 1902 Peter Jensen chamava a atenção, aplicando uma metodologia analítica aos dois poemas, para a “Parallelität” entre a *Odisseia* e o que ele denominava a *Epopéia de Gilgámesh*.¹ Do ponto de vista das relações mais amplas entre Grécia e Oriente, pode-se considerar que os trabalhos de Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, publicado em 1984, e de Martin West, *The east face of Helicon*, aparecido em 1997, representam o ponto de chegada no esforço centenário de buscar paralelos. Novos elementos que sejam acrescentados aos já conhecidos constituem não mais que incrementos num campo já bem estabelecido, exigindo que o investimento se concentre na elaboração de novas perguntas e na busca de respostas que avancem em outras direções, de que é um bom exemplo o livro de Johannes Haubold, *Greece and Mesopotamia*, publicado em 2013, que usa da metodologia da literatura comparada.

O que proponho neste trabalho tem um interesse tanto conteudístico – a abordagem de uma das tradições mesopotâmicas e gregas relativa aos mortos – quanto metodológico. É que, considerando os três métodos dos estudos comparados, minha intenção não se reduz a apenas apresentar paralelos – o que na linguística comparada corresponderia a estabelecer tipologias – ou detectar o percurso de ideias – como faz a linguística comparada com a história de palavras –, mas abordar o tema da perspectiva de sua circulação na zona de convergência cultural do Oriente Próximo – como tem por escopo a linguística de área ou *Sprachbund*,² ao interessar-se justamente pelos contatos e as trocas entre línguas não necessariamente de mesmas famílias ou tipos, num mesmo espaço e tempo.³ Acredito que desse modo se possa avançar além dos paralelos em sua a-historicidade, bem como da postulação de influências, com seu viés “genético”, para a compreensão de áreas de convergência cultural (*Kulturbund*) em que as trocas possam ser vislumbradas de modo dinâmico e em variadas direções. Uma declaração de Martin West que continua a provocar polêmica, a de que “a litera-

tura grega é uma literatura do Oriente Próximo” (“*greek literature is a Near East literature*”), feita já em 1966, no prefácio a sua edição de Hesíodo (West, 1966, p. 31),⁴ entendo que deva ser compreendida do ponto de vista de que o Oriente Próximo constitui de fato uma área de convergência cultural e mesmo, para considerar o teor exato de suas palavras, uma área de convergência literária da qual os gregos participam. Ora, o que conforma uma área de convergência cultural é a presença de “lugares comuns”, entendidos como aquilo que permite a comunicação e a própria existência de comunidades culturais.

O ganho que isso pode proporcionar está em podermos repor as questões tradicionalmente levantadas, evitando o impasse com que, por exemplo, ainda na passagem do século, se debatia Michaux, o qual, voltando às postulações de Jensen, na conclusão do estudo sobre Gilgámesh e Homero, declara:

Após este estudo comparativo sobre os motivos em ambos os épicos, podemos concluir, com pouca certeza, que temos não mais que poucas evidências para provar a influência da Épica de Gilgámesh na épica de Homero. A esse respeito, devemos ter em mente que não se trata de empréstimo e assimilação. Os gregos conheceram as lendas babilônicas, mas remodelaram-nas e ajustaram-nas a seus próprios propósitos. Fazendo isso, criaram uma obra que ainda não encontrou sua igual em termos de originalidade. (Michaux, 2003, p. 25)

Ora, não parece promissor tratar a questão em termos de “influência” (*influence*), “empréstimo” (*borrowing*), “assimilação” (*assimilation*) e, menos ainda, “originalidade” (*originality*), antes tirando todas as consequências da declaração de West, não no sentido de reduzir a produção grega à do Oriente, mas de reconhecer que os gregos integram a mesma zona de convergência cultural de que também participam sumérios, babilônios, assírios, hebreus, hititas, persas, egípcios etc.⁵ Nos termos de Vlassopoulos, isso implica situar os gregos num contexto mais amplo, no qual o que se constata é a existência de “redes em que se movem artistas, poetas, filó-

sofos, mas também mercadores, marinheiros, soldados e artesãos (...), redes em que se movem não só gregos e que não terminam nas fronteiras das comunidades gregas”, tendo um papel central “na formação das identidades gregas” (Vlassopulos, 2007, p. 92-93).

Uma dificuldade para os estudos comparativos está justamente em identificar, como justificativa para os “paralelos”, em si a-históricos, evidências de que os contatos entre gregos e o Oriente eram não só possíveis como existentes. É bem conhecido como, já no início da idade arcaica (a partir de 850-800 a. C.), ocorre entre os gregos uma “revolução orientalizante” (conforme o título que o livro de Burkert recebeu na tradução para o inglês: *The orientализing revolution*) capaz de justificar a “influência do Oriente próximo na cultura grega” (conforme o subtítulo da mesma tradução: *Near East influence on greek culture in the early archaic age*). Admite-se, contudo, que os contatos são anteriores a essa época, remontando ao período micênico tardio, entre os séculos XIV-XIII a. C., quando os gregos tinham estabelecimentos em cidades como Tarso, no noroeste da Síria. Como resume Penglase,

esses dois períodos foram eras de intenso contato, o qual envolveu o estabelecimento de entrepostos. Sem esses sinais de atividade comercial extensiva, um contato menos intensivo existiu na Idade das Trevas intermediária a esses períodos, mesmo que seja ele, em termos comparativos, limitado. Os achados recentes em Lefkandi, na Eubeia, onde foram encontrados artefatos procedentes do Oriente próximo que datam do décimo e nono séculos a. C., são uma forte indicação disso. (...) De qualquer modo, os efeitos mais visíveis na documentação material grega se veem no que se chama o período orientalizante da arte grega, que se prolongou por cerca de um século, de aproximadamente 750 a 650 a. C. (Penglase, 1994, p. 5)

Evidentemente esses indícios são um elemento importante para que se postule a existência de uma área de

convergência cultural em que não esteja em questão somente a “influência” das culturas do Oriente Próximo na grega, como se fossem dois espaços isolados que eventualmente se comunicam, pois uma área de convergência se baseia em processos dinâmicos de compartilhamento, sendo de ressaltar que a própria convergência em termos de concepções e de textos deve ser tida como argumento tão incisivo quanto os procedentes da cultura material. Isso é particularmente expressivo neste caso, pois se trata de uma área para a qual contamos com abundante documentação textual, conservada em três sistemas de escrita, a saber, desde os três últimos séculos do quarto milênio, o cuneiforme (cf. Woods, 2010; Charpin, 2010) e o hieroglífico (cf. Stauder, 2010), bem como, a partir de cerca de 1300 a. C., o alfabético (cf. Gelb, 1976, p. 175).

Diante de tal abundância, dois cuidados são necessários. Em primeiro lugar, não perder de vista que lidamos com uma documentação que é parcial e, no caso da mesopotâmica, apenas recentemente conhecida, novas descobertas obrigando à revisão das conclusões. Em segundo lugar, para que as conclusões sejam significativas, é preciso ter em vista dois parâmetros com relação aos elementos da comparação: a) sua relevância; e b) sua duração. Dizer que os dados devem ser relevantes implica que sejam concernentes a aspectos estruturantes e contrastivos das concepções em causa, ou seja, devem ser considerados aqueles dados capazes de prover discriminação entre os elementos submetidos a comparação. O segundo parâmetro exige que apresentem uma permanência significativa, devendo ser privilegiados, sem desconsiderar os processos temporais de mudança, os lugares comuns de média ou longa duração. Finalmente, ainda que os dados sejam fragmentários, é preciso ensaiar alguma cronologia, não para detectar influências – pois, a ser assim, a conclusão não será outra que o influxo dos registros mais antigos sobre os mais recentes –, mas o compartilhamento de lugares comuns.

OS DOIS ESTADOS DA EXISTÊNCIA HUMANA

Sem dúvida, na zona de convergência cultural em causa, com registros que se estendem da documenta-

ção mais antiga à mais recente, encontramos a ideia de que (1) a existência humana comporta dois estados: (1.1) um limitado, o de vivo, isto é, de uma existência corporal plena, que principia com a geração ou o nascimento e termina com a morte, e (1.2) o outro ilimitado, com uma corporeidade depauperada, na forma de um espectro ou sombra, que principia com a morte e não tem fim; (2) nos dois casos, o indivíduo mantém-se enquanto tal, apesar da precariedade que cerca a segunda condição, a qual impede ao morto a posse de todas as capacidades do vivo, em especial a procriação.

Essa precisão pode parecer simples generalidade, mas aponta para distinções importantes que, no caso grego, permitem um escalonamento temporal, uma vez que, como na Mesopotâmia, também na poesia épica e mélica grega arcaica o que se transmite é a crença nessa sucessão linear e individual de vida-morte, não se registrando anteriormente ao sexto século, com o pitagorismo, alguma ideia de reencarnação, isto é, ciclos de nascimento-morte-nascimento, sem que se conserve algo do corpo, considerado assim distinto da *psykhé*, do mesmo modo que não se registra a concepção de que a existência se reduza à vida corporal e finde com a morte, o que parece ser o ponto de vista mais arcaico entre os hebreus,⁶ bem como, talvez, na cultura minoica.⁷

Não temos como regredir a ponto de identificar quando e como se criou essa ideia de que a morte não implica no fim da existência, o que, em termos da alta Antiguidade, já se encontra tanto entre os sumérios, quanto entre os egípcios. No caso dos primeiros, saliente-se que eles se sobrepõem a pelo menos um povo que falava uma outra língua, convencionalmente chamada de prototigrídio,⁸ o que implica que, desde que deles temos notícia, se trata de uma gente mestiça, suas concepções podendo remontar aos que os antecederam no sul da Mesopotâmia. Aliás, uma área de convergência linguística e cultural tem como característica justamente a mestiçagem, já que se trata sempre de um ponto de encontro e de passagem.⁹

Parece que para a concepção de que a existência humana é linear e compreende os dois estados referidos oferece uma explicação o poema babilônico datado no século

XVIII a. C. e convencionalmente chamado *Atrahasis* (isto é, *Super-sábio*), cujo título em acádio é *Quando os deuses eram homem (Inuma ilu awilum)*. Segundo o texto, a humanidade foi criada para assumir o trabalho dos deuses menores, os Ígigi, os quais se haviam revoltado contra os deuses maiores, os Anunnáki, lançando fora enxadas e outras ferramentas agrícolas (*Atrahasis* 1, 189 ss). Para tanto, na assembleia dos deuses, ao deus

We-ila, que tem *te₄-e-ma*,
em sua assembleia eles degolaram,
em sua carne e sangue
Nintu misturou argila (1, 223-226)

e fez com essa argamassa quatorze protótipos de homens, sete machos e sete fêmeas, sendo em virtude dessa origem que o homem tem em sua composição “carne do deus” e

na carne do deus *e-te-em-mu* há,
vivente seu signo floresce,
para que não se esqueça *e-te-em-mu* há (1, 228-230).

Em acádio, *eṭemmu* nomeia o ‘espectro’ de uma pessoa morta, constituindo a forma do homem nesse estado da existência, o que se deve, nos termos do *Atrahasis*, à permanência, nele, do *ṭēmu* do deus sacrificado, isto é, de sua ‘previdência’, seu ‘entendimento’, sua ‘razão’. Mesmo que *eṭemmu* não derive de *ṭēmu*, o que parece que se deseja sublinhar é que o *eṭemmu* que permanece é a própria personalidade do vivo, sua individualidade ou propriedade, o que em sumério era chamado ‘gidim’ (cf. *Gilgámesh, Enkidu e o mundo dos mortos* 213), equivalentes bastante próximos, no grego homérico, de *psykhé* e *eidolon* (cf. *Odisseia* 11, 51 e 83, em que ambos se aplicam a Elpenor), tanto no sentido do que continua no estado de morto, quanto de que a individualidade do vivo não se dissolve, com a observação de que, segundo Circe, só a *psykhé* de Tirésias havia conservado as *phrēnes* (capacidades) e o *nóos* (entendimento), enquanto as demais são “sombas” que se agitam (*skiaí*, cf. *Odisseia* 10, 493-495).

Tanto no *corpus* mesopotâmico quanto no grego há referências a esse estado precário da existência, que

todavia não dissolve o que é próprio de cada um. Na décima-segunda tabuinha de *Ele que o abismo viu*, que é tradução de parte do poema sumério chamado de *Gilgámesh, Enkídu e o mundo dos mortos*, encontra-se esta descrição:

Dize, amigo meu, dize, amigo meu,
As regras da Érsetu que viste, dize!

Não te direi, amigo meu, não te direi:
Se as regras da Érsetu que vi te digo,
Tu mesmo sentarás a chorar!

Eu então me assente e chore!

Amigo meu, o pênis que acariciavas e teu
coração alegravas,
---- como vestimenta velha vermes o devoram!
Amigo meu, a vulva que acariciavas e teu
coração alegravas,
Como uma fenda da Érsetu de terra está cheia!

O senhor disse ai! e à terra jogou-se,
Gilgámesh disse ai! e à terra jogou-se:

Quem um filho tem viste? Vi,
Uma estaca na sua parede está fixada e amargo
sobre ela ele chora!

Quem dois filhos tem viste? Vi,
Em dois tijolos senta-se e sua comida come!

Quem três filhos tem viste? Vi,
Num odre suspenso água bebe!

Quem quatro filhos tem viste? Vi,
Como o que uma junta de burros tem seu
coração se alegra!

Quem cinco filhos tem viste? Vi,
Como um bom escriba sua mão é hábil,
Com facilidade no palácio entra!

Quem seis filhos tem viste? Vi,
Como um lavrador seu coração se alegra!

Quem sete filhos tem viste? Vi,
Como irmão mais novo de deuses em trono se
assenta e ---- ouve! (...)

Quem uma viga golpeou viste? Vi,
Ai de seu pai e sua mãe! quando arrancam
estacas vai de um lado a outro!

Quem a morte de seu deus morreu viste? Vi,
No leito do deus deita e água limpa bebe!

Quem no combate faleceu viste? Vi,
O pai e a mãe a cabeça sustentam-lhe e a
esposa à sua face chora!

Quem seu cadáver na estepe jaz viste? Vi,
Seu espectro na Érsetu não descansa!

Quem de seu espectro quem cuide não tem
viste? Vi,
Restos da panela, migalhas de pão que na rua
jogam ele come! (*Ele que o abismo viu*, 12,
90-152)

Note-se como a distinção que se observa entre os mortos decorre da vida de cada um, com ênfase no número de filhos, conforme a lógica de quantos mais filhos, menos tormentos no além, uma vez que competia à família zelar pelas oferendas aos falecidos, em cerimônias privadas, em geral mensais, e nas grandes festas anuais. Também os tipos de morte têm impacto, desde quem morreu “a morte de seu deus”, ou seja, no momento certo, gozando então de relativa felicidade, até aquele cujo cadáver permanece insepulto ou o que não tem quem honras preste a seu espectro, que seguem atormentados.

Em geral, também Homero e os poetas gregos arcaicos concebem que a existência humana compreende dois estados, como em especial se lê no canto no canto 11, donde se deduz que “a *psykhé* leva uma existência de sombra no Hades” e “os mortos são privados de entendimento, mas podem readquirir consciência se provam de sangue”, como o ofertado a eles por Ulisses na *nekuía*, entendendo-se que “a ‘alma’ vive no Hades como um *eidolon* de seu antigo eu” (cf. Tsagarakis, 2000, p. 104).

Essa condição estaria bem expressa nas palavras com que Anticleia explica a seu filho, que tentou por três vezes abraçá-la, mas ela “como sombra ou sonho voou” (v. 208-209):

Ai de mim, filho meu, herói em suprema desdita,
a ti Perséfone, filha de Zeus, não está ludibriando,
mas essa é a marca (*dike*) dos mortais quando alguém morre.
Não mais os tendões seguram carnes e ossos,
mas a eles o ímpeto superior do fogo chamejante
subjuga, e assim que a vida (*thymós*) deixa os ossos brancos,
a *psykhé*, como um sonho, esvoaça e voa embora.
(*Odisseia* 11, 216-222, tradução de Werner, com modificação)¹⁰

Apesar do estado precário de existência no Hades, coincide com as crenças mesopotâmicas o fato de que o morto não perde sua personalidade, de modo que Ulisses é capaz de reconhecer toda uma galeria de figuras, num catálogo análogo ao de *Ele que o abismo viu*, com a diferença de que, enquanto este se ocupa de tipos, o da *Odisseia* trata de personagens. Assim, conforme Ulisses,

Primeiro veio a *psykhé* de Elpenor, o companheiro
ainda não enterrado sob a terra de largas rotas;
o corpo, na casa de Circe, deixamos para trás,
não chorado, não sepulto, pois impelia-nos
outra ação. (*Odisseia*, 11, 51-54)

E chegou-se a *psykhé* de minha finada mãe,
a filha do enérgico Autólico, Anticleia.
(*Odisseia*, 11, 84-85)

E veio a *psykhé* do tebano Tirésias
com um cetro dourado, reconheceu-me e disse:
Divinal filho de Laerte, Odisseu de muitos truques,

por que de novo, infeliz, deixaste a luz do sol
e vieste para ver os mortos e a região sem deleite? (*Odisseia*, 11, 90-94)

O LUGAR DOS MORTOS (1)

Desde que admitida a continuidade da existência após a morte, um desdobramento diz respeito ao lugar onde os espectros sobrevivem. Note-se que se trata de uma consequência plausível da crença na sobrevivência, mas não absolutamente necessária, pois nada impõe que os finados tivessem de estar reunidos num local determinado. Talvez a própria peculiaridade que há em imaginar um lugar para os mortos – o que de novo nos conduz, até onde podemos conhecer, aos sumérios – é que tenha tornado essa ideia tão atraente, de modo a ter sido bastante compartilhada na zona de convergência do Oriente Próximo.

Mesmo os comentadores mais céticos com relação à “influência” do Oriente na Grécia, como Röllig, admitem que “um dos elementos da arte grega e da literatura que mostra mais estreitas similaridades com as tradições do Oriente Próximo antigo consiste na descrição do mundo dos mortos e suas ideias sobre a vida no além”, havendo, na Mesopotâmia, “uma quantidade surpreendente de textos” sobre o assunto (Röllig, 2001, p. 308).¹¹ De fato, o *corpus* mesopotâmico de poemas de temática escatológica pode-se dizer que não só é rico como conheceu considerável difusão, os textos principais incluindo os sumérios *Bilgames*, *Enkídu* e *o mundo dos mortos* e *Descida de Inana ao mundo dos mortos*, bem como, em acádio, a décima-segunda tabuinha do poema de Gilgámesh (*Ele que o abismo viu*), mais *Descida de Ishtar ao mundo dos mortos*, *Nergal e Eréshkigal*, *Íshum e Erra*, *A visão do mundo dos mortos por um príncipe assírio*, de algumas dessas obras tendo sido encontrados manuscritos fora da Mesopotâmia, nomeadamente na Síria (Ugarit), Anatólia (Hattusa), e no Egito.

Quais os traços do mundo dos mortos que se tiram desses textos? Em termos de nomeação, esse lugar se chama, em sumério, ‘ki’ (terra) ou ‘kur’ (confins), em acádio *eršetu* (terra, interior da terra), ou seja, tra-

ta-se de um espaço telúrico, no caso do sumério não necessariamente subterrâneo, uma vez que ‘kur’ nomeava as montanhas que, a nordeste, fechavam a planície mesopotâmica, constituindo uma espécie de fronteira natural,¹² a mudança para um local sob a superfície da terra tendo-se processado, conforme Dina Katz, por volta da meados do terceiro milênio: “é razoável admitir que, durante o terceiro milênio, a percepção vertical coexistisse com a horizontal; que a mudança foi o produto da transformação gradual na qual sumérios e semitas transmitiram uns aos outros experiência religiosa; e que ideias sumérias permearam as especulações semitas sobre o mundo dos mortos” (Katz, 2003, p. 54). Nos dois casos, como observa Lorenzo Verderame, o que se representa é um afastamento dos mortos, tanto em termos horizontais quanto verticais, para um espaço inacessível, “escuro, silencioso, caótico, monstruoso e mortal” (Verderame, 2014, p. 38-40).

Ainda que nos detalhes possa haver diferença entre as fontes, a descrição que se encontra na abertura da *Descida de Ishtar* pode-se dizer que seja bastante típica:

Ao Kurnugu, à terra sem retorno,
Ishtar, filha de Sin, seus ouvidos voltou,
E voltou, a filha de Sin, seus ouvidos

À casa trevosa, sede do Irkalla,
À casa onde quem entra não sai,
À jornada da rota sem volta,

À casa dos moradores privados de luz,
Em que pó é seu sustento, barro seu manjar,
Luz não podem ver, na escuridão habitam,

Seus trajes, como de pássaros, vestimentas de penas,
Sobre as portas e ferrolhos camadas de pó.
(*Descida de Ishtar ao Kurnugu*, v. 1-11)¹³

A mesma insistência no aspecto telúrico encontra-se no sonho de Enkídu, durante a doença que o conduziria à morte, em *Ele que o abismo viu*:

Havia um moço, sombrio seu rosto,
Ao de Anzu seu rosto era igual
E a mãos de leão as suas mãos, a garras de águia as suas garras.
Pegou-me os cabelos, era forte para mim (...).
Pegou-me e levou-me à casa das sombras,
sede de Irkalla,
À casa onde quem entra não sai,
À jornada da rota sem volta,
À casa dos moradores privados de luz,
Em que o pó é seu sustento, barro seu manjar,
Seus trajes, como pássaros, vestimentas de pena,
Luz não podem ver, em escuridão habitam,
Sobre a porta e o ferrolho camadas de pó,
Sobre a casa do pó silêncio se derrama. (*Ele que o abismo viu*, 7, 162-193)

Algumas características podem, portanto, ser arroladas: trata-se de um espaço subterrâneo ao qual o morto chega depois de um percurso sem volta até a casa em que quem entra não sai, cujos traços principais são a escuridão, o silêncio e o acúmulo de pó, barro sendo, nela, é o único alimento. O acúmulo de pó nas fechaduras indicaria que as portas não se abrem, os mortos estando, portanto, confinados (em *Ele que o abismo viu*, 10, 316, afirma-se que a situação do morto e do sequestrado é a mesma: “O sequestrado e o morto: um é como o outro!”).¹⁴

A cena da *Odisseia* compartilha de concepções que parecem próximas e, mesmo que essas não sejam absolutamente exatas (não há no caso grego referência ao acúmulo de pó nem a barro como alimento), o traço principal converge, ou seja, os mortos se encontram abaixo da superfície da terra, como afirma Tirésias a Ulisses (“deixaste a luz do sol/ e vieste para ver os mortos e a região sem leite”) e indica também o narrador: “Elas se reuniram,/ as almas dos finados defuntos subindo do Érebo (*psykai hupèx Erébeus nekyon*)” (*Odisseia* 11, 36-37). Mesmo que Ulisses, à primeira vista, pareça não descer ao Hades, os mortos vêm de baixo (*hypèx*), do Érebo, o que é confirmado por Aquiles, o qual declara que Odisseu ousou “descer ao Hades” (11, 475).

Ressalta ainda o fato de que, nos dois casos, o morto tenha uma existência depauperada, como confirma Aquiles, que, depois de interpelar Odisseu por ter ousado “descer ao Hades (*Áidosde katelthémen*), onde os mortos (*nekroí*),/ sem juízo (*aphradées*), moram, espectros de mortais esgotados (*brotôn eídola kamónton*)” (*Odisseia*, 11, 475-476), profere estas famosas palavras:

Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu.
Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar,
junto a homem sem gleba e com poucos víveres,
a reger entre todos os mortos desassomados.
(*Odisseia*, 11, 488-491)¹⁵

O LUGAR DOS MORTOS (2)

Constatado o pertencimento da visão dos mortos e de seu mundo na *Odisseia* à zona de convergência médio-oriental, cumpre ressaltar a existência de uma outra “visão”, nos termos de Tsagarakis, segundo a qual o morto mantém sua constituição “física”, conservando “suas características corporais e suas faculdades mentais”, bem como “continuando as atividades de sua antiga vida”: assim, “Minos assenta-se para julgar”, “Orião prossegue suas atividades de caça”, “Sísifo sofre”, “Tântalo é um velho” e “Tício, estirado no chão, não pode mover suas mãos para afastar os abutres que bicam seu fígado”. Esses mortos um tanto especiais vivem num local em que há água, árvores frutíferas, vento e nuvens (cf. *Odisseia* 11, 566 ss; Tsagarakis, 2000, p. 107).¹⁶

Ora, se essa segunda visão tem em comum com a outra a continuidade da existência e a manutenção da identidade, no que diz respeito ao lugar dos mortos é bastante diferente, parecendo mais próxima de uma concepção geral indoeuropeia, segundo a qual “o mundo do além era visto como um pasto onde as almas humanas habitam entre as de animais sacrificiais”, a raiz *wel-, ‘pasto’, ‘prado’, tendo fornecido termos como o hitita *wellu-*, ‘pasto dos mortos’, o tocário *A walu*, ‘morto’, o islandês antigo *Valhalla*, ‘habitação para os guerreiros caídos

em batalha’ e *val-kyria*, ou seja, ‘Valkyria’, a ‘donzela que escolhe um dos heróis mortos em batalha e o conduz a Odin e ao mundo dos mortos’, além de, possivelmente, o grego *elysio-*, de *Elysion pedion*, *Elysios leimón* (cf. Gamkrelidze & Ivanov, 1995, p. 722-723).¹⁷ Acrescente-se que a ideia do lugar dos mortos constituir um pasto ou um prado registra-se ainda na documentação sânscrita (no *Rgveda*), iraniana (*Avesta*), hitita (“Ó Sol, confirma-o [o morto] na posse deste pasto!”), além de, como se viu, também grega: “o prado de asfódelos,/ onde habitam as almas, espectros dos esgotados” (*Odisseia* 23, cf. West, 2004, p. 63-64; West, 2007, p. 393).¹⁸

O RIO E O BARQUEIRO

A existência de um rio a ser atravessado pelos mortos e de um barqueiro que os conduz constitui um motivo que merece atenção especial, tanto por sua antiguidade quanto permanência. Considerando isso, apresento as ocorrências mesopotâmicas e gregas na ordem temporal de seu registro:

a) Datando da primeira metade do segundo milênio,¹⁹ a chamada *Descida de Ningishzida ao mundo dos mortos* tematiza uma viagem de barco desde as primeiras palavras que, ao que parece, um demônio dirige ao protagonista:

Levanta-te e embarca, levanta-te, estamos prestes a navegar, levanta-te e embarca!
Ai, chore eu pela luz do dia, enquanto a barcaça é afastada!

Na sequência, a irmã mais velha de Ningishzida suplica insistentemente “Meu irmão, deixa-me navegar em tua barcaça contigo, meu irmão, deixa-me navegar contigo”, recebendo como resposta que “o demônio (‘galla’) navega comigo”, “por que deverias tu navegar para o mundo inferior?”. A isso, ele acrescenta:

O rio do mundo inferior não produz água, nenhuma água se bebe dele: porque deverias navegar?
Os campos do mundo inferior não produzem grãos, nenhuma farinha se come deles: por que deverias navegar?

As ovelhas do mundo inferior não produzem lã, nenhum tecido se tece delas: por que deverias navegar? (*Descida de Ningishzida* 1-31, in www.etcsl.orinst.ox.ac.uk; comentários em Zólyomi, 2003)

b) Na documentação acádia, com textos do primeiro milênio, um exorcismo faz referência ao “arroio da vasta Êrsetu” (*na'ilu ša eršetim rapaštim*, apud Horowitz, 2011, p. 356) e o nome do rio, Húbur, aparece em dois registros, o primeiro afirmando que se encontra ele entre a porta dos Anunnákki e a porta dos cativos, por onde “no Húbur entrem e jamais voltem” (*id hu-bur li-ru-bu-ma a-a is-sah-r[u]*, apud Horowitz, 2011, p. 356), no segundo, a chamada *Teodiceia babilônica*, lendo-se o seguinte:

Renderam-se sim nossos pais, tomaram a rota dos mortos:

O rio Húbur atravessaram, antiga máxima diz” (*nâri ubur ibbiri, qabû ultu ulla*, v. 15-16, Lambert, 1996, p. 70).

Enfim, no chamado *Texto da ave*, que tem um inegável tom paródico, há referência ao “rio Ulaia, adjacente ao portão de Irkala” (apud Kwasman, 2017-8, p. 206).

c) Na *Odisseia* há duas menções aos rios do mundo dos mortos: a mãe de Ulisses, expressando seu espanto ao ver o filho naquele local, afirma ser difícil para um mortal ver aquele lugar, pois, “no meio há grandes rios e assombrosas correntes/ e primeiro Oceano, que não é possível cruzar/ a pé” (11, 156-159); já antes Circe havia instruído o herói nestes termos:

após atravessar o Oceano com a nau,
onde há pequena praia e os bosques de Perséfone,
choupos altos e salgueiros que perdem a fruta,
a nau lá mesmo atraca no Oceano fundo-redemunho,
e tu próprio vai à casa bolorenta de Hades.
Lá no Aqueron desembocam Piriflégeton
e Cóquito, que é uma queda de água do Stix –

uma rocha e a confluência de dois rios ressoantes;

lá então, herói, te aproxima. (*Odisseia* 10, 508-516)

Como se vê, são três os rios – em seus nomes portuguesesados, o Aqueronte, o Piriflégeton e o Cóquito – além da queda d’água do Estige.²⁰ Este último integra também a descrição do Érebo por Hesíodo: Estige é deusa destestada, filha do Oceano e juramento dos deuses; sua água “precipita-se da íngreme pedra/ alta. E abundante sob a terra de amplas vias/ do rio sagrado flui pela noite negra” – ou seja, ainda que se trate de um rio subterrâneo, parece não ter relação com o Hades.

d) O barqueiro, cuja função na *Descida de Ningishzida* é desempenhada por um demônio, volta a ser mencionado apenas num texto da época de Senaqueribe (705-681), convencionalmente intitulado *Visão do mundo inferior por um príncipe assírio*: no rol dos habitantes do mundo dos mortos, afirma ele que “Húmut-tábal, barqueiro da Êrsetu, tem cabeça de Anzu, suas quatro mãos e seus pés” (Livingstone, 1989, p. 71).

e) Também no caso grego as referências a Caronte como condutor dos mortos são posteriores ao período arcaico, a primeira encontrando-se no poema *Miníada*, datável do início do V século a. C., no qual, conforme Pausânias, a propósito de uma catábase de Teseu e Pirítoos, se lia que

Aí pois, a nave que os mortos tomam, a qual o velho Barqueiro conduz, Caronte, não encontraram no cais. (fr. 1, Tsagalis, 2017)

Nova menção do barqueiro, sem que se lhe dê um nome, aparece só *Sete contra Tebas* de Ésquilo, levado à cena em 467 (“cadência de mãos/ que sempre leva pelo Aqueronte/ o não enviado navio de velas negras”, v. 855-860), o nome de Caronte recorrendo, depois disso, na *Alceste* de Eurípides, representada em 438:

Vejo, com dois remos, vejo a barca na laguna;
e dos mortos o barqueiro,

tendo a mão sobre a haste, Caronte,
já me chama... (v. 252-155)²¹

O curioso é que o navio e o barqueiro dos mortos esteja presente nas tradições de outros povos indo-europeus além dos gregos. Conforme Lincoln (1980, p. 42), “a passagem da alma sobre um rio é uma parte bem estabelecida as crenças funerárias indo-europeias e é lógico que se possa ter acreditado que um barqueiro a conduzia através dele”. O nome do barqueiro deriva da raiz *ger-, ou, numa proposta mais acurada, *k^{er}(ont^h), que tem o significado de ‘velho’, donde provêm o grego *géron(tos)* e o islandês antigo *karl*, as tradições germânicas e celtas conservando reminiscências de um velho barqueiro que se encontra de vários modos relacionado com a travessia dos mortos. Gramkrelize e Ivanov (1995, p. 724) ressaltam ainda que a raiz *nau-s, cujo significado primeiro é ‘navio’, ‘barca’, adquire um sentido secundário de ‘morte’: assim, *naus* em gótico, *nár* em irlandês antigo, *ne(o)* em inglês antigo e *nav* no antigo russo nomeiam o ‘cadáver’, enquanto *nav*, no antigo tcheco, significa ‘túmulo’, ‘mundo do além’, e, em letão, *nâve* tenha a acepção de ‘morte’. A isso se acrescenta que, no sânscrito bramânico, se afirma que o sacrifício a Agni é um navio (*naur*) que leva alguém ao céu.²² Como se trata de culturas localizadas historicamente em extremos da área indo-europeia – indiana, celta, germânica e balto-eslava, além da grega –, é possível que o barco e o barqueiro constituam de fato dados bastante arcaicos que remontem a antes da fragmentação linguística dos povos que as conservam. Pode-se considerar, ainda, que integram os motivos que, nas palavras de Lambert (1990, p. 290), circulam pela zona de convergência do Mediterrâneo oriental, da Índia à Grécia, desde fins do neolítico.

Isso posto, é necessário notar que a presença do rio – e, conseqüentemente, do barco e do barqueiro – se põe em contradição com a aridez que se apresenta em textos como *Ele que o abismo viu*, *Descida de Ishtar* e *Nergal e Eréshkigal*. Mesmo que, na *Descida de Inana*, Enki alerte seus enviados com relação aos perigos que enfrentarão no mundo dos mortos, afirmando que

“Eles vos oferecerão um rio de água – não aceiteis,/ Eles vos oferecerão um campo com seu grão – não aceiteis,/ Dizei a ela: Dá-nos o cadáver pendurado no gancho” (246-253), isso não necessariamente supõe que haja lá um rio (como não supõe que haja espaço agrícola), pois parece que as ofertas são enganosas. Talvez, com mais exatidão, deva ser considerado o que se afirma na *Descida de Ningishzida*: o rio do mundo inferior não tem água, pois é seco, do mesmo modo que os campos de lá nada produzem, tampouco as ovelhas.

Uma segunda diferença com a ideia grega está em que o barqueiro de *Visão do mundo inferior por um príncipe assírio* não se concebe como um velho, mas como um dos muitos habitantes do além dotados de formas terríficas, neste caso a cabeça, as quatro mãos e os pés do mítico pássaro Anzu, ou seja, é ele semelhante ao jovem do sonho pressago de Enkidu, com mãos de leão e garras de águia. Nos dois casos, trata-se de um condutor dos mortos, sem referência, no último, de que seja um barqueiro, pois também não se fala de rio, sua função sendo a mesma do ‘galla’ da *Descida de Ningishzida*, ou seja, a condução dos desafortunados para o mundo inferior.

Não há como saber como essas várias tradições se relacionam, não sendo impossível, contudo, que, como supunha George Dumézil, tenhamos no caso do rio e do barqueiro, um exemplo de lugar comum de origem indo-europeia que conflui com as concepções sumero-semíticas da Mesopotâmia. Ora, considerando o núcleo duro da crença escatológica, ou seja, que a existência humana individual tem continuidade após a morte, num local telúrico, nos confins da terra ou sob ela, ponto de vista compartilhado por povos mesopotâmicos e indo-europeus (uma parte destes últimos dividindo com os primeiros a zona de convergência do Oriente Próximo), não seria de estranhar que, com relação a detalhes sobre a configuração do mundo dos mortos e o percurso até ele as trocas se tenham dado em diferentes direções, produzindo todo tipo de hibridismos e mestiçagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNABÉ, Alberto. What is a *katábasis*: the descent into the Netherworld in Greece and the ancient Near East. *Les études classiques*, v. 83, p. 15-34, 2015.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Ao Kurnugu, terra sem retorno*: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos. Tradução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Curitiba: Kotter, 2019.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. No princípio era a água. *Revista da UFMG*, v. 20, n. 2, p. 22-41, 2013.
- BURKERT, Walter. *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on greek culture in early archaic age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- CHARPIN, Dominique. *Reading and writing in Babylon*. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- CROFT, William. *Typology and universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- COMRIE, Bernard. Different views of typology. In HASPELMATH, Martin (ed.). *Language typology and language universals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 25-39.
- DIAKONOFF, Igor M. Language contacts in the Caucasus and the Near East. In MARKEY, T. L., GREPPIN, John A. C. (ed.). *When worlds collide: Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*. Ann Arbor: Karoma Publishing, 1990. p. 53-65.
- DIETRICH, B. C. Death and afterlife in minoan religion. *Kernos*, v. 10, p. 19-38, 1997.
- DONGEN, Erik van. The study of Near Eastern influences on Greece: towards the point. *Kaskal*, v. 5, p. 233-250, 2008.
- FRIEDMAN, Victor A. Languages are wealth: the Sprachbund as linguistic capital. In CARPENTER, Kayla et al. *Proceedings of the Thirty-Eighth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society: General session and thematic session on language contact*. Berkeley: Berkeley Linguistics Society, 2014. p. 163-177.
- GAMKRELIDZE, Thomas V., IVANOV, Vjaceslav. *Indo-European and the Indo-Europeans: A reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- GELB, Ignace J. *Historia de la escritura*. Versión de Alberto Adell. Madrid: Alianza, 1976.
- HAUBOLD, Johannes. *Greece and Mesopotamia: dialogues in literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- HOROWITZ, Wayne. *Mesopotamian cosmic geography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998.
- JENSEN, P. Das *Gilgamiš*-Epos und Homer. *Zeitschrift für Assyriologie*, v. 16, p. 125-134, 1902.
- KATZ, Dina. *The image of the Netherworld in the sumerian sources*. Bethesda: CDL, 2003.
- KWASMAN, Theodore. Some remarks on the so-called "Bird-Text". *Isimu*, v. 20-21, p. 205-220, 2017-2018.
- LAMBERT, Wilfred G. A new Babylonian Descent to the Netherworld. In ABUSCH, T., HUEHNERGARD, J., STEINKELLER, P. (ed.). *Lingering over words*. Atlanta: Scholar's Press, 1990. p. 289-300.
- LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian wisdom literature*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- LINCOLN, Bruce. The ferryman of the dead. *The Journal of Indo-European Studies*, v. 8, n. 1-2, p. 41-59, 1980.
- LIVINGSTONE, Alasdair. *The underworld vision of an Assyrian prince*. In *Court poetry and literary miscellanea*. Helsinki: Helsinki University Press, 1989. p. 68-76.
- MICHAUX, Gil. Gilgamesh and Homer: a comparative study of motif sets, distinctions and similarities. *Máthesis*, v. 12, p. 9-25, 2003.
- PENGLASE, Charles. *Greek myths and Mesopotamia: Parallels and influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge, 1994.
- RÖLLIG, Wolfgang. Myths about the Netherworld in the ancient Near East and their counterparts in the Greek religion. In RIBICHINI, S., ROCCHI, M., XELLA, P. (Hg.). *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*. Roma: xxx, 2001. p. 307-314.
- RUIZ DE ELVIRA, Antonio. *Mitología clásica*. Madrid: Gredos, 1984.
- SCHALLER, Helmut. Roman Jakobson's conception of "Sprachbund". *Cahiers de l'ILSL*, n. 9, p. 199-204, 1997.
- STAUDER, Andréas. The earliest egyptian writing. In WOODS, Christopher, EMBERLING, Geoff, TEETER, Emily (ed.). *Visible language: Invention of writing in ancient Middle East and beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2010. p. 137-147.
- THOMASON, Sarah Grey. Linguistic areas and language history. In GILBERS, D. G., NERBONNE, J., SCHAEKEN, J. *Languages in contact*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000. p. 311-327.
- TSAGARAKIS, Odysseus. *Studies in Odyssey 11*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- VERDERAME, Lorenzo. Aspetti spaziali nella costruzione dell'immaginario infero dell'antica Mesopotamia. *Studi e mate-*

riale di Storia delle Religioni, v. 80, n. 1, p. 23-41, 2014.

VLAASOPOULOS, Kostas. Between East and West: The greek *poies* as part of a world-system. *Ancient West & East*, v. 6, p. 91-111, 2007.

WEST, Martin Litchfield. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: University Press, 2007.

WEST, Martin Lichtfield. Man, fate, and death in Indo-European tradition. *Letras clássicas*, n. 8, p. 49-66, 2004.

WEST, Martin Lichtfield. *The East face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon, 1997.

WEST, Martin Lichtfield. The rise of greek epic. *Journal of Hellenic Studies*, v. 108, 1988.

WOODS, Christopher. The earliest mesopotamian writing. In WOODS, Christopher, EMBERLING, Geoff, TEETER, Emily (ed.). *Visible language: Invention of writing in ancient Middle East and beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2010. p. 15-27.

ZÓLYOMI, Gábor. A manuscript of “Ningsizida’s journey to the Nether World” from Kis, Ingharra. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, v. 93, p. 70-81, 2003.

NOTAS

1. O artigo tinha como título “Das *Gilgamiš*-Epos und Homer” e, a fim de proceder aos “paralelos”, dividia ele a *Odisseia* em duas partes (Odisseia I e Odisseia II), elas próprias apresentando paralelos entre si: “O paralelismo completo entre ambas as Odisseias, por um lado, e a Epopeia de *Gilgamiš*, por outro lado, também na ordem dos eventos é interrompido apenas por um mesmo evento em ambas as Odisseias, cada um dos quais também perturba o paralelismo entre elas mesmas, nomeadamente a primeira passagem por Cila e Caríbdis na Odisseia II, de que nenhum correspondente há na Odisseia I e na Epopeia de *Gilgamiš*, e o episódio de Éolo na Odisseia I, que se encontra em outro lugar, tendo como seus equivalentes o episódio dos feácios na Odisseia II e o episódio de UT-*napištim* na Epopeia de *Gilgamiš*” (Jensen, 1902). Como se vê, o “paralelismo” não deve ser tido como algo fortuito, mas como um autêntico método analítico, o qual se aplica tanto à comparação da *Odisseia* com o poema babilônico, quanto internamente à própria *Odisseia*. Para um resumo do tema, Michaux, 2003.
2. O conceito de *Sprachbund* foi introduzido por N. Trubetzkoy, no Primeiro Congresso Internacional de Linguística, que teve lugar em Haia, em 1928 (cf. Schaller, 1997, p. 199). Pode-se dizer que é a linguística de área que mais se ocupa de espaço e tempo, não de um modo apenas instrumental, mas sob um viés propriamente histórico (cf. Thomason, 2000; Friedman, 2014).
3. Ilustro brevemente as três possibilidades de estudos comparados no campo da linguística com exemplos próximos, a fim de mostrar como os diferentes métodos permitem diferentes perspectivas: 1. Do ponto de vista da *linguística genética*, português e latim pertencem a uma mesma família, mais exatamente, o português

deriva do latim, o que se manifesta por meio de uma série de indícios, envolvendo o léxico, a morfologia, a sintaxe, a semântica e a pragmática. 2. Todavia, considerando um *parâmetro tipológico* bastante distintivo, a existência de artigos, o português se separa do latim, este se encontra no grupo da quase totalidade das línguas eslavas, bem como de outras línguas de outras famílias, como o sumério, o acádio, o turco e o chinês, enquanto o português se alinha com uma minoria de línguas, como as germânicas, o grego, o hebraico e o basco, tal classificação não se interessando pela existência de nenhum nexos espacial ou temporal entre as línguas comparadas, mas dizendo respeito às possibilidades de organização da linguagem humana ou aos chamados “universais linguísticos” (cf. Comrie, 2001; Croft, 2003). 3. Este mesmo último exemplo permite contudo ser considerado também da perspectiva da linguística de *áreas de convergência*, em que a dimensão espaço-temporal se reintroduz: das línguas mediterrânicas conhecidas, as duas que possuem artigo de que se têm registro mais antigo são o hebraico e o grego; neste último caso, não se encontram artigos no grego micênico, mas há já nominalizações por meio do artigo em Homero e Hesíodo (ex. *tá t’ eónta tá t’ essóména*, *Iliada* 1, 70; *toís agathoís*, *Odisseia* 15, 324), bem como usos plenos de artigos nos poetas mélicos (*tàs émas aídas aíoisa*, Safo 1, 6), essa classe de palavra firmando-se e cumprindo variadas funções a partir do século V até o grego atual. Ora, tendo em vista que todas as línguas românicas, sem exceção, criaram artigos, isso aconteceu entre os séculos V e IX (na *Sequência de Santa Eulália*, datada em 880, primeiro texto literário escrito numa língua românica, ele já é usado normalmente: *les mals conselliers*, v. 5), ocorrendo também nas línguas germânicas desde essa época, o que é um dos traços da área de convergência linguística na Europa ocidental, de que participa mesmo uma língua isolada como o basco. Uma hipótese é que a criação de artigos tenha avançado do grego para as línguas românicas e germânicas *pari passu* com a difusão do cristianismo e a tradução do Novo Testamento, ao mesmo tempo que termos lexicais (*episkopos*, *báptisma* etc.) e mesmo a ordem sintática Sujeito-Verbo-Objeto, que é a mais comum na *koiné*, não só do Novo Testamento, como também, por exemplo, na documentação privada conservada nos papiros de Oxirrinco.

4. Tsagarakis, 2000, considera que se deve considerar que a declaração de West é um “puzzling”. Em artigo de 1988, dedicado à origem da épica grega, West volta a insistir que “o conjunto da representação dos deuses na *Iliada* é oriental” (“the whole picture of the gods in the Iliad is oriental”, West, 1988, p. 169).
5. Um bom exemplo desse tipo de postura encontra-se em Bernabé, 2015, o qual estuda a catábase, considerando a documentação grega e médio-oriental em pé de igualdade, não em termos de empréstimos ou influências.
6. As concepções hebraicas, com o passar do tempo, mesclam-se com as mesopotâmicas, especialmente no que diz respeito ao *sheol*, cujo significado primeiro é apenas túmulo, mas que se expande para nomear algo análogo à *Ersetu* e ao Hades.
7. Anote-se que, cf. Dietrich, 1997, p. 24, as práticas mortuárias minoicas não apontam para nenhuma perspectiva de vida depois da morte: “a prática comum de múltiplos sepultamentos num mesmo túmulo e especialmente de sua reutilização não sugerem uma última consideração para com o morto. Os ossos de cada sepultamento são tratados com pouquíssimo respeito: são eles empurrados sem cerimônia para um canto de modo a dar lugar a novas adições. Os cuidados obviamente terminam quando os tra-

- ços físicos familiares do cadáver desaparecem. Assim, ideias de alguma espécie de sobrevida palpável são *a fortiori* improváveis na religião minoica”.
8. A essa língua se deveria, dentre outros termos, palavras tomadas emprestadas pelo sumério em que a penúltima sílaba se repete na última, como os nomes dos deuses Inana e Humbaba – o que leva a que alguns linguistas a tenham chamado de “banana language” (cf. Diakonoff, 1990).
 9. Em termos linguísticos, por exemplo, uma das áreas de convergência mais conhecidas e trabalhadas são os Balcãs, onde se falam línguas indoeuropeias de diferentes grupos (grego, albanês, eslavo, românico) e de outras famílias (húngaro, turco, români), onde se usam quatro alfabetos (grego, cirílico, latino e árabe, este último até o início do século 20, quando se deu a reforma ortográfica do turco) e onde se encontra também uma pluralidade de práticas religiosas (ortodoxos, católicos e muçulmanos).
 10. Sobre os significados de *thymós*, *psykhé* e outros termos relacionados, ver Clarke, 1999, e Lourenço, 2916.
 11. Recorde-se que não estou trabalhando com o conceito de “influência”, pois, neste caso, subscreveria as críticas do mesmo Rölli, a saber: a) os textos literários mesopotâmicos não parecem ter tido uma grande difusão entre as pessoas que sabiam ler, a tradição em sumério parecendo estar totalmente isolada na segunda metade do segundo milênio; b) a existência de traduções para o aramaico, hipótese levantada por West, não se confirma nos dados; c) a suposição de Burkert de que o elo de conexão na transmissão da Mesopotâmia para a Grécia seriam “artesãos errantes” também parece fantástica (Rölli, 2001, p. 312-314).
 12. As listas bilíngues (sumério-acádio) insistem na correspondência kur = *eršetu*; outros termos são ainda empregados nas duas línguas, como *kurnugu*, *irkalla* etc. (cf. Horowitz, 1998, p. 272 ss.).
 13. Versos 4-11 iguais a Gilgamesh 7, 184-191. Comentários em Brandão, 2019, p. 73-98.
 14. O fato de que os mortos se apresentem vestidos de penas, como pássaros (“Seus trajes, como de pássaros, vestimentas de penas”), merece análise própria. Uma das motivações pode ser que, na *Érsetu*, os mortos se mostram desprovidos de fala, sendo capazes de não mais que arrulhar, como pássaros. A esse propósito, pode-se lembrar como, no canto 24 da *Odisseia*, se afirma que as almas dos pretendentes “seguem, guinchando (*trízousai héponto*)./ Como morcegos no recesso de prodigioso antro./ guinchando, voam, quando, da colônia, algum/ tomba da pedra (seguram-se mutuamente no alto)./ assim elas, guinchando, seguiam juntas; chefiava-as/ o benéfico Hermes pelos caminhos brumosos (*Odisseia*, 24, 5-10, tradução de Werner).
 15. Essa visão não é só homérica, mas poderia considerar-se a concepção grega canônica, documentada também em Hesíodo e nos poetas mélicos arcaicos: assim, no primeiro, se diz que os homens da raça de bronze “foram para a bolorenta (*euróenta*) morada do gélido (*kryeroû*) Hades/ anônimos, e a morte, por terríveis que fossem,/ os tomou, negra, e a fúlgida luz (*lamprôn pháos*) deixaram do sol” (*Trabalhos e dias*, 133-135), seu anonimato representando uma situação excepcional (e por isso mesmo referida), decorrente de sua *hybris*; Anacreonte, por seu lado, lamentando a velhice e o fim da vida, afirma temer o Tártaro, “pois o Hades é terrível/ abismo (*deinós mykhós*) e difícil para ele/ a descida (*argalée d’es autôn kátodos*) – pois é bem certo/ ao que desce não subir de volta (*hetoïmon katabánti mē anabēnai*)” (fr. 36 Gentili); no mesmo sentido, Safo, dirigindo-se, segundo Estobeu, a uma mulher inculca, declara que “invisível (*aphánes*), também na morada do Hades (*Aída dómoi*)/ errarás com os mortos obscuros, tendo-te voado embora (*phitáses ped’amaïuron nekíon ekpepotaména*)” (cf. 55 Voigt); etc.
 16. Anote-se que o “campo de juncos”, um local paradisíaco em que a existência é compartilhada com os próprios deuses, é um dos destinos possíveis para os mortos no Egito, cf. o chamado *Livro dos mortos*, encantamentos 109, 110, 149.
 17. A mesma raiz aparece em outras línguas associada à morte: em lituano, *velínés*, ‘lembrança do morto’; letão, *Velu laiks*, ‘rito de lembrança do morto’; lituano, *Veliuonà*, ‘deus dos mortos’ (Gamkrelidze & Ivanov, 1995, p. 723).
 18. Também é estranho à escatologia mesopotâmica uma personagem que, ausente em Homero, se encontra já em Hesíodo: o cão Cérbero, guardião das portas do Hades (cf. *Teogonia* 311-312: “Cérbero carnívoro, cão de brônzea voz do Hades,/ de cinquenta cabeças, impudente e cruel”). Trata-se de uma figura que aparece também em tradições nórdicas, em que um cão guarda a entrada do Hel, bálticas, em que se providencia que o morto leve consigo comida para o cão, albanesas, um cão de três cabeças que nunca dorme guardando a entrada no mundo dos mortos, hindus, pois, no *Rgveda Yama*, o deus dos mortos, tem dois cães, e iranianas, no *Avesta* havendo dois cães que guardam o mundo dos mortos.
 19. É consenso que se trata de um texto paleobabilônico. Lambert (1990, p. 290) considera que deve ser da época de Rim-Sin I de Larsa (1758-1699). Horowitz (2011, p. 356), anota ainda, do mesmo poema, a referência a “um rio nas laterais do ‘kur’” (‘íd da.da kur.ra ka’).
 20. De um quarto rio, o Lete, a primeira menção encontra-se em Plátão (*República* 621c), ou seja, no século IV a. C.
 21. Após essa data, Caronte é referido por Eurípedes também em *Hércules furioso* 431, bem como por: Aristófanes, *Rãs* 182ss, *Lisístrata* 606, *Pluto* 278; Virgílio, *Eneida* 299, *Geórgicas* 4, 502ss, sem nomeá-lo; Ovídio, *Metamorfozes* 10, 73, *Consolação a Lívias*, em ambos os casos sem o nome; Sêneca, *Hércules furioso*, 764-777; Juvenal, *Sátiras* 3, 266, chamando-o de Barqueiro Portmeu; Luciano, *Diálogos dos mortos* 2, 9, 22 etc.), Apuleio, *Metamorfozes* 6, 18; além de outros, configurando longa e consagrada tradição (cf. Ruiz de Elvira, 1984, p. 99).
 22. Cf. Lincoln, nas tradições indoeuropeias há duas ideias distintas: no grupo da línguas *centum* (celta, itálico, grego, germânico) acredita-se que todos os mortos vão para o mesmo local; nas línguas *satem* (indo-iranianas e eslavas), há uma distinção entre os mortos e só os justos destinam-se ao céu.

O AUTOR

Jacyntho Lins Brandão

Professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais
Professor visitante da Universidade de Ouro Preto