

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

Ana Lina Rodrigues de Carvalho

**O Hino Homérico a Deméter e o Rapto De Perséfone: sentido
do mito e o estabelecimento dos mistério Eleusinos**

MONOGRAFIA

GOIÂNIA,
2021

Ana Lina Rodrigues de Carvalho

O Hino Homérico a Deméter e o Rapto De Perséfone: sentido do mito e o estabelecimento dos mistério Eleusinos

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) apresentado à Coordenação de Pesquisa do Curso de Licenciatura em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Professora Licenciada em História / **Historiadora** conforme a Lei 14.038 de 2020.

Orientador: Prof. Me. Ivan Vieira Neto

GOIÂNIA,
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica de Goiás

C331 Carvalho, Ana Lina Rodrigues de
O *Hino Homérico a Deméter* e o Rapto de Perséphone: sentido do mito e o estabelecimento dos Mistérios eleusinos / Ana Lina Rodrigues de Carvalho.
-- Goiânia, 2021.
76 f.

Orientador: Ivan Vieira Neto.
Monografia [Trabalho de Conclusão de Curso]. (Graduação) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Curso de Licenciatura em História, 2021.

1. Deméter. 2. Perséphone. 3. Hino Homérico.
I. Ivan Vieira Neto, orientador. II. Título.

CDD 900



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA
COORDENAÇÃO DE PESQUISA

Monografia nº 020/2021

Semestre 2021-2

Autora: **Ana Lina Rodrigues de Carvalho**

Título: **O Hino Homérico a Deméter e o Rapto de Perséphone: sentido do mito e estabelecimento dos Mistérios de Elêusis**

TERMO DE APROVAÇÃO

O trabalho foi apresentado durante a **XIV Semana Científica de História**, realizada entre 29 de Novembro e 03 de Dezembro de 2021, em conformidade com as “Normas de Monografia” da Coordenação de Pesquisa em História, instituídas pela Coordenação de História por intermédio do Ato Próprio Normativo nº 001/2017.

A candidata **Ana Lina R. de Carvalho** foi arguida pelos docentes nomeados abaixo e seu trabalho de conclusão de curso, requisito parcial para a obtenção do título de Professora Licenciada em História **APROVADO** com **CONCEITO A**. Após a integralização dos créditos, a estudante poderá usufruir de suas prerrogativas como **Historiadora**, conforme as disposições da **Lei 14.038**, de 17 de Agosto de 2020.

Goiânia, 02 de Dezembro de 2021.

Orientador:

Prof. Me. **Ivan Vieira Neto**

Banca Avaliadora:

Profa. Dra. **Renata Cristina de S. Nascimento**

Prof. Dr. **Rafael de C. M. Brunhara**

Prof. Me. **Matheus Barros da Silva**

Dedico esse trabalho a meu eu do futuro, que ela possa entender que o amor na sua forma mais plena é uma série de mortes e renascimentos.

AGRADECIMENTOS

Gratidão é muito mais do que dizer obrigado, gratidão e reconhecimento sem arrependimento, é um sentimento verdadeiro, é reconhecer que algo ou alguém te edifica de alguma forma, é enxergar em cada amanhecer uma nova oportunidade. Agradecer uma pessoa, é saber que ela não mediu esforços para estar presente na construção do seu ser.

Necessariamente nessa ordem, gostaria de agradecer á minha pessoa, que lutou, correu atrás do que queria e assim como Perséfone, passou por transformações que a mudou intensamente. Desprendendo-se de amarras, aprendeu que pode chegar a lugares inimagináveis.

Agradeço à senhora Hellen Rodrigues Soares, minha mãe, que assim como Deméter por Perséfone, move o Olimpo por mim; esteve ao meu lado em absolutamente todos os momentos da minha vida. Uma mulher forte como Atena, delicada como Afrodite e festeira como Dioniso. Assim como Odisseu enfrenta uma grande jornada todos os dias. Um exemplo de mulher. Agradeço, pois foi uma das poucas que compreendeu a minha ausência enquanto eu me dedicava à realização deste trabalho.

Um agradecimento muito especial á minha amiga Jaqueline da Silva. Em momentos inesperados, surgem acasos surpreendentes. O sentimento que hoje nutrimos uma pela outra é um desses casos. Sou grata por toda ajuda acadêmica e emocional que recebi nesse período, toda verdade que você tem para mim, tudo que você me dá não tem preço.

A Helinny L. Machado, sou grata pelos quatro anos de Graduação. Nossa convivência foi como uma montanha russa; hora inseparáveis hora com certo distanciamento, mas sem perder o contato. Descobrimos como respeitar o tempo uma da outra, nessa reta final uma serviu para outra como alicerce, compartilhamos de momentos maravilhosos, e com uma qualidade inigualável, passamos pela experiência do TCC juntas. Aprendemos a dar valor a pequenos gestos, sou grata por todo apoio e amizade.

Ao meu orientador, Prof. M.e Ivan Vieira Neto, sou grata por todo conhecimento compartilhado. Agradeço pelos momentos em que demonstrou interesse pela pesquisa e por todas as indicações de leituras, tenho certeza que sem

seus direcionamentos a conclusão desse trabalho não seria possível, sou grata pela dedicação e por todas as oportunidades oferecidas.

Agradeço ao meu grupo de estudos Grupo de Estudos do Mundo Antigo GEMUNA, que me permitiu adentrar conteúdos que foram indispensáveis para a construção da minha bagagem acadêmica.

À Prof. Dr Renata Cristina Nascimento, que se tornou uma amiga muito querida. Com todo o seu conhecimento e bagagem intelectual me ensinou muito, sou grata por todas as portas e oportunidades oferecidas. Gratidão por todos os conselhos, pela ajuda e pela paciência.

Ao meu amigo Cássio de Castro Matos, sou grata por todas as conversas pessoais e debates acadêmicos ao longo da minha Graduação. Tivemos muitos momentos prazerosos, sempre acompanhados de um bom café. Um amigo dedicado e disposto a ajudar no que for preciso. A Tais Nathanny, meus sinceros agradecimentos, sempre compartilhado inúmeros conhecimentos, nunca negou uma palavra de apoio, força e cumplicidade ao longo dessa etapa.

A conclusão desta Licenciatura só se tornou possível graças às bolsas de estudos que financiaram meus estudos e pesquisa, sou grata à Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela oportunidade do vestibular social, e a antiga OVG (Organização das Voluntárias de Goiás), atualmente conhecida como ProBem (Programa Universitário do Bem), que somou positivamente nessa jornada. Sou grata também à CAPES, pois estes me ofereceram ótimas experiências profissionais por meio do PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência), e Programa de Residência Pedagógica.

Agradeço também ao colegiado do Curso de História, que contribuiu semestre por semestre para meu crescimento acadêmico. Tive ótimos professores que se tornaram exemplos.

*“τέκνα φίλ' αἴ τινές ἐστε γυναικῶν θηλυτεράων
χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι”*
*“Filhas queridas, quem quer que sejais dentre as
mais femininas mulheres,
eu vos falarei, alegrai-vos”*
(Hino Homérico 2, v. 119-120).

RESUMO

O Hino Homérico a Deméter refere-se ao mito central das deusas, Deméter (Δημήτηρ) e Koré (Κόρη). O hino nos relata a separação dessas divindades, quando Aidoneu (Αἰδωνεύς), com a permissão do irmão Zeus (Ζεύς), rapta sua sobrinha, dando abertura para a transformação de Koré em Perséfone, rainha do submundo. O mito exerce um papel etiológico como narrativa, pois explica os motivos pelos quais a terra floresce e outros em que nada dela brota. Encontra-se aqui a base do mito das estações e a inauguração dos Mistérios em Elêusis, que se configuram como um dos mais importantes da Antiguidade. Eventualmente, os mistérios atraíram iniciados de todo o Mundo Grego. Os Mistérios tornaram-se uma parte integral da religião de Atenas. A religiosidade em Elêusis, nos permite visualizar um contexto em que o feminino tenha espaço ativo e reconhecido, num panteão dominado por entes masculinos. Elêusis guardou em seu culto um resquício muito antigo de uma religiosidade feminina.

Palavras-chave: Mito, Rapto, Deusas, Mistérios, Elêusis, Cultos Religiosos, Ritos, Símbolo, Imaginário.

ABSTRACT

The Homeric Hymn to Demeter refers to the central myth of the goddesses, Demeter (Δημήτηρ) and Koré (Κόρη). The hymn tells us about the separation of the deities, when Aidoneus (Ήιδης), with the permission of Zeus (Ζεύς), kidnaps his niece, opening the way for the transformation of Koré into Persephone, queen of the Underworld. The myth plays an etiological role as a narrative, as it explains the reasons why the earth flourishes and others in which nothing sprouts from it. Here is the basis of the myth of the seasons and the inauguration of the Mysteries at Eleusis, which are configured as one of the most important of antiquity. Eventually the mysteries attracted initiates from all over the Greek World. The Mysteries became an integral part of the Athena religion. Religiosity in Eleusis allows us to visualize an area in which the feminine has an active and recognized space, among so many cults of male gods Eleusis stands out for having festivities for the mother and daughter goddesses.

Palavras-chave: Myth, Rapture, Goddesses, Mysteries, Eleusis, Religious Cults, Rites, Symbol, Imaginary.

SUMÁRIO

Introdução -----13

Primeiro Capítulo

O Hino Homérico a Deméter: O rapto de Perséfone e a recepção no imaginário

1.1- Construção Mitológica e sua relação com o imaginário ----- 20

1.2- Hino Homérico a Deméter: Papiro de Mosquensis ----- 25

1.3- A infelicidade de Deméter e o Rapto de Perséfone ----- 29

Segundo Capítulo

Interfaces do culto de mistério: O culto as deusas Deméter e Perséfone

2.1- A etiologia do Mito, religião na Grécia Antiga e os cultos de mistério ----- 43

2.2- Cultos de Mistério: Os iniciados em Elêusis ----- 46

2.3- O interior dos mistérios em Elêusis: A interação dos iniciados com os ritos iniciáticos ----- 52

2.4- Divindades multifacetadas: Ambiente agrícola, fertilidade e o ciclo de vida e morte ----- 57

Considerações finais -----66

Referencias Bibliográficas -----70

INTRODUÇÃO

Uma forma de entender a organização dos gregos é através de sua própria mitologia. Os mitos eram fundamentais, pois essa sociedade explicava pontos essenciais como a origem do cosmos e a própria existência, através de narrativas mitológicas. Por isso, o mito penetra o sagrado como parte integrada da religião grega, atuando diretamente em suas percepções de mundo. É dessa relação tão profunda, que essa sociedade buscava em seus mitos uma justificativa para experiências, condutas políticas e sociais.

Decorrente da necessidade de um mito de origem, que por vezes está mascarado em historiografia, estabelece uma versão dos acontecimentos. Ao introduzirmos linearidades entre as narrativas mitológicas e os fazeres humanos, entendemos a importância da força coletiva e a potência simbólica dos mitos. Sua estrutura permite diversas combinações e possibilidades, gerando múltiplos significados. Assim, comporta o imaginário que permite sustentar a hipótese de universalidade. A estrutura do mito pode ser considerada um modelo de funcionamento das relações imagéticas. Portanto, o imaginário também pode ser um campo de disputas e cruzamentos de ideologias. O imaginário social é racionalizado e instrumentalizado (BACKSO 1985, p. 300). Através do imaginário

as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro...O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias (...) por símbolos, alegorias, rituais, mitos (Carvalho 1987, p. 11).

O imaginário pode ser tido como um conjunto de representações que contrapõe o não real, que transporta o simbólico para a realidade, confrontando o saber científico. Mostra-se de grande importância entendermos o que os Mitos, Imagens e Símbolos nos revelam.

Ao ampliarmos nossa análise metodológica, encontraremos sentidos metafísicos para algumas ações humanas. As perspectivas imagéticas estão presentes tanto quanto os argumentos concretos. O imaginário é reestruturante em relação à

sociedade que o produz. Assim, dessarte José d'Assunção Barros (2007), em sua obra *História, Imaginário e Mentalidades: Delineamentos Possíveis*

O historiador do imaginário começa a fazer uma história problematizada quando relaciona as imagens, os símbolos, os mitos, as visões de mundo a questões sociais e políticas de maior interesse – quando trabalha os elementos do imaginário não como um fim em si mesmos, mas como elementos para a compreensão da vida social, econômica, política, cultural e religiosa. O imaginário deve fornecer materiais para o estabelecimento de inter-conexões diversas (BARROS, 2007, p. 31).

Desse modo, o imaginário seria a capacidade individual e coletiva de dar sentido ao mundo, trazendo alguns significados. As relações imagéticas encontram origens em determinadas condições sociais, podendo ser estimuladas por determinadas motivações, sendo o mental e o material componentes das relações sociais hierarquizadas e ritualizadas, fazendo com que o imaginário responda a estímulos à sua volta.

A História do Imaginário volta-se para objetos mais definidos: um determinado padrão de representações, um repertório de símbolos e imagens com a sua interação completa na vida social e política, o papel político ou social de certas cerimônias ou rituais, a recorrência de determinadas temáticas na literatura, uma incorporação de hierarquias e interditos sociais nos modos de vestir, a teatralização do poder. (BARROS 2007, p. 9.)

O ponto em questão é entender a reação, recepção e sensação do sujeito, a fim de elucidar a organização de instituições que dialogam com o indivíduo. De forma a encontrar na religiosidade e na prática do sagrado, elementos informativos de que os acontecimentos humanos também se comportam como um feito mítico e simbólico, compreendendo que o sagrado está na linha entre a ritualização da vida e a prática religiosa. Assim estabelecer uma relação de linearidade entre o mito, o rito e o social da época. Essa compreensão acerca das organizações pertinentes as divindades, nos permite ter uma percepção do homem antigo, assim como sobre o mundo a sua volta que inclui política, religião e qualidade de vida.

Nosso objeto de estudo *O Hino Homérico a Deméter*, nos permite visualizar a inauguração dos mistérios em Elêusis, que tinham em seu âmago o culto a duas divindades femininas: Deméter e Perséfone, essas festividades se destacam, pois, dentre tantos cultos masculinos Elêusis conta com divindades que simbolizariam a feminilidade da mulher. *O Hino Homérico a Deméter*, refere-se ao mito central das deusas, Deméter (Δημήτηρ), deusa da vegetação, que carrega consigo uma

referência materna, e Kore (Κορή), que carrega consigo características próprias em dois momentos distintos, inicialmente como a eterna donzela, situação expressada por seu nome (jovem, ou donzela) e, posteriormente, como Perséfone (Περσεφόνη), a rainha do submundo, sendo a própria personificação da vida no mundo dos mortos. O hino nos relata a separação das divindades, quando Aidoneu (Αἰδωνεύς), com a permissão do irmão Zeus (Ζεύς) rapta a sobrinha, dando abertura para a transformação de Kore em Perséfone.

A narrativa contida no mito seria um marco na vida das comunidades humanas, pois na lógica mítica os sentimentos da deusa Deméter, afastada do convívio com sua filha, foi responsável pelo surgimento das estações. Além disso o mito representa um dos maiores cultos de mistérios praticados na Antiguidade, carregando reconhecimento em todo o mundo mediterrâneo. Os mistérios tornaram-se parte integrante da religiosidade ateniense, e se propagaram como o principal culto iniciático do Império Romano até o século IV aeC.

Naturalmente encontramos narrativas que legitimizam uma conduta de superioridade masculina, Aristóteles afirma na *Política* que de forma natural a fêmea é inferior ao macho, sendo dever da mulher ser comandada pelo homem. Essa construção social, ocasiona uma ordem política androcêntrica e patriarcal, com governos conduzidos por homens livres e iguais. A narrativa contida no hino nos permite visualizar uma reestruturação dessa relação de submissão.

A historiografia tradicional apresenta uma visão bastante delimitada sobre o papel feminino nas sociedades gregas, e a pouca possibilidade de agencia das mulheres. O modelo ideal de mulher, conforme apresentado por autores masculinos daquele contexto, enfatiza a mulher reclusa, casta, e fiel e subordinada ao pai ou ao marido, de acordo com as legislações das pólis gregas. Os domínios da mulher estariam sempre ligados ao oikos, portanto as mulheres tinham que encontrar formas de se fazerem presentes na sociedade, encontramos nos cultos as deusas uma forma de representatividade pois nos cultos as divindades mãe e filha as mulheres ganham visibilidade, sendo reservadas a elas domínios próprio e funções essenciais para a estruturação dos mistérios.

A forma com que as relações entre o feminino e o masculino são estruturadas em uma sociedade, constituíram um sistema social, afetando os papéis individuais e direcionando uma vivência social, com valores, e caráter próprios da sociedade.

A narrativa contida no Hino Homérico a Deméter apresenta figuras femininas que fogem da submissão ao patriarcado, pois Deméter mostra-se insatisfeita com as vontades dos deuses, Zeus e Aidoneu, forçando-os a reconsiderar seus interesses.

A narrativa mitológica contida no hino dialoga com os ritos em Elêusis, sendo o hino a instauração dos festejos que aconteciam em honra às deusas. O drama eleusino reencena o drama de Deméter, o afastamento, o reencontro com a filha e a instauração das estações, fazendo com que aspectos da feminilidade das deusas sejam transportadas para a performasse dos mistérios em Elêusis.

A dinâmica representativa presente na narrativa do hino, e nos mistérios em Elêusis se dá pela materialização da imagem, que surge por graus de percepção das ações. As imagens apresentadas são reduzidas ao real e assim reproduzidas pelas ações humanas, de certa forma essas representações imagéticas se dão por insuficiência em relação à realidade, reforçando assim uma marca ou sentimento (DURANT 2001, p. 6-7). A relação imagética é capaz de conduzir uma ação no mundo material, modificando o real, carregando uma mensagem de configuração do cosmo, essa ação reelabora valores e integra culturas.

Uma vez que uma sociedade tenha aceito tal paradigma, ou núcleo figurativo, ela acha fácil falar sobre tudo o que se relacione com esse paradigma e devido a essa facilidade as palavras que se referem ao paradigma são usadas mais frequentemente. Surgem, então, fórmulas e clichês que o sintetizam e imagens, que eram antes distintas, aglomeram-se ao seu redor. Não somente se fala dele, mas ele passa a ser usado, em várias situações sociais, como um meio de compreender outros e a si mesmo, de escolher e decidir. (MOSCOVICI, 2010, p. 73)

A imagem estabelece um paralelo entre o que é representado, seu emissor e o receptor, enfatizando presenças e ausências. O mito de Perséfone é a elaboração do relacionamento entre o mundo das trevas e o da luz, o ciclo da vida e morte.

pouco que se conhece das cerimônias secretas deixa claro que o mistério central envolvia a presença das duas deusas, e que sua fundamentação era a morte simbólica, a descida de Perséfone e seu retorno triunfante, como a semente que morre no seio da terra e se transmuta em novos rebentos". (BRANDÃO 1999, p. 293).

As deusas que constituem uma unidade representativa, como as "duas deusas" simbolizam situações, relações interpessoais e condutas sociais, individuais ou de determinado grupo. Ao analisarmos a narrativa contida no hino, percebemos que se estabelece uma conexão entre as condutas desenvolvidas pelas deusas e os rituais em Elêusis.

O interesse em adentrar o contexto mítico surgiu em 2018, logo no meu primeiro período como acadêmica de História. O primeiro contato com a fonte, *O Hino Homérico a Deméter*, veio através de uma aula, da disciplina Antiguidade Clássica, ministrada pelo professor M.e Ivan Vieira Neto.

Ao adentrarmos o espaço acadêmico, é perceptível que, em busca de mais espaço e visibilidade, os estudos sobre Antiguidade no Brasil, organizam suas produções dos mais variados períodos e espaços, em pequenos grupos de estudo, portanto, diante disso o grupo de estudos do mundo antigo GEMUNA, possibilitou e facilitou os estudos das sociedades antigas.

Para a compreensão das ideias, e noção da dimensão teórica sobre os conteúdos que envolvem nosso tema, torna-se necessário que tomemos consciência dos trabalhos que foram desenvolvidos até aqui. De forma breve, destaco os trabalhos do historiador Walter Burkert: *A Religião Grega nas Épocas Arcaica e Clássica* (1993); *Antigos cultos de Mistério* (1991); *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (1986), trouxe-nos informações sobre os acontecimentos internos dos mistérios em Elêusis. Os mitólogos Mircea Eliade e Joseph Campbell que nos aproximou do conceito de mito. O antropólogo Gilbert Durand, que contribuiu para entendermos as dinâmicas do imaginário e suas relações com o mito. Jenny Strauss Clay com a obra *The Politics of Olympus: form and meaning in the major Homeric hymns* (2006). Helene P.Foley com a obra *The Homeric Hymn to Demeter* (1999). O arqueólogo George Mylonas, com as obras *The Hymn to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis* e *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (1942).

No cenário brasileiro destaco as traduções de Daisi Malhadas (1970), Jair Gramacho (2003), Maria Lúcia Massi (2006), Ordep Serra (2009). A tradução escolhida foi a da autora Maria Lúcia Massi, que desenvolveu a pesquisa intitulada *Deméter: A Repulsa Medida*. Destaco os trabalhos de Thaís Rocha Carvalho, intitulados *Peréfone e Hécate: A representação das deusas na poesia grega arcaica* (2019); *Hécate, deusa da magia: representações em Macbeth* (2018).

O presente trabalho tem como objetivo principal refletir sobre as intervenções desde a narração mitológica aos processos de iniciação nos mistérios em Elêusis, buscando informar o leitor sobre os acontecimentos presentes no *Hino Homérico a Deméter*, dando ênfase nos que integram os mistérios em Elêuses, criando assim uma linha de comunicação entre mito e rito. Ao estabelecermos uma conexão entre o hino

e os mistérios, buscamos entender melhor as funções e papel das deusas, enfatizando o culto às divindades femininas e seu impacto do mundo grego.

Dessa forma dividimos nosso trabalho da seguinte forma, exploramos em nosso primeiro capítulo o conceito de mito estabelecido por Mircea Eliade e Joseph Campbell, entendido como elemento integrador de uma sociedade, e responsável por trazer para o mundo uma forma real de representação do imaginário. Procuramos enquadrar um suporte metodológico informando o leitor sobre o estudo do imaginário, utilizando como forma de análise das fontes escrita e a conduta abordada nos mistérios em Elêusis. Após essa breve apresentação nos debruçamos sobre a narrativa da fonte, *O Hino Homérico a Deméter*, utilizamos a tradução de Maria Lúcia Gali Massi, para informar o leitor sobre a narrativa presente no hino, exploramos todos os acontecimentos pertinentes à nossa pesquisa, estabelecendo linearidades entre o mito e o rito, buscando sempre entender qual a simbologia da narrativa no mundo grego.

Em nosso segundo capítulo, buscamos explicar o sentido etiológico do mito e sua relação com o indivíduo praticante dos mistérios. Em seguida fizemos uma breve elucidação a respeito dos mistérios e quais seriam as dinâmicas sociais dos iniciados, buscando entender como essa parte integra a vida do sujeito, identificando as formas com que o sujeito integra o contexto cosmológico, utilizamos como base as obras de Walter Burkert, George Mylonas, H P. Foley, Jenny Strauss Clay dentre outros trabalhos que nos auxiliam na elucidação do capítulo. Em seguida exploramos o interior dos mistérios. Informamos a ação e integração das divindades agrícolas, buscamos apresentar de forma concisa as representações contundentes as deusas Deméter e Perséfone, buscando sempre a relação entre os mistérios e a fertilidade agrícola. Elucidamos os processos representativos das deusas, estabelecemos uma relação entre os grãos que descem a terra para serem semeados com o processo de vida, morte e renascimento encontrados na narrativa mítica.

1- Hino Homérico a Deméter: O rapto de Perséfone e a recepção no imaginário

Histórias... podem ensinar, corrigir erros, iluminar o coração, oferecer um abrigo psicológico, promover mudanças e curar feridas.

Clarissa Pinkola Estés

1.1- Construção mitológica e sua relação com o imaginário.

Os debates que permeiam o mito são múltiplos, o tema é amplo e composto por várias nuances. Difícil seria encontrar uma definição do mito que fosse aceita pela academia e ao mesmo tempo acessível aos não-especialistas. O mito demonstra-se como objeto não só da História, mas da Antropologia, da Filosofia, Psicologia, Literatura e da cultura em geral. Tratando-se de um fenômeno de difícil definição, a produção acadêmica dedicada a este objeto é vasta.

Visando as análises feitas por, Edward Burnett Tylor (1832-1917), James George Frazer (1854-1941), Joseph Campbell (1904-1987) e Mircea Eliade (1907-1986), começamos a compreender um conceito de mito para empregar nosso trabalho.

Os mitos são temas fundadores da condição humana e, portanto, residem a historicidade da espécie. No mundo antigo é perceptível a ação da esfera sagrada regendo diversas etapas da vida dos sujeitos. Situações mitológicas são postas para entendermos determinados acontecimentos, *a priori*, podemos classificar o mito, como uma narrativa metafórica¹.

A linguagem apropriada para um domínio estende-se a todos os domínios que poderia surgir um problema do mesmo tipo formal (Lévi-Strauss 1991, p.179)

¹ A metáfora, ou mudança de sentido, é a transmutação do sistema ou paradigma. Uma narrativa metafórica é algo com possibilidades de interpretação. Algumas pessoas vão entender a metáfora como o ato de “dizer o não dito” o acontecimento extra-frase. Cf: HOBBS, T.H. Elementos de filosofia. Primeira seção: sobre o corpo. Parte 1, computação ou lógica. (Tradução e adaptação de José Oscar de A. Marques). Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.

Os mitos são concebidos a fim de explicar acontecimentos nas quais participaram entidades sobrenaturais², com o propósito de explicar o surgimento de outras realidades (Eliade 2002, p.87). Os mitos possuem caráter sobrenatural, por muitas vezes abstrato ou ilógico, porém, na maior parte das vezes surgem pela necessidade de explicar como algo teve seu início. Na introdução da enciclopédia *Larousse World Mythology*, o historiador Pierre Grimal coloca a questão entre o mito e ciência da seguinte forma

É objetivo do mito, assim como da ciência, explicar o mundo, fazer seus fenômenos inteligíveis. Como a ciência, seu propósito é suprir o homem com os meios de influenciar o universo, de permitir sua apreensão material e espiritual. Dado um universo cheio de incertezas e mistérios, os mitos intervêm para introduzir um elemento humano (GRIMAL 1965 p. 9)

Os mitos, tanto quanto a ciência, pretendem responder à necessidade de entender algumas coisas impostas e vividas pelo homem, a fim de dar coerência ao mundo. A mitologia comporta vários conhecimentos empíricos³, que vigoram como verdades numa certa época. Nas sociedades míticas, a ideia de verdade é instaurada pela própria cosmologia mítica (Lévi-Strauss 1970, p. 179-200)

Dessarte Joseph Campbell, em seu livro *O Poder do Mito*, a mitologia é um mapa interior da experiência (2009, p.10). O autor nomeou as funções do mito, que se dividem em quatro tópicos função mística, que atua sobre a forma como o sujeito interpreta o universo em que está inserido função cosmológica, que se refere á forma com que o indivíduo se harmoniza com as condições de sua existência, a função sociológica, que contempla a organização social dos homens, construindo uma moral específica, e a quarta função ligada ao pedagógico, indicando como é visto pela perspectiva do ensinar a viver uma vida humana sob qualquer circunstância (CAMPBELL 2009, p. 44-45).

De acordo com Campbell, o mito não é uma mentira ou algo irreal (2009, p.180). O mito é a chave para desvendar algo que os seres humanos têm em comum, a vocação para os mistérios e para aquilo que é enigmático. É algo inato, relacionado aos desconhecido. Desse modo, os mitos tendem a fornecer significado para nossa existência. Campbell salienta que

² No caso desse trabalho as divindades gregas, seres participantes e atuantes na sociedade grega. Imortais representavam forças da natureza entre outras características.

³ Empírico, ἐμπειρία (empeiría), conhecimento recebido por meio dos sentidos. Baseia-se na experiência é na observação.

Você não pode prever que mito está para surgir, assim como não pode prever o que irá sonhar esta noite. Mitos e sonhos vêm do mesmo lugar. Vêm de tomadas de consciência de uma espécie tal que precisam encontrar expressão numa forma simbólica (CAMPBELL, JOSEPH. 2009, p. 46)

Contando com a assertiva de Campbell, entendemos que os mitos sejam uma abertura metafórica pela qual o cosmo⁴ penetra nas manifestações culturais, para o autor os mitos são uma inspiração da criatividade para o corpo e a mente dos seres humanos (2009, p. 23). Os mitos estão presentes em sociedades antigas, e acabam servindo como manual de conduta.

Em concordância o mitólogo Mircea Eliade (2002), em sua obra *Mito e Realidade*, faz uma exposição essencial para de fato entendermos as narrativas mitológicas. Segundo Eliade

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: 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 2002, p.9)

O mitólogo divide os mitos em "mitos de criação", que explicam a criação do universo e "mitos de origem", que seriam uma continuação do primeiro, pois explicam como algo passou a existir em determinado contexto, alterando a realidade e explicando como uma parte dela passou a existir.

Os mitos transmitem paradigmas, modelos exemplares para todas as atividades responsáveis á quais o homem se dedica. Ao nos debruçarmos sobre um mito ou símbolo arcaico, observamos que o seu significado demonstra um reconhecimento de uma situação no Cosmos, que inevitavelmente implica em uma posição metafísica⁵.

⁴ Ao nos referirmos ao Cosmo, entendemos como algo além da experiência sensorial, abstraindo daquilo que encontramos para aquilo que o antecedeu e ainda subsiste nele, o cosmo e um totalidade, o universo que, composto por matéria e energia. Cf: Bittar, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia aristotélica*. Editora Manole Ltda, 2003.

⁵ A metafísica por sua vez, define os estudos da natureza que estão para além de tudo o que é físico, daquilo que não é material, é uma forma de saber que também não se submete à verificação. Suas afirmações não podem ser empiricamente comprovadas (ou falsificadas) porque tratam da suposta natureza das coisas, da natureza do ser. Cf: Trabattoni, Franco. *Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2012.

O mito responde por parte da criatividade, e reconstrução de fenômenos contidos no imaginário, seja uma realidade material ou abstrata, transpondo domínios, duplicando realidades, recorrendo a metáforas como uma forma de expandir objetividades.

De modo que entendemos o conhecimento como fruto de reflexões, e de conexões que os sujeitos estabelecem entre si e com o meio em que estão inseridos. A compreensão mítica, mesmo não qualificando-se como método científico, se insere em um contexto argumentativo e simbólico, gerando assim o conhecimento mítico saberes pertinentes para determinados grupo.

O místico que integram essas narrativas está presente no imaginário popular. Esse imaginário perpassa séculos e culturas diferentes, podendo ressignificar-se do seu mito inicial e de seu propósito imagético original, o que resulta na existência de inúmeras versões.

Conforme pontuado por Sílvio Anaz, Grazyella Aguiar, Lúcia Lemos, Norma Freire e Edward Costa (2014), em uma publicação intitulada *Noções do Imaginário: Perspectivas de Bachelard, Durand, M affesoli e Corbin*

Durand desenvolve a ideia de que, frente à angustiante consciência da morte e do devir, o homem adota atitudes imaginativas que buscam negar e superar esse destino inevitável ou transformar e inverter seus significados para algo reconfortante. Essas atitudes imaginativas resultam na percepção, produção e reprodução de símbolos, imagens, mitos e arquétipos pelo ser humano. Esse conjunto de elementos simbólicos formaria o “imaginário”, cuja principal função seria levar o homem a um equilíbrio biopsicosocial diante da percepção da temporalidade e, conseqüentemente, da finitude (ANAZ et, ALL 2014, p. 6)

As narrativas mitológicas constituem determinado campo do imaginário, formado pelas imagens, símbolos, sonhos e aspirações muitas vezes pré-rationais e com forte conotação afetiva que existem e circulam nos grupos sociais.

Segundo Gilbert Durand, em sua obra *As Estruturas antropologias do imaginário* (2001, p.6) o imaginário corresponde aos processos de produção, transmissão e recepção de todas as imagens passadas, produzidas e que virão a ser produzidas. Posto isso, podemos entender que o imaginário constitui-se como um receptáculo dessas imagens, podendo ser classificado como uma leitura mental de uma realidade, sendo até mesmo capaz de romper com o real (2001, p.6). Todavia, o imaginário sendo capaz de ser uma tradução mental de uma realidade exterior, se demonstra qualificado a comportar o simbólico, que nas palavras de Carl Gustav Jung

é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem o desenho de um duplo enxó. Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas.[...] Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto "inconsciente" mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão.[...] Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente" (JUNG.C.G. O homem e seus símbolos 1964, p.21-22).

Contando com a assertiva de Jung, os símbolos e mitos podem tornar-se interlocutores das projeções dos medos, interesses e aspirações, definindo comportamentos, condutas e visões de mundo, desde que partilhado por muitas pessoas, criando, assim, um vínculo de sentido e solidificando uma determinada visão de mundo. Durand vai pontuar que

a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da Terra" (Durand, 1998, p.117).

Portanto, ao analisarmos o contexto imagético contido no mito de Perséfone, entendemos que esse pode nos permitir entender as dinâmicas do sujeito. A narrativa mitológica presente no *Hino Homérico a Deméter* integra o imaginário de uma determinada sociedade, atuando de forma incisiva em suas ações. O contexto imagético do mito, nos permite entender um pouco da sociedade na qual o mito se formou e ganhou potência. De acordo com Gilbert Durand (2001), a imagem é a matéria de todo o processo de simbolização. As imagens verbalizadas através de representações materiais formulam concretudes materiais percebidas pelo historiador.

Durand define imaginário como sendo "o conjunto das relações de imagens que constituem o capital pensado do homo-sapiens" (DURAND 2001, p.14). Essas imagens se organizam de acordo com a estruturação de modo com que a configuração mítica dependa da organização e representações das imagens. Portanto, podemos entender o imaginário como um alicerce construtor das concepções de homem, do mundo e da sociedade. Ao classificar o regime noturno, o

antropólogo afirma ser uma organização de imagens que une opostos, tendo como característica a descida interior e a conciliação em busca de autoconhecimento: “o regime noturno das imagens consiste em mergulhar na intimidade de instar pela navegação do negativo, numa quietude cósmica de valores invertidos com os terrores exorcizados pelo eufemismo” (DURAND, 2001, p. 193).

A mente humana é composta por diferentes manifestações que constituem no imaginário. O pensamento mítico existe, uma vez que ele se traduz como parte integrante de uma sociedade, e surge a partir da necessidade de explicar questões que muitas vezes parecem não ter respostas. As respostas surgem da relação de diversos elementos que estão á disposição do imaginário social.

Essa resolução pode ser aplicada de uma forma ampla, em planos diferentes do original “a linguagem apropriada para um domínio estende-se a todos os domínios que poderia surgir um problema do mesmo tipo formal” (Lévi-Strauss 1991, p.179).

Organizando-se entorno de variações de um núcleo temático, o mito é visto como uma linguagem a ser traduzida, reformulando sua lógica interna através de uma interpretação adequada. Contendo em sua estrutura os mais variados significados. A estrutura básica que constitui o mito pode ser considerada como um modelo de funcionamento do imaginário. O mito é composto por analogias, identificar essas analogias das imagens simbólicas dentro de um contexto é uma função do estúdio do imaginário.

Para o homem das sociedades arcaicas, ao contrário, o que aconteceu ab origine pode ser repetido através do poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. [...] Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem (Eliade, 1994, p.17-18).

1.2- Hino Homérico a Deméter: Papiro de Mosquensis

Os Hinos Homéricos são um contemplado de 33 poemas dedicados a Afrodite (Ἀφροδίτη), Apolo (Ἀπόλλων), Ares (Ἄρης), Ártemis (Ἄρτεμις), Asclépio (Ἀσκληπιός), Atena (Ἀθήνη), Deméter (Δημήτηρ), Dioniso (Διόνυσος), Dióscuros (Διόσκουροι), Gaia (Γαία), Hefesto (Ἥφαιστος), Hélio (Ἥλιος), Hera (Ἥρα), Hércules (Ἡρακλῆς), Hermes (Ἑρμῆς), Héstia (Ἑστία), as Musas (Μοῦσας), Pã (Πᾶν), Poseidon (Ποσειδῶν), Reia (Ῥέα), Selene (Σελήνη) e Zeus (Ζεὺς). Os hinos lidam com acontecimentos

sobrenaturais, no qual as divindades são protagonistas ou personagens em destaque. Seus conteúdos são diversos, possuem múltiplos tamanhos e períodos distintos.

De acordo com o historiador Nicholas Richardson, em *The Homeric Hymn to Demeter* (1974), o texto deriva de um papiro denominado Mosquensis, descoberto em 1777 em um estábulo em Moscou, datado do século XV a.E.C, o hino teria sido composto entre os séculos VII e VI a.E.C (RICHARDSON 1974, p. 5-11). Os estudiosos da matéria localizam a origem de sua composição conforme a cidade de Atenas, indício de que a narrativa ao menos na sua formatação oral, estabeleceu-se antes da incorporação de Elêusis ao sinecismo ateniense.

O autor ou autores do poema são desconhecidos, mas os estudiosos defendem uma data entre 650-550 a.C. por motivos estilísticos e históricos. (...) o poeta (ou poetas) que compôs este texto estão trabalhando em uma tradição onde as contribuições individuais são impossíveis de distinguir. (...) suas idiosincrasias dialéticas são mais facilmente explicadas por uma origem ática (FOLEY, 1999, p. 29).

Em concordância Ordep Serra autor de *Navegações da cabeça cortada: Breve incursão no campo dos estudos clássicos* (2012), nos traz a seguinte informação sobre a descoberta é condições materiais do documento:

Antigamente chamado Códex Mosquensis (M, como ele é indicado nos aparatos críticos), descoberto em Moscou, em 1777, por Christian Friedrich Matthaei e hoje guardado na Biblioteca da Universidade de Leiden (cod BGP 33 H) – tornado Leidensis, pois. Pertencia ao Arquivo Imperial de Moscou, mas teria sido encontrado em um estábulo, ou chiqueiro, na capital russa, “entre porcos e frangos”. Seu descobridor (também um erudito) o vendeu ao sábio holandês David Ruhnken, responsável pela primeira edição do *Homeri Hymnus in Cererem*, publicada em Leiden em 1780-1781. Pelas marcas d’água, é possível datar este manuscrito do século XV. (SERRA 2012.p. 56-57)

O hino assemelha-se às obras homéricas e hesiódicas, porém não se sabe ao certo qual a sua autoria. Os chamados hinos homéricos estão longe de serem homogêneos. Em alguns casos, existe uma distância considerável entre as datas prováveis de sua composição. No que se refere ao tamanho, eles também variam bastante: *Hino Homérico a Deméter 2* tem quatrocentos e noventa e cinco versos; o *Hino Homérico a Deméter 13*, dedicado também à Deméter, apenas três, sendo dois versos encontrados no hino maior.

De acordo com Cosmopoulos, existem algumas particularidades dialéticas ático-jônicas presentes no Hino, por isso sugere uma origem ática, ou própria

eleusina, sustentando o argumento de que o mito tenha de fato sido criado em Elêusis, e as suas versões locais se desenvolveram subseqüentemente (COSMOPOULOS 2015, p. 9).

À parte de dúvidas sobre as origens dos hinos, a única certeza sobre a qual os estudiosos concordam é sua função poética, voltada a recitação. O adjetivo “Homérico” define um estilo poético. Este estilo de verso, também chamado “herotica” emulava o estilo atribuído a Homero, o autor da *Iliada* e da *Odisseia*. Por esta razão Ordep Serra informa que o dialeto dominante era o jônio e estilo “paratático enxuto” (SERRA 2012, p. 57)

Existem outras características a serem pontuadas que diferenciam os hinos homéricos. Segundo Wilson A. Ribeiro Jr, em seu texto introdutório, acerca da tradução dos *Hinos Homéricos*, os versos são compostos no estilo poético (RIBEIRO, JR. 2010, p.46). Esse método melhor se ajusta à recitação simples, sua composição recorre a fórmulas que não aparecem na *Iliada* e na *Odisseia*, mas têm o mesmo modo de articulação. De acordo com José Antônio Alves Torrano, a poesia hesiódica está ligada formalmente à épica homérica, igualmente constituída de hexâmetros (2007, p. 18). Segundo Antonia Garcia Velázquez “Em Hesíodo, épica e lírica estão unidas e as Musas são o ponto de união” (2000, p.10).

A historiadora Neyde Theml pontua em sua obra *O público e o privado na Grécia* (1998), que apesar da emergência da escrita a tradição oral não se dissipou. Inicialmente a escrita se fez presente na *pólis* na modalidade de comunicação oral, portanto ambas coexistiram, decorrente desse fato os textos possuem marcas da oralidade (THEML 1998, p.52-55)

Os versos homéricos eram declamados em praça pública, banquetes e festas, alcançavam diversas pessoas, desde o mercador aos futuros cidadãos, contribuindo significadamente para educação dos gregos, preconizavam as ações dos heróis como modelos de conduta. Pensados dentro de uma tradição oral, musical, os poemas foram feitos para serem cantados, e não somente lidos, a própria métrica de escrita nos traz esses indícios. O aedo, aquele que canta, é o centro da prática musical nos poemas.

A historiadora Jenny Strauss Clay reescrever, “Diferentemente de outras sociedades antigas, a teologia dos gregos antigos foi desenvolvida não por sacerdotes ou homens sagrados, mas pelos poetas” (CLAY 2003, p.1). Os *aedos* eram poetas

que declamavam seus cantos, eles transitavam entre o plano mundano e sagrado, seus versos eram inspirados pelas divindades, pois só com auxílio delas era possível falar sobre o mundo divino.

Os *aedos* estavam ligados na maior parte às Musas (Μοῦσαι), filhas de Zeus (Ζεύς) com a titânida Mnemosine (Μνημοσύνη), eram elas responsáveis por trazer inspiração aos artistas, essa experiência mítica pode ser observada no início de alguns épicos

Canta, ó Deusa, a cólera do Pelida Aquiles
funesta, que fez miríades de dores aos aqueus
e lançou ao Hades antes muitas almas valentes
de heróis, e a eles mesmos fê-los presa de cães
e aves todos (cumpria-se o conselho de Zeus).
(HOMERO. *Ilíada* II, 1-5) Tradução de Frederico Lourenço

As Musas são invocadas para contar ao poeta os acontecimentos envolvendo as divindades, a verdade dos fatos narrados está garantida pelas Musas, já que estas assim como outras divindades estão sempre presentes e por isso são testemunhas das narrativas míticas. Segundo Jean Pierre Vernant, o poeta conhece o passado, pois tem o dom de estar presente no passado. “Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas Musas” (VERNANT, 1973, p.74).

Acerca o mito de Perséfone, a obra mais antiga a fazer menção ao acontecido é a *Teogonia* de Hesíodo (vv. 913-914), escrita por volta de VIII a.C. E, como aponta Mylonas (2009, p. 9). Encontramos também menções a história das deusas nas canções da peça Helena, de Eurípides (vv. 1301-1368), na sexta ode de Calímaco, nos *Theriaca*, de Nicandro (483-487) e no fragmentado Hino a Deméter, de Filico de Córcira (VI, 1-168). O enredo do mito tornou-se muito popular entre os autores romanos, com duas completas narrativas em Ovídio, em *Metamorfoses* (385-571) e em *Fastos* (IV, 419-616), e uma narrativa completa no poema épico de Claudiano, chamado *De raptu Proserpinae* (MYLONAS, 1942, p. 9-10).

Menções ao santuário de Elêusis e sobre os cultos de mistérios, são encontradas em fontes de outros gêneros, como nas Histórias, de Heródoto (9, 65), na comédia de Aristófanes (*Archanae*, 735), nos discursos de Andócides de Athenas (*De mysteriis*), nas *Helênicas*, de Xenofonte (I, 4, 20), em Diodoro Sículo (*Bibliothecae Historicae*, I, 29, 1). Igualmente também são mencionados por autores romanos, como nas epístolas e tratados de Cícero (*Epistulae ad Aticum*, 50, 251, 2; *De natura deorum*,

1, 42) e nas narrativas de Tito Lívio (31, 25; 31, 26) Mylonas, lista as principais figurações do mito eleusino nas fontes textuais (Mylonas 1942, p. 9-10)

Podemos destacar, para além dessas menções, uma série de descrições do santuário de Elêusis a maior parte relacionada a questões prática de administração, descrição do próprio espaço e menções geográficas. Citemos Estrabão (9, 1, 12), a *Descrição da Grécia*, Pausânias (1, 26-28) e o *Tratado de Arquitetura*, de Vitruvius (VII, 16)⁶.

Para o desenvolvimento desse trabalho, contamos com o acesso de traduções foram as de Daisi Malhadas (1970), Jair Gramacho (2003), Maria Lúcia Massi (2006), Ordep Serra (2009) e mais recentemente, de Thais Rocha Carvalho (2019). Optamos por usar a tradução de Maria Lúcia Massi (2006), presente no códex intitulado *Hinos Homéricos*, com organização e edição de Wilson Alves Ribeiro Jr. Os critérios de escolha foram os seguintes, essa foi uma das traduções que seguiu a métrica adotada no texto original, em outras encontramos os cantos em forma de texto corrido, dificultando assim a interpretação de leitura no gênero poético. A tradutora preservou até mesmo as poucas lacunas causadas pelo tempo. Devemos nos atentar às traduções que optam por substituir as lacunas com possíveis palavras, o uso dessas podem mudar completamente o sentido do verso. A tradução de Maria Lúcia Massi buscou fidelidade ao texto original, após a leitura das traduções concluímos que essa relaciona melhor com a proposta da nossa pesquisa.

1.3- A infelicidade de Deméter e o rapto de Perséfone.

O *Hino Homérico a Deméter* narra o rapto da filha de Deméter, deusa da vegetação e do trigo, com Zeus, deus dos trovões e senhor do Olimpo. A divindade primeiro é apresentada como Koré, isto é, “a jovem”, e após suas catabese e anabase passa a ser referida como Persephóné, senhora do submundo. O hino nos informa como Deméter estabeleceu em Elêusis, a criação de um templo em sua homenagem, a busca incessante por sua amada filha, raptada por Aidoneu. Essa peregrinação acaba por levar a deusa á cidade de Elêusis, e lá fixar seus Mistérios, portanto o hino

⁶ Há uma colêctania completa das menções sobre os mistérios e o santuário de Elêusis no banco de dados ToposText, produzido pela Aikaterini Laskaridis Foundation. Disponível em: <https://topostext.org/place/380235Sele> em 24-10-2021

é o primeiro testemunho literário com evidências sobre as origens dos Mistérios de Elêusis.

Contando com a assertiva de Jenny Strauss Clay, “evidências em inscrições são abundantes, mas a maioria está relacionada a questões práticas de administração do santuário”(CLAY 2006, p 203). Predizemos que o hino é um *hieròs lògos*, uma narrativa sagrada que explica a origem do culto. Decorrente dessa explicação, o hino foi lido e analisado por pesquisadores da religião antiga como tentativa de obter informações sobre o que acontecia no interior dos mistérios.

A partir da tradução de Maria Lúcia Massi, destacamos alguns pontos a serem analisados. Nos três primeiros versos, são apresentadas as divindades que exploraremos mais a fundo nesse trabalho. Assim como aponta Richardson (1974, p.136) o primeiro nome a aparecer é o de Deméter, seguindo um padrão de nominar o assunto abordado, presente nos outros hinos.

A Deméter de belos cabelos, deusa augusta, começo a entoar,
e á sua filha de finos tornozelos que Aidoneu
raptou. Deu-a o baritonante, longividente Zeus,
longe de Deméter de espada dourada.
(*Hino Homérico a Deméter vv 1-4*).

Em primeira instancia, destacaremos o verso 3, sendo Zeus pai de Koré, consentido sua filha ao irmão, é estranho que Aidoneu⁷ tenha precisado raptá-la. Isso nos remete ao fato de que, mesmo com o consentimento do pai, Aidoneu não teria o de Deméter (CLAY, 2006, p.210). Mostrando, assim que até mesmo os deuses sofrem com um sistema patriarcal, onde figuras masculinas decidem a vida das divindades femininas. A própria deusa Gaia é compelida pelos desígnos dos deuses

Gaia fez nascer dolorosamente para a donzela de olhos de
Pétala e para agradar ao Hospedeiro de muitos, conforme
os desígnos de Zeus. Um objeto de temor foi então visto por todos,
tanto pelos deuses imortais quanto pelos homens mortais.
(*Hino Homérico a Deméter, vv 8-11*)

Nos versos acima percebemos o desconforto de Gaia, divindade que simboliza o feminino, conhecida como a grande nutriz, ou a “Grande Deusa”, em fazer brotar uma armadilha para a jovem menina. O hino segue narrando:

Ela, então, maravilhada esticou juntas as duas mãos
Para pegar o belo brinquedo. Abriu-se a terra de vasta via

⁷ É de grande relevância lembrar que Aidoneu é o deus que reina sobre os mortos, mas não é o deus da morte, esse seria Thánatos(Θάνατος), personificação dessa mesma morte. Não cabe a Aidoneu o papel de aparece nos campos de batalha em busca das vidas dos combatentes. Algumas divindades estão ligadas a morte de fato, as mais citadas são as Moiras e as Erínias.

Na planície Nísia e por ali saiu o senhor Hospedeiro de muitos,
Filho de muitos nomes de Crono, nos seus Cavalos imortais
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 15-18.)

Compreendemos aqui, que o rapto ocorreu em um momento em que, Kore estava longe de sua mãe, ela estava exercendo uma atividade muito comum as *parthénoi*, virgens ou moças ainda não casadas⁸.

Diodoro da Sicília afirma que Koré, filha de Deméter, estava em vias de se unir às deusas Athena e Ártemis como virgem perpétua, porém foi impedida por Aidoneu⁹.

Em conformidade com a etimologia grega, Koré (κόρη) significa criança, jovem ou donzela, uma característica atribuída de acordo com a idade e identidade sexual. Preliminarmente a menção a jovem filha de Deméter acontece de forma geral, como Koré, portanto a jovem não teria uma colocação nominal, ou atribuições próprias, ela estaria representando um estado indefido no qual as jovens encontravam-se antes do casamento.

Portanto com o casamento, a jovem passa por uma transformação significativa, ganhando agora atribuições que antes não tinha. Consonante Giorgio Agamben e Monica Fernando, em sua obra *La ragazza indicibile. Mito e misterio di Kore* (2010), podemos pontuar sobre a representação da "eterna donzela" que

A respeito de Kore, a "donzela divina", a indeterminação que age sobre ela é ainda mais inquietante, pois tenta anular e por em questão a distinção entre as duas imagens essenciais da feminilidade: a mulher (a mãe) e a donzela (a virgem). Primeiramente como precisa Kerényi, o termo virgem não deve ser entendido no sentido antropomórfico (AGAMBEN FERRANDO, 2010, p. 8-9).

O tema do rapto na antiguidade desperta muito interesse entre os estudiosos dedicados aquela época, devido á quantidade de relatos existentes e á sua semelhança com cenas de casamentos, seja como um ato de violência física ou simbólica.

Em diversos mitos da Grécia antiga, a questão do rapto é recorrente, seja como um rapto encenado, o que estaria mais próximo do casamento, ou como perseguição, esses acontecimentos de fato são complexos, é com um grande simbolismo. A partir de Plutarco sabemos que

Em algumas regiões da Grécia, principalmente no período arcaico, o casamento era iniciado com um sequestro real da noiva e isso

⁸ As *parthénoi*, meninas que ainda não entraram na arena do sexo, mas já deixaram a infância para trás. Blundell (1998, p. 49), Foley (1999, p. 104).

⁹ DIODORO DA SICÍLIA. Biblioteca de História, 5.3.4

aconteceria ainda no período clássico na região de Esparta (SANTOS 2010, p.121 *apud* PLUTARCO Quaes. Gr. 27).

Tais acontecimentos, nos fazem refletir se essas cenas de violência não estariam de alguma forma representando o casamento primordial de Hades e Perséfone, pois os gregos seguiam como manual de conduta as façanhas dos deuses e heróis.

Segundo Sandra Ferreira Santos em sua obra *Raptos combinados: uma possibilidade de resistência feminina na Grécia Antiga* (2010, p.121), ao não se casar com o seu agressor, a mulher violentada sexualmente teria poucas chances de se casar com outras pessoas, fazendo com que o rapto fosse considerado sinônimo de casamento, visando minimizar danos como a honra da jovem e de sua família. Posto isso a autora salienta que, em alguns casos os raptos poderiam ser combinados, como uma tentativa de burlar o sistema patriarcal

A análise iconográfica de vasos gregos, principalmente aqueles que trazem imagens do rapto de Helena, trazem indícios de que existia a possibilidade de que alguns raptos fossem combinados entre os jovens e que esta estratégia pode ter sido, de fato, utilizada pelas mulheres gregas como forma de resistir à imposição de um casamento arranjado (SANTOS 2010, p.122).

Ao nos depararmos com algumas atitudes adotadas a respeito do casamento Fustel Coulanges, em sua obra *A Cidade Antiga*, pontua que a jovem não entra por si mesma em sua nova morada. É necessário que o marido a carregue, que simule um rapto, que ela grite um pouco, e que as mulheres que a acompanham finjam defendê-la (FUSTEL DE COULANGES 2009, p. 33)

Desse modo, compreendemos que tal encenação nos traz indícios de que a mulher grega, uma vez casada, não teria vontade própria, pois era responsabilidade do marido introduzi-la à força em seu novo lar. Enquanto jovem, a menina grega está à mercê das vontades da representatividade masculina da casa, o pai, e após o casamento está a mercê de outra figura masculina, o marido. Em concordância Susan Deacy, em *The Vulnerability of Athena* informa

Meninas em idade de casar, mas que ainda não se casaram, tipicamente representadas como incapazes de resistir ao sexo por meio de sua própria iniciativa e como estando sujeitas, em algum nível, à coerção violenta” (DEACY 1997, p.43).

Poderia essa sociedade estar reproduzindo o rapto de Koré que, assim como na encenação matrimonial, foi levada aos gritos e introduzia em um lugar desconhecido para ser esposa de alguém.

Susan Deacy segue enfatizando o quanto os casamentos podem ser violentos, representando uma morte simbólica: morre a parthénos, a garota para que a mulher adulta possa nascer com todas as suas atribuições e deveres. Nesse sentido não existe deusa que melhor represente o significado feminino de casamento do que Koré, que passara por todos esses momentos

Hoje céu negro, hoje dia negro,
hoje se separam a mãe e a filha.
A mãe era perdiz e a filha uma pomba
e veio voando uma águia e leva a pomba.
- Eles riram de você, minha filha, eles te levaram a menina,
Eles te levaram o roseiral e partiu a beleza de teu jardim.
- Minha noiva, teu vestido os anjos fizeram
e à tua direita escreveram para teu esposo
(GALVÍN, 2014, p. 351)

Inferimos a separação dolorosa entre mãe e filha, aqui as personagens femininas são associadas às aves que são caçadas, o esposo é associado à figura da morte, representada no poema pela impiedosa águia. Predizemos que o esplendor do jardim tematiza a juventude findada pelo termo fatal, as bodas póstumas, assim como no mito de Perséfone. Por fim, entendemos que existe uma relação muito próxima entre os cantos nupciais (epitalâmios) e a figura da morte. Para H. P Foley, o hino enfatiza a experiência feminina dessas divindades, terminando com a função dos mistérios (Foley, 1994. p.12).

Desse modo, seguimos analisando que, nos versos seguintes do hino, existe um interesse da parte de Zeus, divindade masculina, que essa união acontecesse. O hino segue narrando nos versos 30-32

O tio paterno, comandante de muitos seres, Hospedeiro de muitos,
Filho de muitos nomes de Crono, conduzia-a contrariada
Nos seus cavalos imortais, por instigação de Zeus.
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 30-32.)

Movido não apenas pelo desejo, mas induzido também por Zeus, Aidoneu leva a jovem para o hades. O hino deixa explícito que existe uma linha de comunicação entre o divino representado pelo Olimpo e a esfera humana. Conforme o *aedo* segue narrando o rapto ele pára de acompanhar a deusa quando ela é introduzida no

submundo, mostrando, assim, que até então não existia uma linha tênue de comunicação entre as três esferas.

Enquanto a deusa via a terra, o céu estrelado,
O impetuoso mar piscoso
E os raios do sol, ela tinha ainda a esperança de ver
A mãe devotada e a grei dos deuses sempre vivos,
Pois a esperança lhe seduzia o grande espírito, apesar de aflita;
(Hino Homérico a Deméter, vv 33-37)

Thais Rocha Carvalho levanta um questionamento muito válido sobre o enredo do hino, ao considerarmos que antes dessa narrativa não temos relatos de uma comunicação entre os planos superiores e o Hades, o hino cria essa linha de comunicação que torna-se bastante usual em outros mitos, ao dar sua filha com Deméter para o rei do submundo, cria-se esse canal de comunicação, sendo o destino de Perséfone exatamente o que Zeus precisava, portanto a vontade do Cronida se faz. Assim como pontua Thais Rocha Carvalho (2019)¹⁰

Considerando que o principal problema do Hino é a falta de comunicação entre os reinos superiores e os íferos, o objetivo de Zeus ao dar sua filha com Deméter (ou seja, uma representante dos céus e da terra) em casamento ao rei dos mortos é, justamente, criar esse canal de comunicação. (CARVALHO 2019, p.63).

São poucos os versos que relatam o que aconteceu com a jovem Koré. Percebemos aqui, mesmo que de forma breve o ponto de vista da menina raptada. Ela sabia que enquanto estivesse sobre a terra sua mãe a encontraria, por isso temia o Hades. Essa parte, deixa cada vez mais claro, que existia uma interlocução entre os céus e a terra, porém essa linha de comunicação não estendia-se aos íferos. Pressupomos que enquanto a deusa estivesse na terra, senhora deste domínio, sua mãe a qual esses dominós pertenciam, poderia resgatá-la. Porém uma vez no Hades e a jovem estaria perdida para a mãe telúrica.

Os versos seguintes narram o desespero da mãe que não sabe o paradeiro de sua filha, Deméter rende-se deusa rendesse ao luto, pois ninguém queria lhe contar a verdade (verso 44), a deusa veste um véu. Que pressupomos estar representando o luto. Desse modo, o historiador Nicholas Richardson entende que as ações de em silêncio, cobrindo-se com um véu recusando o alimento refletem elementos típicos de cenas de luto na poesia épica (RICHARDSON 1974, p. 218). No verso 48 outro nome

¹⁰ (Clay, 2006, p. 210-216).

é atribuído à deusa “Deo”. Veremos a deusa nominada desta forma também nos versos 211 é 492¹¹

Em seguida, durante nove dias, a soberana Deo
Vagava pela terra com tochas acesas nas mãos;
Nenhuma vez sorveu ambrosia e o néctar suave,
Porque estava aflita, e nem seu corpo lançou nos banhos.
Mas, quando se aproximou pela décima vez a brilhante Eos,
Encontrou-a Hécate, que tinha archote nas mãos
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 48-52).

Em conformidade Foley (1999, p. 37-39), nos informa que há registros de uma procissão com tochas nos cultos em Elêusis, o que levou muitos estudiosos a considerarem essa passagem uma reprodução do culto

Tochas certamente desempenharam um papel na procissão.(...)Os iniciados imitariam as experiências de Deméter nos ritos de Elêusis, provavelmente incluindo uma busca (possivelmente exclusiva para mulheres) por Koré/Perséfone à luz de tochas(...).As tochas podem ser associadas à purificação, ao trazer fertilidade (a mãe da noiva os carrega na procissão nupcial), ou o surgimento da luz e, portanto, iluminação mística na escuridão: todos as três associações são possíveis aqui. (1999, p. 38)

Devido ao fato de Deméter ter procurado sua filha por nove dias, pode-se atribuir às tochas objetivos práticos, assim como pontua (STRAUSS 2006, p. 217). O hino prossegue e a divindade Hécate nos é apresentada como uma testemunha do rapto, pois esta teria ouvido os gritos de Koré. Diferentemente dos outros deuses, Hécate auxilia ajuda Deméter em sua procura. Outro fato a ser destacado, é que a deusa não se refere a filha de Deméter como Koré, mas como Perséfone¹². Portanto, no verso 56 temos a primeira menção á esposa e Aidoneu

Quem dos deuses celestes ou dos homens mortais
Raptou Perséfone e afligiu teu ânimo amável?
Pois ouvi a voz, porém não vi com meus olhos
Quem quer que fosse. Digo-te a verdade toda
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 55-58)

Hécate e Deméter vão até Hélio, deus que tudo vê, e este conta o que aconteceu. Quando questionado por Deméter não se abstém da situação, inclusive cita á deusa o envolvimento de Zeus, deixando claro que o Cronida havia omitido a informação a deusa.

¹¹ Menelaos Stephanides, nos orienta que Deo é o diminutivo do nome da deusa. Associamos que da mesma forma que Aidoneu para Hades, Deo é uma nomenclatura alternativa ou popular para Deméter. (STEPHANIDES 2004,p)

¹² Significado de Perséfone: aquela que causa destruição.

Nenhum outro é responsável dentre os imortais, a não ser o agrega-
nuvens Zeus,
que a deu a Hades para ser chamada de jovem esposa
pelo seu próprio irmão
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 77-79).

Hélio enfatiza o fato de que após a derrota dos titãs, os filhos de Cronos dividiram entre o cosmo¹³. Por sorteio, coube a Aidoneu o domínio sobre o mundo inferior. Portanto de grande importância, e melhor pretendente a filha de Deméter não poderia ter¹⁴. Porém, inconformada com a situação Deméter, não dá atenção às falácias de Hélio e distancia-se do Olimpo¹⁵, conforme os versos 92-94. Ofendida, a deusa muda a aparência para a de uma anciã. A deusa se dirige para as cidades dos homens

Sem seu consentimento, Zeus permitiu que Perséfone fosse levada ao submundo, onde permaneceria inacessível a Deméter para sempre e, por isso, a deusa da colheita sofre ainda mais do que ao descobrir o desaparecimento de sua filha (CARVALHO, 2019 p. 50).

Decorrente de suas andanças, Deméter chega á pólis de Elêusis. Percebemos nos versos 98-100 que muito cansada e carregando consigo o sentimento de ter sido ofendida, a deusa se senta junto ao poço Partênio, ou “poço das virgens”. Jenny Strauss Clay pontua que o fato de a deusa não ir diretamente para o mundo inferior, demonstra a separação entre as articulações divina do Olimpo e do Hades. (CLAY 2006, p. 212). O hino narra que ali a deusa encontrou as filhas de Celeu

Viram-na as filhas de Celeu, o Eleusinida,
quando iam até a água fácil de puxar, a fim de levarem
nos baldes de bronze para o paço do pai-
eram quatro, como deusas, tinham a flor da
juventude: Calidice, Cleisidice, a encantadora Demo
e Calitoé, que delas todas era a mais velha
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 105-110)

Nos versos seguintes a deusa pergunta a quais governantes ela deveria se referir, e oferecer seu trabalho (versos 110-140). As filhas informam os nomes dos pais em idade avançada, Celeu e Metanira, governantes de Elêusis, que haviam

¹³ (VERNANT, 2006: 32)

¹⁴ Filho do Titã Cronos e de Réia, irmão de Poseidon e de Zeus, é partícipe da distribuição de incumbências e domínios após a derrota dos Titãs (GRIMAL, 1986, p. 167). Segundo a divisão entre os irmãos, “o céu cabe a Zeus, o mar a Poseidon, o mundo subterrâneo a Hades; e a superfície do solo aos três, em comum” (VERNANT, 2006, p. 32).

¹⁵ Deméter, encontra-se tomada por um luto ao tomar conhecimento da trama dos dois deuses, recusa-se a retornar ao Olimpo, após sua partida a terra tornase infértil, e a fome domina os mortais, isso preocupa Zeus.

concebido uma criança há pouco tempo, criança essa que foi entregue aos cuidados de Deméter pela soberana de Elêusis. O hino nos relata o momento em que Deméter chega ao palácio, a reação de Metanira mesmo sem saber da origem divina da anciã que estava diante dela foi de: “Veneração, temor e pálido horror tomaram Metanira” (*Hino Homérico a Deméter*, vv 190).

Segundo Jenny Strauss Clay (2006, p. 233) e Nicholas.J Richardson (1974, pp. 207-208), os versos seguintes relatariam uma série de rituais dos mistérios, iniciando no momento em que Deméter adentra o grande palácio dos governantes de Elêusis até o momento em que uma serva conseguiria arrancar um sorriso daquela que carregava grande tristeza

... até que com escárnio lambé, devota mulher,
Zombando-se muito dela, fizesse a soberana pura
Voltar a sorrir, a rir e a ter propício ânimo;
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 202-204).

Segundo Rayer (2004, p.110), Sem alimentar-se desde o verso 49¹⁶, é oferecido a deusa vinho, porém ela recusa dizendo não ser permitido. A deusa orienta que trouxessem cevada e água, misturado com poejo¹⁷.

Metanira refere-se a Deméter, explicando que abençoada seria se cuidasse e desse educação ao herdeiro Demofonte. A deusa se ocupa com os cuidados da criança, planeja torná-la imortal¹⁸. Os versos 229 e 230 têm uma qualidade mágica¹⁹ (Foley, 1998, p. 49): Deméter passa ambrosia no jovem bebê é a noite levanta-o contra o fogo²⁰. Demofonte pode ser encarado como um “primeiro iniciado” dos Mistérios (Foley, 2006, p. 48; Richardson, 1974, pp. 233-234).

Interrompida por Metanira que vê anciã segurando seu filho contra o fogo, a deusa sente-se insultada e revela sua verdadeira identidade. Apesar da interrupção do ritual da deusa a criança receberia grandes honras, Deméter culpa Metanira pela imprudência e insensatez

Agora, não há como possa fugir dos infortúnios e da morte.
Honra imperecível, contudo, sempre haverá sobre ele, porque
Em nossos joelhos subiu, e em nossos braços domiu.
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 262-264).

¹⁶ Colocar os alimentos é o que eles representam.

¹⁷ Buscar o significado dessa bebida. Para que servia.

¹⁸ Thais Rocha Carvalho (2019), faz uma refolexão sobre o ato de Deméter, segundo a autora, a deusa transformaria Demofonte em imortal como uma forma de afronta aos deuses. Sendo a imortalidade o que os deuses tinha de mais especial, a deusa daria essa dádiva a uma criança mortal.

¹⁹ Explicar o que é qualidade mágica.

²⁰ Explicar a simbologia do fogo é o que ele representa para o ritual.

Após revelar-se como soberana divina ela ordena que construam um templo para cultuá-la, o hino narra que a própria deusa ensinaria os ritos aos habitantes de Elêusis.

Os ritos eu própria vos ensinarei, a fim de que mais tarde,
Vós, santamente celebrando-os, possais meu espírito apaziguar
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 273-274).

Apenas nos verso 296 o templo em honra á deusa é construído. O hino segue descrevendo com riqueza de detalhes toda a perplexidade demonstrada por Metanira frente á deusa. Normalmente dos deuses não se apresentam aos mortais em sua forma original. Após o infortuno com Demofonte, a deusa da vegetação, deixa-se ser tomada pela saudade e pelo luto mais uma vez. De acordo com Thais Rocha Carvalho, transformar Demofonte em uma criança imortal fazia parte do plano de vingança da deusa contra os deuses

Deméter já havia, portanto, traçado seu primeiro plano de vingança contra Zeus – que falhará por causa de Metaneira, a mãe: dar a imortalidade, algo exclusivo dos deuses, que os distingue dos homens, a um bebê mortal a quem roubará, em troca de sua filha roubada (CARVALHO, 2019 p.51).

A autora levanta a tese de que Deméter tinha como objetivo punir aqueles responsáveis pelo rapto de sua filha. Não conseguindo transformar Demofonte em imortal, a deusa volta-se para o luto e encontra outra forma de punir aqueles que orquestraram e omitiram informações sobre o que havia acontecido com sua filha; a deusa torna a terra infértil. A deusa permite que suas emoções dominem suas ações, fazendo assim com que a terra se torne infértil, o hino narra

Terribilíssimo ano sobre a terra multinutriz
fez para os homens, e o mais maléfico; a terra nem semente
fazia brotar, pois ocultava-a a bem coroada Deméter.
(*Hino Homérico a Deméter*, vv 305-307).

O próprio hino nos traz a informação que a deusa teria aniquilado completamente a raça dos homens mortais pela fome (Versos 310-313). Deméter estava privando os deuses de receber sacrifícios e privilégios. A deusa nutria um sentimento vingativo, buscava um posicionamento do soberano Zeus.

Sem colheita, ou seja, sem comida, os mortais começam a morrer de fome e, conseqüentemente, acabam por não oferecer sacrifícios aos deuses. Em outras palavras, ao privar os homens de sua timé, Deméter está privando todos os deuses das deles (CARVALHO 2019 p. 58).

Notamos que nos versos seguintes o Cronida Zeus envia a mensageira Íris, porém essa não foi capaz de persuadir a deusa. Alternadamente, os deuses visitavam Deméter com presentes a fim de persuadir o seu ânimo, entretanto, a deusa mantinha-se firme em seus propósitos. Seu desejo é o retorno da filha e não presentes e honras. No verso 337 vemos a segunda menção à filha de Deméter como Perséfone “conduzisse a pura Perséfone da treva nevoenta”, em uma ordem de Zeus para Hermes. Ou seja Zeus envia agora o único deus capaz de transitar entre o Olimpo submundo, pela sua função como mensageiro e eventualmente condutor das almas²¹.

Assim como a descida da deusa Perséfone não nos foi descrita, a descida de Hermes também não é mencionada (Clay, 2006, pp. 249-250). Após uma longa narrativa, a personagem que movimenta todos os acontecimentos é devolvida ao enredo da trama. Perséfone reaparece em sua forma física, sua primeira menção é no verso 243, quando Hermes encontra-se de fato com Aidoneu

Encontrou o senhor da casa no seu interior,
Deitado no leito com a venerada esposa, que
Muito contrariada agia, com saudade da mãe
(*Hino Homérico a Deméter vv-342-344*).

Hermes relata a vontade de Zeus e a fúria incessante de Deméter, que pouco a pouco estaria exterminando a humanidade e privando os deuses de receber seus sacrifícios. Ele explica a Aidoneu que, Deméter anseia pelo reencontro com a filha. O deus que arrasta multidões sorri com um certo deboche, porém sabia que teria que ceder às vontades de Zeus.

Aidoneu se dirige à sua esposa, autorizando que a deusa vá para junto da mãe. Porém, aparentemente o senhor do Hades pretende recorrer ao lado racional da deusa. O epíteto daífroni (“sensata, inteligente”) é dado a Perséfone. O senhor do submundo enfatiza o fato de que junto a ele a deusa terá atribuições e funções próprias e Perséfone não possuía nenhuma atribuição ou honra (timé) próprias antes do rapto. Thais Rocha Carvalho explica que

No entanto, ao permanecer casada com Hades, ela ganhará timai específicas: “governará tudo que viva e se mova” (verso 365) – já que todas as coisas um dia morrem – e poderá se vingar daqueles que não a propiciarem de forma adequada (versos 367-370). O que Hades oferece aqui são, justamente, as atribuições homéricas da deusa, como epainé Persefóneia (“pavorosa Perséfone”) (Clay, 2006, p. 252). Ele tenta persuadi-la a voltar para ele, mesmo subindo de volta para

²¹ (Odisséia, canto XXIV, verso 99)

ver sua mãe – ou seja, de certa forma, parece que Perséfone tem a chance de fazer uma escolha (CARVALHO 2019, p.61).

De acordo com os versos seguintes, Aidoneu, oferece grãos de romã á esposa, com a intenção de que ela permacesse de alguma forma conectada a ele e ao local Faraone (1990, p. 237), Richardson (1934, p. 276). Existem algumas discussões que permeiam o ato do senhor dos inferos: algumas traduções trazem não o ato de oferecer, mas o de obrigar a deusa a comer o fruto. Porém na tradução escolhida nos deparamos com a palavra láthrēi (“secretamente”). A ação do deus não estaria ligada a uma imposição, mas a uma preocupação que Hermes presenciase seu plano e o impedisse.

O que simbolizou a consumação e o destino de Perséfone foi o fato de ingerir um alimento, a romã era símbolo de fertilidade na Grécia Antiga, atributo de Hera e Afrodite. Ao aceitar a fruta, Perséfone parece, assim, ter aceitado o seu destino. Diversos autores, como Bolen (2002), Chervalier (2009), Grimal (2011) e Souza (2010), descrevem que os grãos de romã foram um subterfúgio para fazê-lá permanecer nos inferos.

Em seus versos finais, o hino narra o momento em que Deméter reencontra a filha, a alegria demonstrada por ambas transcende as expectativas. Logo nos primeiros segundos de contato, Deméter aparentemente demonstra desconfiança. Existe uma grande lacuna entre os versos 385-395, algumas palavras fazem-nos supor que as desconfianças são a respeito de algum alimento (verso 394).

Nos versos subsequentes, a narrativa se dá pela voz da própria Perséfone, que conta á mãe com suas palavras o que passou nesse tempo, as primeiras palavras pronunciadas pela personagem são as seguintes

Pois bem, mãe, eu te direi a verdade toda:
Quando o benfazejo Hermes, rápido mensageiro,
Veio de junto do pai Cronida e dos outros filhos de Urano,
Para me tirar do Érebo, a fim de que tu vendo-me com teus olhos
Pusesse fim á cólera e ao ressentimento terrível contra os imortais,
Logo pulei de alegria (*Hino Homérico a Deméter* vv. 404-411).

A deusa conta á mãe que foi levada contra sua vontade, relata alguns acontecimentos, dentre eles o fato de ter ingerido sementes de romã no Hades e, durante sua narrativa, inclusive nomeia as divindades presentes no momento do rapto. Dentre elas temos Palas Athenas e Ártemis, divindades castas e poderosas. Fica Acordado que Perséfone passará 1 terço do ano com seu esposo no Hades, a própria

deusa encarrega-se de contar a filha. Para Jenny Strauss Clay (2006, p. 256), “a divisão em três do ano corresponde à divisão tripartida do cosmos”. Em concordância com tais acontecimentos, Thais Rocha Carvalho (2019, p. 63), pontua que

Considerando que o principal problema do Hino é a falta de comunicação entre os reinos superiores e os íferos, o objetivo de Zeus ao dar sua filha com Deméter (ou seja, uma representante dos céus e da terra) em casamento ao rei dos mortos é, justamente, criar esse canal de comunicação. A jornada anual de Perséfone, portanto, é exatamente o que Zeus precisava para que seu plano fosse bem-sucedido (CARVALHO 2019, p. 63).

Após a apaziguação da fúria da deusa, sobre os mortais e os não mortais, Zeus envia a própria Reia, sua mãe, e também de Deméter, para informar que ambas, mãe e filha terão honras garantidas pelo próprio Cronida. Em seguida a deusa retorna a Elêusis, onde ensina os seus ritos secretos. Os versos que seguem deixam bem claro que é proibido

divulgar, pois um grande temor pelas deusas detém a voz.
Feliz quem dentre os homens supraterrâneos os viu.
Mas o não iniciado e o não participante nos mistérios
Sagrados, jamais tem destino igual, ainda que pereça sob a
Treva bolorenta. (*Hino Homérico a Deméter* vv. 479-483)

Os mistérios aparentemente prometiam uma existência mais afortunada no mundo *post mortem*. Segundo Erwin Rohde, aqueles que são iniciados em Eleusis viverão uma ‘vida’ real no outro mundo; ‘para os outros’, tudo ficará mal (1952, p.242). O historiador Ivan Vieira Neto (2010), em seu texto intitulado *A Religião funerária na Grécia Antiga: Concepções a respeito da alma e da vida no além*, destaca que existia uma preocupação com a alma e com sua estadia no mundo subterrâneo

Se a arqueologia consegue atestar a preocupação com a alma humana através dos vestígios encontrados nos túmulos antigos, certamente podemos supor que as culturas descendentes das populações indo-européias devem apresentar em suas religiões preocupações semelhantes, no que tange aos ritos funerários (VIEIRA 2010, p.175).

Partindo para os versos finais, o hino segue narrando a volta de Deméter para o Olimpo (versos 483- 486). Em seguida, enfatiza o fato de que aquele envolto nos mistérios, da felicidade compartilharia, pois, as deusas enviariam em sua casa o deus Plutão, que dá riqueza aos homens mortais (versos 486- 489). O hino chega ao seu fim com os seguintes versos

Vamos, vós que tendes a perfumada região de Elêusis,
Paraos banhada pelas ondas e Antrona pedregosa-

Tu, De, soberana de esplêndidos dons, senhora trazedora das
Estações, e tua filha, belíssima Perséfone-
De vontade, em troca do meu canto, dai-me vida aprazível.
Depois me lembrarei de ti e de outro canto
(*Hino Homérico a Deméter* vv 490-495).

Os mistérios em Elêusis trouxeram uma nova perspectiva sobre a própria morte, pois como citado anteriormente esse garantia um *post mortem* afortunado, fazendo com que enxerguemos a morte não como um fim, mas como o início de um novo ciclo. Por se tratar de algo tão complexo e profundo, o historiador Walter Burkert pontua que os mistérios em Elêusis teriam durado cerca de mil anos, com os primeiros registros históricos remetendo seu início no século VI aEC, e seu possível fim com a destruição do santuário a Deméter pelo imperador Teodósio, por volta de 400 dEC (BURKERT 1993, p. 545).

Ao pensarmos no indivíduo atuante nos mistérios, voltemos às considerações tanto de Carl Gustav Jung quanto de Mircea Eliade²². Os estudiosos afirmaram que a base da religião está no próprio homem, no sentido de que a psique humana está predisposta a manifestar pensamentos e comportamentos religiosos; o homem, portanto, seria religioso por sua própria natureza; seria um *homo religiosus*. Os cultos mistérios cumprem o papel de se comunicar com essa natureza, oferecendo sentido ao *homo religiosus*.

²² É possível apontar que há aproximações entre Jung e Eliade, assim como pontuado no início do capítulo. Entendemos outras relações a serem pontuadas, referente ao conteúdo arquetípico, em que os mitos e as religiões são representações simbólicas das vivências da humanidade.

2- Interfaces do Culto de mistério: O culto as deusas Deméter e Perséfone em Elêusis.

Nenhum homem que tenha vivido conhece mais sobre a vida depois da morte que eu ou você. Toda religião simplesmente desenvolveu-se com base na trapaça, no medo, na ganância, na imaginação e na poesia.

Edgar Allan Poe

2.1- A etiologia do mito, religião na Grécia antiga e os cultos de mistério.

Um mito exerce papel etiológico quando se enquadra nas narrativas que associam os cultos de fertilidade, fazendo parte de um corpo de tradições que dão formas aos mitos da vegetação e dos ciclos da natureza, correspondendo a cultos inerentes á experiência religiosa das sociedades agrárias. Para o historiador John Scheid, mitos etiológicos transcrevem o rito em narrativa, explorando um ou outro aspecto do culto ou do festival para produzir narrativas e especulações sobre suas origens, que são aplicadas à tradição ritual, ou a algum de seus elementos (SCHEID, 2003, p.126).

O ato de semear qualifica-se como um ritual sagrado, os gestos do agricultor passam a ser responsáveis por grandes consequências, uma vez que se inserem numa ordem cósmica

Os mitos etiológicos são, portanto, um dos instrumentos pelos quais os conhecimentos religiosos são adquiridos, ao fornecerem explicações e interpretações dos rituais que, publicitadas através de diversos media, incrementam os processos de codificação e comunicação de postulados e de conhecimentos religiosos, consolidando formas autorizadas de crenças e rituais e o estabelecimento de hierarquias, incrementando a dinâmica dos sistemas religiosos, que implica comunicação de seus conteúdos. O conhecimento religioso codificado na linguagem verbal e em versões escritas é uma ótima ferramenta na construção de sistemas religiosos de larga escala e expansíveis a outros grupos humanos externos ao seu locus original, com variações regionais, decerto, mas sem perder suas características principais (Whitehouse, McCauley, 2005; *apud* Whitehouse, Martin, 2004).

O mito de Perséfone, caracteriza-se como narrativa mitológica que constitui relações entre a comunidade e os indivíduos inseridos nela. Os mitos e os ritos definem formas e padrões de ordenamento social. Isso ocorre, porque através do mito são apresentados valores, crenças que se tornam realidades. Eventualmente os ritos não dependem dos mitos, porém quando postos juntos criam instrumentos cognitivos pelos quais o mundo da experiência é interpretado.

Os mitos etiológicos, constituem um sistema religioso, que guia e comanda as ações da comunidade humana, determinando algumas ações consideradas necessárias, os lugares adequados e as formas imagéticas e verbais requeridas, pelas quais a vida em comum é, de um modo ou de outro, pautada. A narrativa etiológica potencializa os efeitos das performances rituais.

Para entendermos como se organizam os mistérios é preciso lembrarmos de como se estrutura a religião grega antiga, partindo do pressuposto de que o conceito de religião que conhecemos hoje não é o mesmo dos iniciados. Segundo Walter Burkert, autor de *Antigos Cultos de Misterios* o conceito religioso não era o mesmo, pois naquela sociedade os moldes eram outros.

A iniciação a Elêusis ou o culto a Ísis ou Mitra não constituem uma adesão a uma religião no sentido que nos é familiar, com religiões mutuamente excludentes como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Enquanto nessas religiões há uma grande ênfase deliberada sobre suas respectivas definições e recíprocas demarcações, na época pré-cristã as várias formas de culto, inclusive novas divindades estrangeiras em geral e a instituição dos mistérios em particular, nunca são excludentes; aparecem como formas, correntes ou opções variáveis dentro do mesmo conjunto, heterogêneo, mas contínuo, da religião antiga (BURKERT 2005, p.16).

Podemos categorizar a fé grega como um conjunto de crenças que se modificou ao longo dos períodos Minóico, Micênico, Arcaico e Clássico. Diferentemente das religiões praticadas na atualidade, os gregos não possuíam nenhum livro sagrado de caráter absoluto. Nesse sentido, a religião na Grécia antiga não possuía uma personificação religiosa que orientasse ou monopolizasse a interpretação espiritual. Por outro lado, acredita-se haver profissões de fé individuais, que atribuíam um tom particular e característico.

Cada pólis tinha preferência por certas divindades em suas festas e ritos, mas compartilhavam com outras pólis algumas práticas comuns, como a realização de

grandes festivais pan-helênicos. Os gregos valorizavam os rituais pois acreditavam que deles dependia a sorte dos humanos. De acordo com o historiador Mario Vegetti a religião grega não contava com livros, doutrinas e nem um sistema teológico, ele pontua que

Nunca houve na Grécia uma casta sacerdotal permanente e profissional. (...) Também nunca houve dogmas de fé (...), a crença generalizada é de que, no mundo, sempre houve uma convivência entre a estirpe dos deuses e a dos homens. (...) Na língua grega nem sequer existe uma palavra cujo campo semântico seja equivalente a religião (VEGETTI, 1994, p. 232).

A religião grega é uma religião cívica, portanto, não existe uma separação entre vida privada e vida pública, da mesma forma que não existe uma separação do natural e do sobrenatural, ou seja, o religioso está incluído no social, da mesma forma que o social em todos os aspectos está ligado ao religioso.

O cotidiano estava imbuído de religiosidade, quase todas as decisões eram consultadas pelo oráculo, sendo o de Delfos o mais conhecido. Por meio de uma forma festiva, eram utilizadas várias formas de expressão, ações, gestos, símbolos, palavras, sacrifícios e oferendas. Esses cultos religiosos eram associados, com os espaços nos quais ocorriam as celebrações: Elêusis, Troia, Delfos, Delos, Olímpia, Icária eram lugares relacionados à história dos deuses e por isso lugares sagrados.

É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico (ELIADE 1970, p. 25).

Os cultos de mistérios surgiram como uma forma complementar às religiões que eram consideradas oficiais, como religiões pessoais, pois apenas se iniciavam aqueles que assim desejassem: Tratava-se de escolha privada e uma forma de aproximação do divino (BURKERT, 1987, p.31).

De acordo com Burkert, a relevância dos cultos de mistérios era tripla. Os cultos ofereciam iniciação pessoal e propunham uma nova forma de busca pela salvação, da languida existência póstuma; aparição de novas divindades, promovendo contato com novos deuses, e novas formas de culto, proporcionando também, propagação da religiosidade ocidental, da qual os mistérios eram apenas uma parte se fossem comparadas com a religião geral. Na opinião de Walter Burkert “os mistérios antigos constituíam uma forma de religião pessoal, mas não necessariamente espiritual” (Burkert, 1987, p. 97). O autor pontua a relação entre magia e a tradição dos mistérios.

A tradição da magia e a tradição dos mistérios coexistiram por longo tempo, com múltiplos contatos e inter-relações, principalmente ao nível do ofício carismático. O advento de Deméter em Elêusis encontra um paralelo curioso nos textos mágicos egípcios, e um dos últimos hierofantes eleusinos era um teurgo atuante e bem-sucedido (Burkert, 1987, p. 79).

Um dos maiores mistérios praticados na antiguidade era o culto mistérico de Elêusis, devido à sua proporção e impacto na vida dos indivíduos, estes cultos, traziam sentido e complemento à vida dos iniciados, atuando de forma direta em suas ações. Os mistérios eleusinos eram celebrações anuais, assim como descreve Heródoto, quando afirma que os eleusinos todos os anos celebravam em honra a Deméter e sua filha Cora (Koré).

2.2- Cultos de Mistério: Os iniciados em Elêusis

A tradição religiosa constituindo parte essencial da vida política e social das gregas, desenvolveu narrativa que atribuíam funções e domínios a cada uma de suas divindades, que servem como forma de identificar comportamentos é algumas necessidades daquela civilização. Vernant (2012) aponta que

Esses deuses múltiplos estão no mundo e dele fazem parte. (...) Os deuses nasceram do mundo. A geração daqueles aos quais os gregos prestam um culto, os olímpianos, veio à luz ao mesmo tempo que o universo, diferenciando-se e ordenando-se, assumia uma forma definitiva de cosmos organizado. (...) Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades (VERNANT 2012, p. 4-5).

Desenvolvem-se na Grécia durante a época clássica, alguns cultos religiosos com aspirações secretas, exigindo de seus iniciados segredo absoluto sobre seu funcionamento, eram eles os mistérios de Elêusis, o Dionisismo e o Orfismo. Existiam, entretanto, outros cultos de mistérios. Não existe uma data exata para inauguração dos mistérios em Elêusis. Ao pesquisarmos sobre sua origem nos deparamos com algumas vertentes de pesquisa, devemos destacar a posição de George Mylonas (1961), que refuta a ideia de Walter Burkert (1986) sobre a hipótese dos rituais eleusinos terem semelhança com os egípcios. Manuel Guerra Gomez levanta a hipótese de as peregrinações em Elêusis se originam no século XV a.EC²³ (1967, p.

²³ Conferir também, MYLONAS, George E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.

71). Maria Helena da Rocha Pereira, traz a afirmativa de que estes cultos são originários da Tessália ou da Trácia (ROCHA PEREIRA, 1993, p.230-231).

Devido à sua origem incerta, é sábio pontuar que, foi a partir do século VII a.e.C que os mistérios e seus rituais ganharam potência e adeptos, quando a cidade de Elêusis caiu sob o domínio de Atenas (LÉVÊQUE, 1966, p. 146).

Pelo visto Elêusis também foi trazido para a órbita de Atenas, pois ouvimos que os Mistérios estavam entre os ritos sagrados atenienses fornecidos por A lei de Sólon, o Conselho Ateniense teve que se reunir na Eleusinion, o dia após os Mistérios foram realizados para ouvir o relato dos oficiais quanto ao andamento da celebração. Também encontramos especificações para os sacrifícios a serem realizados em Atenas em conexão com o celebração dos Mistérios em uma inscrição que contém a reedição da lei sagrada de Sólon. Aparentemente durante o tempo de Sólon o Hino foi composto (Mylonas 1961, p. 64.)²⁴

Comumente os conflitos bélicos eram recorrentes entre as cidades gregas, e esses impasses se davam por vários motivos, fossem eles diferenças regionais, questões econômicas ou até mesmo questões de expansão territorial, afetando diretamente a relação com a *Pólis*. Richard Tarnas pontua sobre a interação da expansão helenística e as influências nos mistérios:

Essa foi a grande façanha do pensamento grego clássico: um reflexo da consciência mitológica arcaica de onde emergiu, lastreado nos obras artísticas que dele se originaram e nele se inspiraram; influenciados pelas religiões de mistério de que era contemporâneo; forjado por uma dialética com o ceticismo, o naturalismo, e o humanismo secular; e em seu compromisso com a Razão, integrado ao empirismo e á matemática propícios ao desenvolvimento das ciências no séculos subsequentes. O pensamento dos grandes filósofos gregos foi culminância intelectual de todas as mais importantes expressões culturais da era helênica. Foi uma perspectiva metafísica global, concentrada em abranger o conjunto da realidade e os múltiplos aspectos da sensibilidade humana. (Richard Tarnas 2017, p. 31).

Walter Burkert ,destaca que os mistérios não possuíam uma religião distinta da *Pólis*, eles faziam parte da mesma estrutura (1993,p.276-281) . Portanto a religião grega sofreu alterações decorrente desses conflitos, os mistérios não estariam insentos, pois esses vinham como forma de complementar a religião vigente. Segundo Richard Tarnas, foi durante a estruturação das cidade-estado que ocorreu o ápice do desenvolvimento grego (2017, p. 40-46). A partir desse marco, os cultos atendiam às demandas específicas de cada região.

Mistérios, em geral, implicam cerimônias especiais que são caracteristicamente esotéricas e frequentemente conectadas com o ciclo anual da agricultura. Usualmente eles envolvem o destino de poderes divinos sendo venerados e a comunicação de sabedoria religiosa, que habilita o iniciado a vencer a morte. Eles eram parte da vida religiosa geral, mas separados do culto público, que era acessível a todos. Por essa razão, eram também chamados “cultos secretos” (aporreta). (...) “Mistério, propriamente, envolve toda uma estrutura iniciatória, de alguma duração e complexidade, cujo tipo (e em muitos casos o real modelo...)” é Eleusis. O “culto místico” envolve não a iniciação, mas, antes, uma relação de intensa comunhão, tipicamente extática ou entusiástica com a divindade (ex: frenesi Báquico ou o kibebói de Cybele). O culto “misteriosófico” oferece uma antropologia, escatologia e meios práticos de reunião individual com a divindade, cuja forma primitiva e original é o Orfismo. (CASADIO, 2010, p. 3-5).

Os mistérios se destacam, por serem diferentes de outros cultos a Deméter e Perséfone como as Thesmophoria, as Skira e as Haloa, que também usufruíam do santuário de Elêusis, sendo ele palco para diversas outras festividades além dos mistérios eleusinos (SIMON, 1983, p. 17-35). Os mistérios foram o único culto às deusas que permitiu a participação de homens, que inclusive poderiam se tornar altos sacerdotes. O próprio hino nos traz nos versos 473-479 que a própria deusa ensinou aos homens, entre eles estavam Triptólemo, Diocles, Eumolpo, Celeu e Polixeno.

Ninguém se tornava um iniciado nos Grandes Mistérios de Elêusis antes de participar dos Pequenos Mistérios de Agra, os quais se celebravam na primavera, de 21 a 23 do mês Anthestērión²⁵. As Anthestérias ou festas florais, eram celebradas em Atenas, em honra a Dioniso ou Baco, durante o mês de Anthestērión.

Segundo S.C. Humphrey, o ritual das Anthesterias era celebrado em diferentes regiões na Jônia como Eretheia, Tenos, Paros, Amorgos, Siphnos, Samos, Mileto, Prienne, Ephesos, Erythraia, Heraklea, Khios, Olbia, Halikarnassos assim como em Didyma, Tharsos e Smyrna (S.C.HUMPHREY, 2004:236). Assim como em Atenas, nessas regiões o culto era dedicado ao ciclo vegetal e ao renascer dionisíaco.

Uma vez participado dos mistérios de Agra, o iniciado podia, apenas uma única vez, iniciar-se nos Grandes Mistérios. Os iniciados em Elêusis levavam uma vida normal fora dos ritos, diferente de outros ritos como os dionisíacos, que interferiam diretamente na forma com que o iniciado se portava no cotidiano. Nos Mistérios de

²⁵ As Anthestérias “festas florais”, eram celebradas em Atenas, em honra de Dioniso ou Baco, durante três dias do mês Antestērión.

Elêusis os iniciados, assim como qualquer pessoa, podiam levar uma vida comum, inclusive casar-se, constituir família, trabalhar e se alimentar normalmente.

Segundo Maria Helena da Rocha Pereira, para iniciar-se nos mistérios eleusinos, o indivíduo deveria saber falar grego, e não ter cometido o crime de homicídio, portanto o iniciado não poderia ter tirado a vida de outra pessoa em hipótese alguma (ROCHA PEREIRA 1993, p. 230).

Os iniciados juravam guardar segredo absoluto a respeito do que tinham visto, escutado, e o que foi ensinado, com duras penas para quem violasse essa regra²⁶. A iniciação não possuía caráter de ensinamento. Segundo Aristóteles os mistérios não eram ensinamentos, eram marcas

O ensinamento e a iniciação. O primeiro chega aos homens por meio do ouvido, a segunda porque o próprio Noûs sofre a iluminação; esse foi definido também como mistério por Aristóteles e parecida com as iniciações eleusinas: durante esses, o iniciado recebia uma marca por meio das visões e não um ensinamento (TONELLI, 2015. p.214-215).

Aristóteles em sua obra *Metaphysica*, diz que o conhecimento era manifestado através do ato de tocar e nomear, tratando-se assim de um conhecimento nominal. Portanto o ato de ver e tocar torna-se conhecimento. Segundo Agamben:

O conhecimento adquirido por Eleusis, podia portanto, ser expresso através de nomes, mas não através de proposições, a "menina indizível" podia ser nomeada, mais não dita. No mistério não havia, conseqüentemente, espaço para o *logos apophantikos*, mas apenas pelo nome. E, nesse, havia algo como "tocar" e um "ver". (AGAMBEN, 2010, p.15).

A metáfora da vida e da morte presente na narrativa se manifesta no culto de forma coletiva, através da agricultura, da fertilidade da terra e do alimento. Manifesta-se também através da busca pelo autoconhecimento que tanto se almeja²⁷. Nesse sentido em termos romanos, Cícero pontua

Dentre as incríveis e realmente divinas instituições, das quais Atenas trouxe à luz e que contribuíram para a vida humana, nenhuma, em minha opinião, é melhor do que aqueles mistérios. Por meio deles nós fomos tirados de nosso modo de vida bárbaro e selvagem e fomos educados e refinados a um estado de civilização; e como os ritos são chamados de "iniciações", então certamente aprendemos com eles as primícias da vida, e ganhamos força não só para viver alegremente, mas também para morrermos com uma esperança melhor (CICERO, De Legibus II, XIV, 36) Tradução nossa.

²⁶ Conferir Richardson. Early Greek Views about Life After Death 1985, p. 58.

²⁷ Conferir em COSMOPOULOS, M. B. Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 7-9.

Alguns cuidados visavam purificar a alma da sua existência corpórea, esses cuidados garantiam uma melhor interação dos homens entre si, e dos iniciados com as divindades. Deméter, inserida nesse ideal do culto, era a divindade que simboliza a ideia de civilização e de ideal sagrado, pois agregada ao cereal, a sementeira, representa a fertilidade, a renovação.

Não bastava que se ouvisse falar do que acontecia nos mistérios, mas para receber uma bênção das deusas, era necessário a iniciação no culto: o indivíduo tinha que testemunhar os ritos com seus próprios olhos, por isso era necessário manter o sigilo. Segundo Calame (2007):

Ao realizar atos específicos dedicados às duas protagonistas divinas da ação narrativa, o ritual se torna expressão simbólica da mortalidade humana e das possibilidades de a humanidade obter uma condição mais próxima à dos deuses, tanto na terra, quanto depois (Calame 2007, p.265).

Os cultos em Elêusis não são apenas uma narrativa, ou simples ritos iniciáticos, o culto deve ser compreendido como uma complexa prática religiosa, para além da experiência com a divindade, pois objetivava também a realização pessoal.

Os Mistérios de Elêusis estão conectados à narrativa do mito de Perséfone, estão ligados sobretudo à agricultura e à colheita, criando um vínculo entre a vida e a morte, pois simbolicamente o movimento de ida e vinda de Perséfone representa as sementes que descem a terra (BURKERT 1985, p. 160). Ivan Vieira Neto pontua a respeito da interação da morte com o hino

O hino denuncia a morte como o mais certo destino para toda a humanidade, mas ao mesmo tempo anuncia que há, através da iniciação no culto àquelas duas deusas, a esperança de salvação da alma (VIEIRA NETO 2010, p. 179)

Decorrente desse vínculo estabelecido, os mistérios tinham como essência a salvação da alma perante a morte. Esse vínculo se dá pela relação estabelecida entre Deméter, Perséfone e Aidoneu. Manuel Gomez Guerra pontua que “os mistérios de Elêusis, como em geral todas as religiões de mistério, acreditavam na feliz subsistência das almas após a morte” (GOMEZ GUERRA 1987, p. 71). Ao demonstrar preocupação com o *post mortem*, o homem que conhece os mistérios, através dos cultos purificatórios, contempla a sabedoria do acesso ao mundo além tumulo, assim como comenta Mircea Eliade (2008):

São mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de

uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino post-mortem, mas também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles (ELIADE 2008, p.150).

Alguns deuses além de serem ligados ao domínio ctônico-vegetal, se assumem igualmente como divindades fúnebres, dessa forma o ciclo da vida passa a integrar a experiência de morte. Nesse caso específico é algo provisório, pois logo em seguida o regresso da própria vida e trazida primavera, porém isso não anula o drama que a morte simboliza, estabelece-se correlação entre a terra que recebe a semente e a que recebe os corpos dos mortos, que por sua vez contribui na fortificação da matéria que possibilita o retorno da vida, pois ambos penetram a terra mãe, uma das garantias da fertilidade.

Maria Helena da Rocha Pereira (1955), destaca que a felicidade no *post mortem* não dependia somente das ações feitas em vida, mas que era necessário também a devoção às divindades protetoras da vida, atribuída à participação em ritos que poderia gerar conforto no mundo avernal (ROCHA PEREIRA 1955, p.33).

As oferendas eram indispensáveis, comumente associado ao ciclo de Elêusis estava o porco, animal consagrado às deusas Deméter e Persephóné. Walter Burkert pontua que era de responsabilidade do iniciado levar o seu porco, que seria sacrificado e entregue à morte como uma forma simbólica de representar o desaparecimento de Koré (BURKERT 1993, p. 546). O porco foi escolhido por ocasião de sua fecundidade, acredita-se que o animal estaria representando a fertilidade da terra, das mulheres mães que participavam da festividade, remetendo à própria maternidade de Deméter.

De acordo com Burkert (1978), o sacrifício dos porcos era um ato preliminar, uma forma de preparar os jovens efebos para entrarem na vida ordem política e religiosa. Os rituais, tanto nas religiões oficiais quanto nos mistérios, faziam parte do calendário cívico. A vida religiosa estava intimamente ligada à política, o estado tinha como dever financiar as celebrações e construções, como podemos perceber nesta lei em Atenas

Quanto aos sacrifícios, santuários, festas e recintos sagrados, como o povo ateniense sabe que um pobre, individualmente, não pode oferecer sacrifícios, celebrar banquetes, erigir santuários e habitar uma polis grande e formosa, encontrou um meio de conseguir tudo isso. A polis sacrifica as custas do Estado muitas vítimas, mas é o povo quem desfruta dos banquetes e quem reparte (a sorte) os sacrifícios (PSEUDO-XENOFONTE, 445-420, lei II.9).

Os sacrifícios serviam como forma de agradar aos deuses e purificar a alma para evitar os castigos que ela sofreria após a morte. Parker lembra que nas *Suplicantes* de Ésquilo. A fúria de Zeus só seria aplacada com um sacrifício, que purificaria a alma do criminoso

Na teoria sacrifício e purificação podem parecer ser operações distintas, aquele destinado a satisfazer uma divindade e o outro para apagar uma poluição impessoal. Na prática, o que é dito como purificação assume preferivelmente a forma de um sacrifício, enquanto os efeitos da ira divina, pelo menos, quando se manifestam em si mesmos como uma doença, podem algumas vezes ser lavados fora (PARKER, 1983, p.10).

Portanto concluímos que os sacrifícios eram de grande importância para a garantia de um *post mortem* confortável, porém não dependia apenas do sacrifício, o iniciado deveria percorrer por todas as faces do culto de mistério.

2.3- O interior dos mistérios em Elêusis: A interação dos iniciados com os ritos iniciáticos.

É sensato pontuar que, mesmo que tenhamos uma ampla bibliografia que nos permite analisar possíveis relatos sobre o interior mistério, esses como muito pontuado aqui, tinham caráter secreto, portanto mesmo que o seu recrutamento seja de forma pública o que acontece dentro dos templos não se revelou por completo, por mais que busquemos relatos alguns pontos ainda não foram desvendados. Portanto apresentaremos de forma precisa todo o levantamento encontrado até aqui, porém, pecaríamos em acreditar que os mistérios limitassem somente nas narrativas apresentadas.

Sobre o que sabemos destacamos que havia uma procissão de Atenas a Elêusis, os iniciados percorriam a *hierá hodós* (ἱερά οδός), “via sacra” ou “caminho sagrado”, que poderia ser vista pelos não iniciados, pois essa peregrinação acontecia de forma pública. Eram oferecidos grãos, farinha e água. A procissão estaria simbolizando os caminhos que Deméter percorreu atrás de sua filha, os alimentos ofertados simbolizariam o que foi oferecido á deusa quando ela chegou em Elêusis. Nesse momento inicial, Walter Burkert, informa os principais atos realizados 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: ‘Jejei, 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).

Percebemos que o sacrifício tanto corporal quanto mental serve como base para esses ritos, portanto o indivíduo não doa para a divindade somente o animal consagrado, mas o próprio corpo que era levado à exaustão, o sacrifício da mente estava atrelado ao manuseio da serpente. Outro ponto era a ingestão de uma bebida *Kykeon*²⁸ que prometia uma interação mais direta com a divindade nos versos 209-210 do hino a Deméter, é oferecido à deusa que está em forma de ânsia, vinho, porém essa recusa e pede que preparem uma bebida similar á que era ingerida nas festividades dos mistérios.

O poejo presente no *kykeon* era associado ao sono e ao esquecimento assim como pontua Silvia Carvalho (2010, p. 281). A bebida usada para rituais possuía propriedades psicoativas, contando com a papoula em sua composição, essa era capaz de anestesiá-la e apaziguar agonias. De acordo com Fábio de Souza Lessa a pessoa que ingerisse esse líquido sentiria os *phármakoi* em seu corpo, as mulheres demonstravam um conhecimento herbário e um conhecimento sobre seu próprio corpo (LESSA 2004, p.113). As cerimônias eram precedidas de atos litúrgicos.

²⁸ 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).

Em concordância Graf (1996, p. 64) e Stavrianopoulou (2015, p. 349), sobre o estudo das procissões na Antiguidade, devemos nos atentar não apenas na chegada e na saída, como grandes marcos, mas a cada particularidade apresentada, desde o caminho, objetos e proclamações feitas.

De acordo com a variação documental encontrada, traçar um roteiro ou um calendário sobre o que acontecia em cada dia em específico torna-se uma difícil tarefa, pois os autores divergem sobre a datação específica, isso pode acontecer justamente pelo caráter secreto dos mistérios. Portanto nossa explanação não será com exatidão dos dias do mês é sim sobre o que possivelmente acontecia nesses dias.

Decorrente dos relatos do viajante Pausânias (Hellados Periegesis, 1.34-38), concretizamos algumas suposições: sabemos então que a peregrinação contava com algumas paradas em pontos como²⁹ “ Riacho Rheitoi, cujas águas eram sagradas às deusas; o palácio de Triptólemo, ancestral dos Krokonidai; o túmulo de Eumolpo, ancestral dos uma das famílias de hierofantes”, por fim chegava-se a Elêusis, onde a procissão era recebida por um emissário (Stavrianopoulou, 2015, p. 354).

Stavrianopoulou (2015), pontua que essa peregrinação unifica a mensagem do mito e a relação política entre Elêusis e Atenas

Seus participantes reconstruíram as reivindicações territoriais de Atenas sobre Elêusis ao mover sobre os passos da deidade errante. Marcada e interpretada pela ação ritual, uma paisagem específica para além de qualquer arranjo arquitetônico emergia. (Stavrianopoulou 2015, p. 354) Tradução nossa.

Tornando-se cada vez mais popular, os mistérios recebiam iniciados de todos as regiões do mundo grego. Devido á sua grande proporção é natural que os santuários passaram por modificações ao longo do tempo. Mylonas (2009) nos informa que essas mudanças visavam à expansão de sua área, a fim de comportar um numero maior de iniciados, e também tinha o caráter de embelezamento dos locais consagrados às deusas (Mylonas, 2009, p. 155).

Objeto de muitos trabalhos, o espaço físico dos mistérios, conta com vários relatos e descobertas, principalmente no campo da Arqueologia, a partir dos relatos de viagem de Pausânias, outros autores sejam eles da antiguidade grega ou romana, e até da modernidade exploram estruturas, tratados e leis afim de entender qual era o objetivo dos mistérios.

²⁹ A descrição sobre o Caminho Sagrado, feita por de Pausânias encontra-se no Livro 1, Ática, 26-28

Nos limitaremos a entender o que de fato acontecia em seu interior, a partir das informações supracitadas acima acerca dos mistérios destacamos que as festividades ocorriam no mês de Boedromión, ao que se sabe, no primeiro dia os iniciados saíam em procissão á frente dos objetos sagrados: tà hierá (τά ἱερά), saíam do Eleusinion de Athenas, percorriam cerca de 21 quilômetros através dos bosques atenienses em direção a Elêusis. Os candidatos á iniciação se reuniam para escutar uma proclamação, prórthesis, uma espécie de ordens e instruções a respeito dos mistérios, tinha como objetivo excluir os indignos.

As principais cerimônias eram conduzidas pelo Hierofante, no Telestérion. De acordo com Mylonas (1969), uma grande cerimônia acontecia na noite em que os iniciados chegavam á cidade de Elêusis (1969, pp. 252-253).

A prática sacerdotal estava muito presente. Além do Hierofante havia as sacerdotisas, que levavam a imagem da deusa e realizavam alguns sacrifícios. A respeito da questão de gênero como já destacado, nos mistérios homens e mulheres coabitavam e dividiam funções, porém essa divisão não é clara. Walter Burkert (1993), sempre se refere aos sacerdotes no gênero masculino, Manuel Guerra Gomez (1987), por sua vez afirma que essas funções poderiam ser exercidas pelo sexo feminino.

Por se tratar de um culto às Duas Deusas femininas, é perfeitamente plausível que mulheres pudessem assumir funções sacerdotais, pois carregavam consigo uma proximidade com a divindade e com o feminino que elas representam. A importância da atuação das mulheres é demonstrada na peça de Aristófanes *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, sendo essa uma festividade exclusiva ás mulheres e dedicada ás duas deusas assim como nos mistérios

Elas reúnem-se no santuário, excluindo rigorosamente todos os homens. (...) Todas se conhecem umas às outras e sabem quem deve estar e quem não deve estar presente. Todos os maridos são obrigados a enviar as mulheres à deusa e a pagar os custos (BURKERT 1993, p. 464)

Como dito anteriormente, eram ofertados grãos, farinha e água para quebrar o jejum, ao que se refere a alimentação existe uma dualidade de pensamento ao que se refere a ingestão da romã, alimento que oficializou a permanência de Perséfone no submundo. E em algumas festividades o alimento era permitido, porém no que se refere aos mistérios a romã seria proibida, pois seria um símbolo do mundo fúnebre e também era característica da fecundidade. Segundo Jean Chervalier, para os iniciados a romã simbolizaria

Assim, Perséfone, por tê-lo comido, passará um terço do ano “na escuridão enevoadada e as outras duas ao lado dos Imortais”. No contexto do mito, o grão de romã pode significar que Perséfone sucumbiu à sedução e, portanto, merece a punição de gastar um terço de sua vida no averno. Por outro lado, ao provar o grão de Granada quebra o jejum, que é a lei do averno (CHEVALIER 2009, p. 538).

Existe uma dualidade de pensamento sobre as datas, seguindo a ordem dos acontecimentos, de acordo com George Mylonas, no segundo dia após chegar em Elêusis, ouvia-se um grito que vinha do hierofante: “os iniciados ao Mar!” Logo após o grito, eles corriam em direção ao porto Kántharos para purificação, levavam consigo um leitão para consagração e comunhão, porém muito provável o animal era sacrificado no dia da corrida, a purificação do porco (MYLONAS 1972, p. 250-251).

Walter Burkert, conclui que no segundo dia havia um jejum que estaria simbolizando o tempo que Deméter jejuou na busca pela filha, as mulheres dormiam em camas feitas com plantas. O autor pontua ainda que existe uma sexualidade imbuída em quase toda a festividade, porém de uma forma mais metafórica, pois se apresentava através dos símbolos. O ponto levantado pelo autor mostra-se de grande importância, pois era exigida abstinência sexual, pois as mulheres tinham que ser um comportamento ideal.

Clinton nos revela que existiam uma procissão em dois momentos, inicialmente saem de Atenas para Elêusis as representatividades sacerdotais que irão conduzir os iniciados, posteriormente é feito a transição dos objetos sagrados (CLINTON 1993, p. 116). Em determinado momento os objetos voltavam para Elêusis, pois estavam em Athenas e no porto de Céfiso eram pronunciados os *gephyrismós*, bromas licenciosas que evocavam características da serva que conseguiu arrancar um sorriso de Deméter (Hino homérico a Deméter, 203-206).

Consoante George Mylonas após iniciar-se uma reunião no *Telestérion* sob influência do *Kýkeon*, realizavam alguns rituais, os *droména* (o que é ensinado), *deiknymena* (onde os objetos sagrados eram mostrados), *legomeno* (palavras são ditas (MYLONAS 1972, p.260-270).

Os iniciados aproximavam-se do divido, recebiam algum tipo de informação sobre a continuidade entre vida e morte. Para George Mylonas, os iniciados através da experiência eram enriquecidos, fazendo com que se tornassem mais justos. Portanto os iniciados ganham confiança para enfrentar os desafios da morte. O

movimento de transformação dos iniciados nos mistérios e absolutamente ao interior do homem, não existia propostas de mudança em sua vida cotidiana

2.4- Divindades multifacetadas: Ambiente agrícola, fertilidade e o ciclo de vida e morte.

Não se sabe ao certo a origem do culto a Deméter, alguns autores buscam relacionar uma continuidade histórica entre a deusa venerada em Creta e a deusa presente nos mistérios em Elêusis. Assim como pontua Cosmopoulos (2015), algumas evidências levam a pressupormos que no século VII aEC que o culto a Deméter passa a comportar também os mistérios (COSMOPOULOS 2015, p. 165). Porém antes disso já era perceptível às atividades ritualísticas em Elêusis.

Nesse período temos já consolidada a representação da deusa Perséfone, que demonstrava articulação com o mundo dos mortos. Cosmopoulos afirma que as atividades desenvolvidas em Elêusis estavam relacionadas à fertilidade agrícola e feminina assim como também relacionada com os cultos funerários (2015, p.165-166).

Refletiremos acerca do ambiente agrícola, no qual as divindades apresentadas estão inseridas. Assim como pontuamos anteriormente, Deméter foi à deusa que ensinou o cultivo dos grãos aos homem (273-274) ³⁰. Walter Burkert relaciona o desenvolvimento agrícola com o culto á Grande Mãe (BURKERT 1993 p.41-42). De acordo com o autor, os ritos iniciáticos representavam uma condição social além de uma conexão com a religião (BURKERT 1993, p. 20). A conexão com a terra faria de Deméter uma deusa ctônica. Para H.P Foley, o Hino Homérico a Deméter manifesta o interesse em estabelecer Elêusis como um centro pan-helênico

A representação do Hino na sociedade de Elêusis e cosmológica é política, pode, portanto, ser parcialmente explicada como uma resposta à evolução da cidade-estado grega (...). No entanto, mesmo que as diferenças de ênfase que vemos entre os O Hino e os épicos homéricos são principalmente o produto de considerações temáticas, e não de mudanças históricas. A sensibilidade do Hino a essas questões pode muito bem explicar o sucesso posterior do mito e dos mistérios na cidade-estado clássica (FOLEY 1999, p. 143).

Deméter foi cultuada em vários localidades. O fato de ter relação direta com a agricultura, que comporta grande importância alimentícia e social, foi recebido de

³⁰ Menelaos Stephanides (2004, p.104) conclui que isso fez de Deméter a deusa de toda a agricultura.

forma agradável por essas civilizações. Responsável pela vida dos vegetais está intimamente conectada com a cevada, o trigo e as lavouras, tendo atuação direta na alimentação do homem. Albert Schachter nos informa que os santuários de Deméter eram ruais, porém existia uma pequena representatividade próxima ou dentro da área urbana (SCHACHTER 1992, p. 36-44).

Hesíodo refere-se aos homens como aqueles que “comem pão” para especialmente diferenciar os deuses que se alimentam com néctar e ambrosia (Theogonia, 510-515). Responsável por ensinar não só as faces do culto de mistério, mas o cultivo do próprio grão, Deméter destaca-se enquanto divindade agrícola. Susan Guettel Cole pontua que o trigo era chamado “fruto de Deméter” (COLE 2000, p. 136-137). Destacamos aqui um breve momento em que a deusa atua nessa qualidade agrária, numa intervenção feita, junto ao Cronida Zeus. Os autores Signe Isagner e Jeans Skydsgaard (2001) enfatizam que

Isso não significa que o fazendeiro poderia administrar sem a ajuda de os deuses; quando a lavoura do outono estava para começar e o grão estava para ser semeado, era sábio oferecer sacrifícios a Zeus e a Deméter. Eles eram os dois deuses de primeira importância, Zeus porque ele mandou a chuva, e Deméter porque ela era responsável por o crescimento do grão mais do que qualquer outro deus. Experiência mostrou que mesmo se o fazendeiro tivesse semeado na hora certa, Zeus poderia atrasar a chuva ou mandar uma chuva tão forte que seria necessário empreender uma nova semeadura que poderia ser séria e talvez intransponível obstáculo. Em outras palavras, era de vital importância semear à direita tempo e também oferecer sacrifícios a Zeus (ISAGNER E SKYDSGAARD 2001, p. 163).

Ao pensarmos a divindade enquanto deusa ctônica, destacamos que esses estão ligados a terra e o mundo inferior, Deméter possuía esse ideal por conta da sua atribuição de “deusa do trigo e da vegetação” e ganharia essa mesma atribuição junto a Perséfone, pois através de sua filha criou-se vínculo com o submundo.

Por ser um símbolo agrário Deméter estaria simbolizando a população que vivia nos campos, que plantava e colhia, predizemos que ela simboliza o trabalhador agrário. Pär Sandin vai pontuar que as atividades exercidas pelas divindades ctônicas não causam impacto, que essas divindades não são vangloriadas como os olímpianos.

A perspectiva aristocrática de Homero sobre o divino é muito importante, talvez a mais importante fonte da tendência olímpica, podemos notar que as chamadas divindades ctônicas desempenham um papel muito insignificante, papel no epos homérico, assim como o ritual cthoniano (libações, sacrifício de sangue). Por outro lado, os

deuses homéricos exibem uma visão muito aguda senso das realidades de hierarquia e poder, que são centrais para a Compreensão olímpica do divino. Os deuses são poderosos e puros: eles estão altos (...). As classes dominantes, as classes poderosas, escravistas e ociosas, passaram a ser vistas como absolutamente absurdas a ideia de deuses e divindade tendo algo a ver com a terra, com a sujeira, o estrume e os deuses mortos não apenas como absurdos, mas sacrílego. Deuses são poder, poder como eles têm apenas maiores. (SANDIN 2008, p. 12).

De acordo com Tracy Spencer os deuses ctônicos estariam mais interessados em manter uma posição e preservação do seu reino (SPENCER 2003, p. 87). As atribuições à deusa são diversas, fazendo-nos supor que seus domínios não são tão limitados, e sim suas “aparições” seriam limitadas.

Susan Guettel Cole (2000), observa epítetos são atribuídos à deusa, como *chloe* (verdejante), *sito* (grão), *himalis* (abundância), *achaia* (ceifadora), *polusoros* (rica em pilhas de grãos), *karpophoros* (a que traz frutos) (2000, p. 136).

Deméter está associada a diversos episódios e diferentes legendas locais, na logica mítica isso é em decorrência de suas andanças pelo mundo à procura de Koré. Em alguns locais Deméter tinha um culto com ideal apaziguador, em Gela a deusa teria sido responsável pela harmonização de conflitos por questão territorial. Portanto o culto a deusa mostrava-se de grande valor social e político, fazendo com que a deusa ganhasse muitas atribuições e domínios diferentes. Mesmo que Deméter estivesse ligada às necessidades de alguns locais, o que sempre vai predominar no seu culto é o caráter maternal e agrário, as demais variações são de acordo com o local no qual a deusa está inserida.

Outro elemento agrário, que consta no hino, são as oliveiras, igualmente associadas à Deméter, assim como o trigo, o hino nos informa que foi à sombra de uma oliveira na beira de um poço que ela está sentada quando encontra as filhas de Celeu, em outra parte do hino são mencionadas especialmente como se elas, mais do que qualquer outra planta ou árvore, deveriam ter ouvido os gritos de Perséfone "nem as oliveiras os ouviram".

Ao pensarmos os cultos as divindades, em um contexto de caráter composto, miscigenado e heterogêneo, Elêusis vai se destacar com os cultos as deusas Deméter e Perséfone, por se tratar de deusas femininas, ctônicas. Assim, Deméter em Elêusis integra um par divino, sempre associada à sua filha. De acordo com Burkert por

diversas vezes, foram invocadas como Duas Deusas e atribuíam o nome a elas de “Deméteres” (BURKERT 1993, p. 314).

Os mistérios em Elêusis tiveram grande importância, mostraram-se fundamentais para entender determinado pensamento do imaginário, e os ciclos de vivência, além de uma narrativa etiológica do ciclo sazonal, como pontuado, conta com o sagrado feminino como protagonista.

Retomando a narrativa do hino, responsável pela fertilidade da vida na terra, Deméter desolada pelo desaparecimento da filha, torna a terra infértil durante todo o período de busca, com isso faz com que o mito exerça um papel etiológico, pois explica os motivos e períodos pelas quais a terra floresce e outros em que nada dela brota. Na lógica mítica, os sentimentos de Deméter são os responsáveis por essa oscilação. Quando feliz e junto a filha, a terra floresce e é benevolente aos homens, porém separada de sua filha, faz a terra murchar e infértil até o retorno de sua filha e o recomeço do ciclo.

Decorrente dessa relação havia uma crença que dizia que fazendo adorações à filha juntas a deusa promover-se-iam as bênçãos suplicadas. Junito de Souza Brandão (2004) Havia a crença de que fazendo adorações à filha, esta poderia intervir junto à mãe, para promover as bênçãos necessárias aos suplicantes.

A junção, todavia, de Core, a semente de trigo lançada no seio da Mãe-Terra, Deméter, com a lúgubre Perséfone, rainha do Hades, é deveras estranha, mas ambas, mercê do sincretismo, constituem a mesma pessoa divina (BRANDÃO, 2004, p. 73).

Portanto em Elêusis as divindades coabitavam o mesmo espaço sagrado, sendo invocadas como um par divino. É atribuído à deusa Perséfone uma característica de deusa ctônica, por ser uma "divindade da terra". Mesmo que as deusas cuidassem de vários aspectos da fertilidade, Deméter tinha um culto tipicamente olímpico enquanto o culto de Perséfone era ctônico. As divindades ctônicas têm seus domínios relacionados ao Mundo dos Mortos. Esses domínios são decorrentes da relação direta com os mortos. “As divindades que controlam esse espaço sagrado do universo subterrâneo denominam-se de deuses ctônios personificados por Hades, Hermes, Perséfone, Cérbero, Caronte e Hécate” (CANDIDO, 2016, p 1, *apud* CANDIDO, 2015, p. 59).

Transportando a deusa para uma interpretação simbólica, Perséfone nesse ideal divino, irá simbolizar o movimento entre a luz e a sombra, consciente e inconsciente,

realidade e fantasia, englobando em si duas facetas diferentes: a primeira, da menina raptada, filha de Deméter, que colhia flores e acaba sendo colhida, ela também. A sua segunda face é a esposa de Aidoneu, a pavorosa Perséfone, rainha dos inferos, aquela que traz a morte, aquela que agarra o que se mexe segundo Platão na obra *Cratilo*. Perséfone passa a governar também sobre a morte, tanto como rainha do mundo subterrâneo, como tendo seu lugar junto a Deméter nos Mistérios eleusinos, que prometiam um *post mortem* afortunado.

O hino carrega consigo várias representações simbólicas que dialogam entre si e com os ritos em Elêusis. Ao pontuarmos a primeira menção á deusa Perséfone no hino, nos deparamos com Koré, filha de Deméter, portanto é representada como uma criança inocente que colhia flores. Dentre as flores podemos destacar a flor proibida, o narciso. Segundo Jean Chevalier (2003)

Surgindo também na primavera, o narciso é encontrado em lugares úmidos, isso o liga aos símbolos das águas e dos ritmos sazonais, por conseguinte, da fecundidade, ligados também com cultos fúnebres os narcisos também eram plantados sobre túmulos.

O hino apresenta como flor "maravilhosa". O narciso, por ser uma flor encantadora e maravilhosa, despertaria atordoamento dos sentidos, fazendo assim com que Koré, deslumbrada com tal sedução, ficasse indefessa. Compara-se também o tom da flor com a cor do açafão, cor dos cabelos da deusa Deméter, o açafão era uma planta altamente valorizada em Creta. De acordo com Burkert a cor dos cabelos de Deméter sempre será referenciada (BURKERT 1993, p. 314).

Ordep Serra e Maria Martinelli propões que, o narciso estaria também conectado ao cortejo fúnebre, atribuindo a ele qualidades soporíferas, pois eram plantados sobre os túmulos (SERRA E MARTINELLI 2009, p.218-225).

Foley afirma que as jovens com idade para se casar participavam de festivais nos quais simbolicamente colhiam flores, o lugar no qual Koré teria sido raptada era ligado a fertilidade e á sexualidade (FOLEY 1999 p.33-34).

Após o casamento com Aidoneu, Perséfone ganha outra característica, a de deusa psicopompa, pois passa também a guiar as almas pelo Mundo dos Mortos e os ajuda a realizar a passagem.

James Redfield nos apresenta Perséfone como a deusa do casamento, as noivas eram vistas como representações de Perséfone (REDFIELD 2003, p.209 e 368-369). De fato o casamento e a morte andavam em sintonia, ambas eram vistos

como uma transição. As moças faziam sacrifícios em honra a Koré e a Deméter quando alcançavam idade para se casar.

Burket explica o mito da seguinte forma: Perséfone era o grão que desce á terra, simbolizando a prática grega de guardar recipientes com grãos debaixo da terra durante o inverno para que cresça uma nova colheita, e volta ao mundo superior quando o grão floresce na primavera (BURKERT 1985, p.160).

Xenófanes escreve que a morte de um deus seria um sacrilégio (SANDIN, 2008, p. 13). Portanto, como presenciamos nos hinos, Perséfone não morre de fato, mas sai da sua condição de menina e, arrancada dos “braços” de sua mãe da lugar a Perséfone, que tem atribuições e comportamentos distintos de Koré. Portanto o trigo estaria simbolizaria o processo de vida, morte e ressurreição que Koré passa para se tornar Perséfone rainha do submundo. Ela teve que encerrar um ciclo para começar outro, assim como a semente. A partir do momento em que foi raptada ela soube que não viveria mais em estado de primavera eterna, quando deparada com o fato de que teria que viver dividida entre dois mundos; o da vida e da luz, representado por sua mãe, e da morte, e das trevas representado por Aidoneu

A descida de Perséfone ao mundo avernal, sendo a própria personificação da vida no mundo dos mortos, e a instalação da morte sobre a terra em forma de inverno, faz com que o mundo subterrâneo seja o inverso do nosso, quando aqui é dia, lá é noite e vice-versa, fazendo-nos supor que o rapto de Perséfone resultaria em um Hades frio e gelado apenas em 2\3 do ano. E importante salientar que Perséfone e uma deusa ctônica, ou seja, deusa que habita o mundo avernal. Hesíodo menciona Perséfone em alguns versos 767-773 e 912-914. A primeira menção ocorre dentro da descrição geográfica do Tártaro e das criaturas que o habitam, que se estende por quase cem versos (722-819), logo após a Titanomaquia (CLAY, 2003, pp. 24-25). O mundo dos vivos é bem separado do mundo dos mortos, mesmo em se tratando de seus deuses (GUTHRIE, 1995, p. 207). Dentro desse contexto, Perséfone vai se destacar por ser uma deusa que á sua maneira modifica a lógica do isolamento do submundo. De acordo com Pierre Lévêque e Louis Séchan (1966)

Perséfone desempenha um papel que não é secundário, pelo menos nos episódios conhecidos da Odisséia, onde é ela, ao invés de seu marido, que parece governar sobre os mortos (LÉVÊQUE E SÉCHAN 1966, p. 118)

O hino serve como marco inicial do “nascimento” da deusa Perséfone, sua primeira menção como Perséfone acontece nos versos 55-58. Encontramos nas narrativas homéricas uma divindade que simboliza poder, mas com uma certa benevolência, nos fazendo entender que mesmo habitando o submundo junto a seu esposo ela ainda nutre suas qualidades de Koré. Ao mapear algumas aparições da deusa fora do *Hino Homérico a Deméter*, destacamos algumas que se mostram de suma importância, pois carregam os epítetos³¹ de Perséfone: “*epainé*” (a terrível), é “*agaué*” (ilustre nobre).

Hades, o deus subterrâneo, e Perséfone, deusa Terrível. (Ilíada, IX, vv. 458).

[Cava um Fosso de um côvado quadrado. Vaza libações nas bordas em homenagem a todos os mortos. Começa com a mescla de leite e mel. O vinho doce vem depois, seguido de água. Espalha, por fim, a farinha de cevada. dobra muito os joelhos às desvalidas cabeças dos mortos. Promete-lhes o sacrifício de uma vaca estéril, das melhores, e raro incenso, de regresso a teu palácio. A Tirésias promete, só a ele, uma ovelha toda negra, a mais vistosa de todo o seu rebanho. Concluída a invocação aos ilustres povos dos que já partiram, sacrifica um carneiro e uma ovelha negra, torcendo-lhes a cabeça ao Érebo, mas tu mesmo deverás olhar para a oceânica corrente. Receberás então a visita de Inúmeras psiques de pessoas que viveram em outros tempos. Teus homens, por ordem tua, deverão esfolar e queimar os animais abatidos pela inclemência do ferro. Vossas invocações deverão elevar-se ao trono dos deuses, o poderoso Hades e a aterradora Perséfone. Permanecerás de espada nua ao lado do fosso. Não permitas que as esqueléticas cabeças dos mortos se aproximem do sangue antes de ouvires (Odisseia, X, vv. 514 – 538)

Destacamos uma invocação aos senhores do submundo, mostrando assim que Perséfone receberia além as honras nos mistérios, o reconhecimento junto a Aidoneu.

[mas é preciso [Odisseu] 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, cego adivinho, cuja alma os sentidos mantém ainda intactos. A ele, somente, Perséfone deu conservar o intelecto mesmo depois de morto [grifo nosso]; as mais almas esvoaçam quais sombras. (Odisséia, X, vv. 490 - 495).

Nesse verso da Odisséia nos é informado por Circe a exclusividade de Tirésias manter-se consciente no Hades, dádiva concedida pela deusa Perséfone. É claro que isso não aconteceria com outras sombras, a deusa ofereceu este dom a Tirésias devido aos seus talentos como adivinho. Perséfone possuía o domínio sobre o

³¹ Colocar para epíteto....

cidadão e sobre toda a existência mortal. Temida pelos homens, como esposa de Aidoneu ela seria *epainé*. Thais Rocha Carvalho (2019), enfatiza que

Como filha de Deméter, no entanto, é *leukólenos* (“de brancos braços”). Conclui-se que, na condição de menina, o importante é ressaltar sua beleza, mas em sua condição de esposa de Hades e rainha do submundo, suas timái importam mais. (CARVALHO, 2019 p. 79).

De fato, notamos que como Perséfone a divindade recebe muitas atribuições e funções, fazendo-nos crer que a própria Perséfone teria ingerido a romã conscientemente. Nos versos (...), Aidoneu ao se depara com uma situação da qual não teria domínio, espertamente dirige-se ao lado racional da deusa, nesse momento o epíteto atribuído a deusa é de *perífron* (a sensata, inteligente), e o senhor do submundo *láthrēi* (“secretamente”) dá para a jovem a romã que fideliza a permanência da deusa no submundo, cabível de interpretações conforme traduções. Alguns tradutores chegam à conclusão de que a deusa comeu a romã pois foi coagida ao ato. Perséfone sendo filha de Zeus, demonstra a astúcia que teria herdado do Cronida.

Conforme Thais Rocha Carvalho, após receber epítetos como “ a sensata” não faz sentido que a deusa tenha se deixado coagir

No entanto, isso me parece difícil de acreditar já que o próprio narrador faz questão de qualificá-la duas vezes antes dessa cena como *daífroni* e *perífron*. Sendo assim tão prudente e sensata, não faz sentido que Perséfone tenha aceitado a romã de Hades inadvertidamente. (...) O que me parece mais provável é que Perséfone tenha sim se deixado seduzir pelas palavras que Hades antes proferira, prometendo suas novas atribuições, e, portanto, aceitou de bom grado aquele presente de casamento. “Comer a romã é equivalente à consumação do casamento e enfatiza a indissolubilidade da união” (Clay, 2006, p. 253). O “secretamente”, portanto, estaria se referindo a Hermes, que provavelmente não teria permitido que Perséfone comesse a romã e se comprometesse a Hades sendo que era vontade de Zeus que ela retornasse a sua mãe. (CARVALHO 2019, p. 62)

As narrativas que sucedem o hino, vão trazer uma deusa imponente, com seus domínios muito bem estabelecidos, diferentemente do seu estado primordial de Koré. Conforme segue a narrativa, percebemos que Deméter tinha seus domínios muito bem estabelecidos, inclusive faz uso deles para conseguir alcançar seu objetivo de reencontrar sua filha.

Notamos que durante toda a relação das divindades seus desejos não são considerados, porém o que se consta no hino, é que Deméter e Perséfone não se anulam diante do patriarcado, seja ele representado por Zeus ou Aidoneu, notamos

inclusive que Deméter desolada, entra em confronto com Zeus e faz uso de seus domínios para conseguir seu objetivo.

CONCLUSÃO

Ao final desse trabalho concluímos que o *Hino Homérico a Deméter* se destaca como a principal fonte sobre as deusas. Fica claro que os Hinos Homéricos são posteriores a Teogonia, indícios do enredo do rapto de Perséfone estão presente na obra de Hesíodo. Portanto a narrativa já estava presente no imaginário dos gregos, sendo o *Hino Homérico a Deméter* um facilitador da compreensão acerca dos ritos desempenhados em Elêusis. Após a instauração dos festejos, os celebrantes necessitavam de uma narrativa organizada que exteriorizasse o mitema contido no imaginário. De acordo com Mark Morford e Robert Lenardon

É impossível saber quanto do ritual é revelado no Hino Homérico. Seria presunçoso imaginar que a maioria dos segredos profundos estão aqui para que todos possam ler, e não podemos ter certeza de como muito pode ser inferido do que é afirmado diretamente. Esses elementos de as cerimônias são indicadas não podem ser negadas, mas presumivelmente estas são apenas os elementos que foram testemunhados ou revelados a todos, não apenas para o iniciado. Assim, prescrevemos no texto detalhes como um intervalo de nove dias, jejum, porte de tochas, troca de gracejos, tomar a bebida Kykeon, usar um vestido especial, por exemplo, o véu de Deméter, mesmo geograficamente preciso indicações (por exemplo, o Poço da Donzela e o local do templo) são designados. O tom emocional do poema também pode definir a chave para um desempenho místico em conexão com as celebrações. A angústia de Deméter, suas andanças e buscas frenéticas, o episódio traumático com Demofonte, a transformação milagrosa da deusa, a reencontro extático entre mãe e filha, o abençoado retorno de vegetação a uma terra estéril, são alguns dos óbvios aspectos emocionais e destaques dramáticos (1977, p. 232).

Ao entendermos as relações de representação simbólica estabelecidas, definimos a interpretação como o princípio do processo de conhecimento. A relação do homem com a realidade não é imediata, mas controlada por representações simbólicas e suas construções de realidades o homem é um ser que se comunica através de símbolos. Surgindo de forma espontânea a produção e a relação com o simbólico e imprescindível para o sensível. Conforme Cassirer (2005)

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 (2005, p. 48).

Ao pensarmos na simbologia contida no mito das deusas Deméter e Perséfone, encontramos delineamentos sobre os conceitos de morte, representados de forma simbólica pelos iniciados. Compreendemos que o ritual em Elêusis representa o coletivo, os desafios de uma sociedade que busca purificar-se através de seus ritos. Walter Burkert pontua que

O movimento coletivo, ritmado e repetitivo, sem finalidade específica, é como que a forma pura cristalizada do ritual em geral (...). 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, contendo desejos de uma determinada sociedade, seus ritos são com a intenção de alcançá-los, sendo as representações ritualísticas formas de interação do homem com seus semelhantes é com a divindade. Em Elêusis essa interação se dá por meio das relações estabelecidas desde a purificação, procissão até a descoberta do segredo de um *post mortem* afortunado, esses momentos também servem como foram de interação social

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 [...]. 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)

O homem busca é interpreta a existência do não humano, busca através da linguagem representar essa existência divina. Utilizam de formas de linguagens para entender determinados processos, através de seus ritos e nos mitos, buscam uma harmonia com sua condição existencial e o *devenir*.

Portanto Deméter e Perséfone encontram-se como mediadoras entre dois mundos. Os cultos a elas motivam o homem a viver feliz e confiante, pois ao prometer esse conforto no *post mortem* as deusas estariam assim diminuindo o fardo da vida. Deméter simbolizou a reamonitorização de alguns grupos sociais que estavam em

conflitos, fazendo com que seu culto representasse uma garantia a conciliação da comunidade cívica, identificada como uma nova comunidade de culto. Deméter enquanto deusa agrária passa a ser essencial em pólis em que a atividade agrária e tão importante quanto a questão da fertilidade, atreladas ao *post mortem* as deusas estão ligadas a questões inerentes a existência humana.

O homem busca formas de enfrentar os dilemas da vida e da morte, formas de liberar as angústias, o processo imagético são os meios que o homem encontra pra representar a situação, pois diante de situações que fogem do real usasse de imagens para atribuir significado a objetos e situações

A imagem passa a ter a função de substituição do vazio. A imagem faz algo aparecer que não está na imagem, mas que pode aparecer somente como imagem. [...] a fantasia é o poder da imaginação de fazer algo aparecer na imagem que não está, e ao fazê-lo cria a esfera da estética. [...] Aquilo que vemos em uma imagem não são apenas formas, cores e composição, ou seja, seus elementos icônicos; o que vemos em uma imagem é aquilo que vemos como uma imagem. Ver em e ver como é possível pela fantasia, pelo poder criativo da imaginação que faz o mundo aparecer e que, portanto, é fundamental para a relação do homem com o mundo (WULF, 2013, p. 27)

Além de representar essa relação com o *post mortem*, fica claro que a narrativa mitológica no *Hino Homérico a Deméter* e os cultos de Mistérios em Elêusis são representações acima de tudo políticas, o hino tem seu desfecho com Zeus conquistando seu objetivo, uma Perséfone que aceita sua condição para receber seus domínios próprios e Deméter ganhando mais uma *timai*.

A ação das divindades surge como forma de desestabilizar o domínio de uma divindade masculina, portanto o estabelecimento dos mistérios não simboliza simplesmente a restauração da relação da deusa Deméter com a humanidade. Ao estabelecer os mistérios Deméter afirma a mudança no cosmos, sinalizando assim sua própria participação, tomando posse da *timai* concedida por Zeus. Compreendemos a importância dos personagens e sua relação com a introdução do culto de Mistério em Elêusis.

Em concordância a Peter Jones, observamos que as relações com as divindades também poderiam ser entendidas como relações de tolerância e cumprimento de certas leis, pois respeitar no momento de culto atitudes como respeitar aqueles que não estavam, estavam sob a proteção de sua cidade e evitar crimes de sangue (JONES 1997, 106-107).

O mito apresentado também pode ser utilizado para legitimação de uma boa ou má colheita, ou para os demais fenômenos ligados à agricultura ou ciclos naturais, fertilidade e para o casamento. Portanto o culto as deusas Deméter e Perséfone causavam grande impacto na vida dos iniciados. Podemos pontuar que a forma de religiosidade exposta é ao mesmo tempo uma forma de poder sobre as mulheres, e uma forma de poder das mulheres, silenciadas, as mulheres desempenhavam um papel muito importante na vida religiosa, Deméter e Perséfone representariam para os gregos o desenvolvimento cíclico e os poderes da natureza.

Referências

Fontes Textuais

ARISTOPHANE. *Les Themophorées-Les Grenouilles*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTÓFANES. *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, trad. Maria de Fátima de Sousa Silva, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1978.

SICILIA, Diodoro. *Biblioteca histórica*. Libros XV-XVII. RBALibros, 2016.

HESÍODO. *Teogonia a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torano. Biblioteca Polén. Iluminuras. 2007.

Hino Homérico a Deméter. Tradução: Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

HOMERO. Deméter. Trad. Jair Gramacho. In: *Hinos Homéricos*. Brasília: Ed. UNB, 2003

HOMERO. *Hino Homérico II: a Deméter*. Tradução de Maria Lúcia G. Massi. In: *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora UNESP. 2010

HOMERO, RIBEIRO HUNIOR, Wilson Alves (org.). *Hinos Homéricos: Tradução, notas e estudo*. São Paulo: UNESP. 2010

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011.

TORRANO, J. (trad. e estudo). *Teogonia, a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, M. *O Rapto De Perséfone, a busca de Deméter, o infortúnio de Demofonte e os mistérios elêusis na ática arcaica*. Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. I Congresso internacional de religião, mito e magia no

mundo antigo & IX Fórum de debates em história antiga. 2010.

ALMEIDA, M. C. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2010 (Coleção Contextos da Ciência)

AGAMBEN, G. FERRANDO, M. *La ragazza indicibile. Mito e mistério di Kore*. Milão: Electa. 2010.

BACKSO, B. *Enciclopédia 5 Anthropos Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985

BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

BURKERT, W. *A Religião Grega nas Épocas Arcaica e Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BURKERT, W. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Califórnia: University of Califórnia Press, 1986.

BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo. EDUSP, 1991.

BURKERT, W. *Cultos mistérios antigos*. Editorial Trotta, S.A.; 1ª edição, 2005.

BOLEN, J S. *Os deuses e o homem: uma nova psicologia da vida e dos amores masculinos*. São Paulo: Paulus, 2002.

BARROS, J. d'A. *História, Imaginário e Mentalidades: Delineamentos Possíveis. Conexão, Caxias do Sul*, 2007.

BRUNEL, P. *Dicionário de Mitos Literários*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

BLUNDELL, S. *In Ancient Greece*. Havard: Havard University Press, 1995

BLUNDELL, S. *“Marriage and the Maiden. Narratives on the Parthenon”*.

In: _____ ; WILLIAMSON, M. (eds.). *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. Londres e Nova York: Routledge, 1998.

BRANDÃO, J, S. *Mitologia Grega vol.1, vozes Petrópolis*, 1986.

BRANCO, Cristina Bonilha. *A morte como transformação*. São Paulo, 2002, 49p. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso).

CARVALHO, T.R. *Perséfone e Hécate: a representação das deusas na poesia grega arcaica*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

- CANDIDO, Maria Regina. *Medéia, mito e magia: a imagem através dos tempos*. Rio de Janeiro: NEA / UERJ, 2006 – 2007;
- CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. Trad. Wenceslao Roces. 2 ed. México: FCE, 2005.
- COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015
- COSMOPOULOS, M.B. *The Sanctuary of Demeter in Eleusis: The Bronze Age*. Vol. I. Athens: Archaeological Society of Athens, 2014.
- COLE, S. G. “*Demeter in the Greek City and its Countryside*”. In: BUXTON, Richard (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CHAMOUX, F. *A Civilização Grega na época arcaica e clássica*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CHERVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- Clinton, K. *The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*. In B. Marinatos, & R. Hägg. *Greek sanctuaries: new approaches*. Routledge. 1993.
- CLAY, J. S. *The Politics of Olympus: form and meaning in the major Homeric hymns*. London: Bristol Classical Press, 2006.
- CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- COHEN, A. “*Mythic Landscapes of Greece*”. In; WOODARD, R. D. (ed). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge University Press, 2007. pp.305-330.
- CALAME, C. “*Jardins d'Amouret Prairies de l'Au-Delà. Rencontres rituelles avec les dieux et poésie en Grèce antique*”. *Poétique*, vol. 1, no 145, 2007, pp. 24-41.
- CASADIO, G. JOHNSTON, P. A. *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin University of Texas Press 2010.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo\ Editora Cultrix- Pensamento, 1988
- CAMPBELL, J. *Mitologia Primitiva: As Máscaras de Deus*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo. Palas Athenas. 1992.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. Org Betty Sue Flowers.

São Paulo: Palas Athena, 1990.

Chevalier, J. Gheerbrant, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003

DURAND, G. *As Estruturas antropologias do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

D'ASSUNÇÃO BARROS, J. *O Projeto de Pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis: Vozes, 2005

DEACY, S. *'The Vulnerability of Athena: parthenoi and rape in Greek myth'*. In PIERCE, K. F. (eds.). *Rape in antiquity*. London: Duckworth, 1997.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, M. *Mito e realidade..* ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELIADE, M. *Esotérico*. Roma: Settimo Sigillo, 2008.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Cosmo, 1970.

Pinkola, E. C. *Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994

FOLEY, H. P. (ed). *The Homeric Hymn to Demeter*. Translation, commentary, and interpretative essays. Princeton; Princeton University Press 1999.

FOLEY, J. M. *"Epic Genre"*. In: FOWLER, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FARAONE, C. A. *"Aphrodite's KESTOS and Apples for Atalanta: aphrodisiacs in early Greek myth and ritual"*. *Phoenix*, vol.44, n.3, 1990.

FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. Oxford University Press on Demand, 1997.

FRAZER, J. *A magia simpática. O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GREENE, L. e SHARMAN-BURKE, J. *Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

GOMEZ, M. G. *El Sacerdócio Femenino en las Religiones Greco Romanas y en ei*

- cristianismo de los primeros siglos. Toledo: Instituto Teologico San Ildefonso, 1987.*
- GRAF, F. *Pompai" in Greece: Some Considerations about Space and Ritual in the Greek" Polis. Distr. PaulÅströms Förlag, 1996.*
- GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia grega e romana. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.*
- GALVÍN, A. *Canciones populares neogriegas de muerte en Tracia. 2014. Tese (Doutorado em Letras Clássicas)- Departamento de Filologia Griega y Eslava, Universidad de Granada, Granada-Espanha, 2014.*
- HUMPHREYS, S.C. *The Strangeness of Gods Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion. Oxford University Press, 2007*
- ISAGNER, Signe; SKYDSGAARD, Jens Erik. 3ª edição. *Ancient Greek Agriculture: an introduction. Londres/Nova York: Routledge 2001.*
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964*
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente. Petrópolis: Editora Vozes 14ª Ed. 2002*
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente. Petrópolis: Editora Vozes, 2004*
- LÉVÊQUE, P. *Animais, Deuses e Homens: o imaginário das primeiras religiões. Lisboa: Edições 70, 1996.*
- LÉVI-STRAUSS, C. *A eficácia simbólica. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.*
- LÉVI-STRAUSS, C. *A estrutura dos Mitos. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.*
- LÉVÊQUE, P. *A Aventura Grega- Ed. Cosmos. Lisboa R.J. 1967.*
- MASSI, M. L. G. *Deméter: A repulsão medida, São Paulo, 2001, passim; S. S. M. de Carvalho « Les Mystères d' Éleusis », DHA 18/2, 1992, 93-135*
- MASSI, M, L. *Demeter: a repulsão medida. 2001. 133f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de São Paulo: Centro de Letras e Ciências humanas, 2001.*
- MASSI, M. L. G. (trad.). *"Hino Homérico 2: a Deméter". In: RIBEIRO, W. A. Jr. (ed., org.). Hinos Homéricos. Tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.*
- MAGNIEN, V- *Les Mystères d'Eleusis, Payot, Paris 3a. ed. 1950.*
- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais. Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2010*

- MCLEAN, A. A deusa tríplice: Em busca do feminino arquetípico. São Paulo: Cultrix, 1989.
- MORFORD, M P. O.; LENARDON, Robert J. *Classical Mythology*. Nova York/Londres: Longman 1977.
- MYLONAS, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.
- MYLONAS, G. *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis*. Saint Louis: Washington University Studies, 1942.
- MARTINS, Pedro Ribeiro. *Pseudo-Xenotonte. A Constituição dos Atenenses*. 2011. Pausanias. Description of Greece (Books 1-2). Harvard University Press (1992).
- PAIVA, Luiz Miller e PAIVA, Alina M. A. *A presença do mito no mundo Contemporâneo*. Disponível em: <http://clinicamillerdepaiva.com>
- PENNA, E. *Um estudo sobre o método de investigação da psique na obra de C.G.Jung*. São Paulo, 2003, p 222. Dissertação de Mestrado
- PARKE H.W. *Festivals of the Athenians*. London: Thames e Hudson, 1977.
- PARKE R. *The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns*; GeB. Oxford: Clarendon Press, 1991. Vol. XXXVIII.
- PARKER, R. *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*. New York: Oxford, 1983.
- GRAVES, R. *Os mitos gregos I*. Lisboa, 1990, 87; K. KERÉNYI. *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid. 2004
- ROSTOVITZ, M. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- REDFIELD, J. M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- RICHARDSON, N. J. (ED., coment.) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford University Press, 1974.
- PEREIRA, M. H. M. R. *Concepções Helénicas de Felicidade no Além: de Homero a Platão*. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1955.
- PEREIRA, M. H. M. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*, Volume 1: Cultura Grega. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, trad. Trajano Vieira, São Paulo, Iluminuras, 2005.

[edição bilíngue português-grego]

SANTOS, R. *Os Mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. Coletânea. 2014.*

SERRA, O. MARTINELLI, M. "A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo: Reflexões sobre o Hino Homérico a Deméter" In: HOMERO. Hino Homérico II a Deméter. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009.

SIMON, E. *The Festivals of Attica: An Archaeological Commentary. Wisconsin Press, 2003.*

SAN D IN, P. "Herodotus, Dionysus, and the Greek death taboo. The Homeric Hymn to Demeter and the construction of the "chthonic" in Greek literary tradition", *Symbolae Osloenses 2008.*

SÉCHAN, L. LÉVÊQUE, P. *Les Grandes Divinités de la Grèce. Paris: Éditions E. de Boccard. (1996).*

SEABRA, Zelita. Amor entre mãe e filha: Deméter e Perséfone. Quatro Amores.

STAVRIANOPOULOU, E. *The Archaeology of Processions.* In R. Raja, & R; J. Rüpke. A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World. John Wiley & Blackwell, 2015.

SCHEID, J. *Cults, Myths and Politics at the Beginning of the Empire.* In: ANDO, C. (ed.). Roman Religion. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Eudoro, S. *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga. Livraria Duas Cidades, 1973.*

SOUZA, A C. *Coré-Perséfone: um ritual iniciático da totalidade do feminino.* In. ALVARENGA, M. (Org.) Mitologia Simbólica: estruturas da psique e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

SCHACHTER, A. *Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries.* In: AA. VV. Le sanctuaire grec. Entretiens, t. XXXVII. Fondation Hardt, 1992

STEPHANIDES, M. *Os Deuses do Olimpo. São Paulo: Odysseus 2004.*

TONELLI, A. *Eleusise Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca. Milão: Feltrinelli: 2015.*

THEML, N. *O Público e O Privado Na Grécia do VIII Ao IV Séc. A.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

TURNER, Victor W. *O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura*. 2.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013

URBAN, P. *O simbolismo da serpente*. Revista Planeta nº 341 /fevereiro / 2001.

VEGETTI, M. *O homem e os deuses*. In. VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, p. 229-254, 1994.

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego- Difusão Européia do livro*, 1972.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1973.

VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora wmf martins fontes, 2009.

VERNANT, J. P. *MITO E RELIGIÃO NA GRÉCIA ANTIGA*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2006. Tradução: Joana Angélica DAvila Melo.

XAVIER, F. S. *A divisão das estações: um olhar sobre o mito*. PsicoEspaço: As várias Psicologias. 2007.

WOOLGER, J. B. e WOOLGER, R. J. *A Deusa interior*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997

WHITEHOUSE, Harvey; MARTIN, Luther H. (Ed.). *Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition*. Rowman Altamira, 2004.

WHITEHOUSE, H; MCCAULEY, R. N. (Ed.). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religion*. Rowman Altamira, 2005.

WULF, Christoph. *Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. Hedra, São Paulo, 2013.