

## *A importância dos Mitos Orientais sobre a morte para a compreensão da Condição Humana*

Aline Dias da Silveira <sup>1</sup>

Daniel Lula Costa <sup>2</sup>

Raisa Sagredo <sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i33.37203>

**Resumo:** A proposta deste artigo é refletir, à luz do enfoque sistêmico-complexo, sobre o tema da experiência da morte presente em mitos orientais. Buscamos aplicar aos mitos antigos orientais o pensamento complexo referente a condição humana elucidado por Edgar Morin, enquanto um dos sete saberes necessários à educação do futuro. Argumentamos que refletir sobre as abordagens mitológicas da morte como algo não dual, e ao mesmo tempo, inerente aos seres humanos, pode contribuir para a sua utilização em novas práticas de ensino-aprendizagem que levam em conta a crise socioecológica global. Para nossa análise, foram selecionados três mitos orientais: o de Gilgamesh, de Osíris e da Trimurti hindu. Consideramos que estes podem ser vistos como referência importante na formação de uma consciência mais lúcida da nossa tríplice condição: cósmica, física e terrestre, como coloca Edgar Morin.

**Palavras-chave:** condição humana; mitologia; morte; oriente

<sup>1</sup> Professora Adjunta no Departamento de Graduação e Pós-Graduação em História (PPGH) - UFSC; Professora no PROFhistória na mesma universidade. Possui Doutorado em História Medieval pela Universidade Humboldt de Berlim – Alemanha (2008). É membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM – e do GT-ANPUH/SC de História Antiga e Medieval. Coordena o Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum). Área: História Medieval. Email: [aline.d.s@ufsc.br](mailto:aline.d.s@ufsc.br)

<sup>2</sup> Doutorando em História pela UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Possui Mestrado em História pela Universidade Estadual de Maringá. É integrante do LERR – Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – da UEM, e integrante do Meridianum – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – da UFSC. Área: História Medieval. Email: [daniellcosta23@yahoo.com.br](mailto:daniellcosta23@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Mestre em História pela UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina e graduação em História pela mesma. Integrante do Grupo de Estudos em História Antiga – GEHA – e do Meridianum – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais, ambos da UFSC. Área: História Antiga. Email: [nefertitisagredo@gmail.com](mailto:nefertitisagredo@gmail.com)

## **The importance of Oriental Myths of death to understand the Human Condition**

**Abstract:** The purpose of this article is to reflect, by the system-complex approach, on the subject of the experience of death in oriental myths. We seek to apply to the ancient oriental myths the complex thinking about the human condition elucidated by Edgar Morin, as one of the seven knowledges necessary for the future education. We argue that reflecting on mythological approaches to death as non-dual, and at the same time, inherent in the human beings may contribute to its use in new teaching-learning practices that take into account the global socioecological crisis. For our analysis, three eastern myths were selected: Gilgameš, Osiris and the Hindu Trimurti. These myths can be seen as important reference in the formation of lucid consciousness of our triple condition: cosmic, physical and terrestrial.

**Key-words:** human condition; mythology; death; orient.

## **La importancia de los mitos de muerte Orientales para la comprensión de la Condición Humana**

**Resumen:** Lo propuesto en este artículo es reflexionar, a la luz del enfoque sistémico-complejo, sobre el tema de la experiencia de la muerte que se presenta en los mitos orientales. Buscamos aplicar a estos mitos antiguos orientales el pensamiento complejo referido a la condición humana elucidado por Edgar Morin, como uno de los siete saberes necesarios a la educación del futuro. Argumentamos que reflexionar sobre los enfoques mitológicos de la muerte como algo no dual, y al mismo tiempo, inherente a los seres humanos, puede contribuir para su utilización en nuevas prácticas de enseñanza-aprendizaje que toman en cuenta la crisis sociológica global. Para nuestra análisis, seleccionamos tres mitos orientales: el de Gilgameš, de Osiris y el de la Trimurti hindú. Consideramos que estos pueden ser vistos como referencia importante en la formación de una conciencia más lúcida de nuestra tríplice condición: cósmica, física y terrestre, como propuesta por Edgar Morin.

**Palavras chave:** condición humana; mitología; muerte; oriente

*Recebido em 13/05/2017 - Aprovado em 20/12/2017*

## ***Introdução***

Se antes o ser humano se preocupava com a morte e com a sua condição de ser vivo, hoje ele se preocupa em viver mais, e se possível, até mesmo chegar à imortalidade, dando as costas para a morte na medida em que finge a existência de condições para o morrer. Nesse sentido, o que importaria para o ser humano é viver mais, muitas vezes, gerando desilusões sobre a Terra, o universo e os outros seres que convivem neste mesmo espaço.

Para acessarmos uma forma de pensar que integre o cosmos e o entenda em sua profundidade, como propõe Edgar Morin (2000), pensamos na utilização dos mitos antigos, nos quais encontramos uma possível visão de mundo manifestada na imaginação do ser humano. De acordo com Joseph Campbell (1991), são os mitos que interpretam o significado da natureza por meio da experiência, ou seja, ao contrário de buscar um sentido e um significado para o cosmos busca-se uma forma de experienciar o significado do todo deste universo. Ainda segundo Campbell (1991), os mitos possibilitam uma experiência de vida interligada ao universo, as suas condições e ações imprevisíveis e caóticas, nas quais a sobrevivência e o constante devir se transmitem em uma grande jornada cósmica.

Sendo assim, nos interessa trazer à reflexão outra compreensão da morte com base no pensamento mitológico oriental para uma educação do futuro. Pois, entendemos que essas narrativas podem nos conduzir a uma experiência de vivência, transdisciplinar e interdependente, considerando a seguinte afirmação de Campbell: “Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, [...]” (CAMPBELL, 1991, pg.46).

Baseando-se nessas considerações e buscando uma forma de incorporar a criatividade e o entendimento de mundo em uma prática de vivência coletiva e sistêmica, propomos presenciar o passado que nos atravessa para averiguar a importância do pensamento mitológico antigo sobre a morte. Sendo assim, busca-se compreender como a profundidade deste processo criativo permite que nos vejamos enquanto agentes ativos no mundo, condicionados a viver no todo deste universo, onde uma pequena ação passa a modificar todo o cosmos.

Nosso objetivo é refletir de modo sistêmico e a partir dos mitos antigos orientais sobre a experiência da morte como mistério elementar para a consciência do ser, relacionando-a à construção do pensamento complexo<sup>4</sup> de Edgar Morin (2000) e sua

---

<sup>4</sup> O pensamento ou conhecimento complexo, segundo Edgar Morin, significa que: “o conhecimento pertinente deve enfrentar a complexidade. *Complexus* significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um

revolucionária contribuição com os sete saberes necessários à educação do futuro. Segundo Morin, aqueles saberes podem e devem servir de guia a todas as sociedades e culturas, esta é a proposta de sua obra *Os sete saberes necessários para a educação do futuro*, é nela que encontramos a nossa proposta de reflexão, com base no terceiro saber: a condição humana (MORIN, 2000). São saberes que expõem problemas, questionamentos, que não ignoram os mistérios da vida e que a educação do futuro deve abranger, sendo eles: reconhecer o erro e a ilusão, o conhecimento pertinente, ensinar a condição humana, ensinar a identidade terrena, enfrentar as incertezas, ensinar a compreensão e a ética do gênero humano.

Conforme Morin (2000), vale ressaltar que estes sete saberes se inter-relacionam direta e indiretamente, porém para melhor aprofundar e complexificar o tema da morte, teremos foco no terceiro saber e em três mitos específicos analisados adiante. Nossa escolha pela temática da morte é simples: ao refletirmos sobre o terceiro saber, ensinar a condição humana, pensamos em aspectos que nos fazem lembrar ou sentir melhor essa condição e de que a morte é o mistério mais explorado nas mitologias dos antigos, nas quais "pensar algo" traz em si a obrigação de funcionalidade, materialidade e espiritualidade.

Deste modo, perceber como outras sociedades distantes no tempo e/ou no espaço pensavam a morte nos abre portas para percebê-la enquanto um fenômeno imanente a todos os seres humanos e que, em tempos tão remotos, a morte era pensada e vivenciada de maneira mais imbricada com o cotidiano e a experiência humana. Os mitos de Gilgamesh, Osíris e da Trimurti hindu podem nos auxiliar a reconhecer a nossa humanidade comum, "e ao mesmo tempo reconhecer a diversidade cultural inerente a tudo o que é humano", colocando "em evidência a multidimensionalidade e a complexidade humanas" (MORIN, 2000, pg.47-48).

Morin (2000) propõe que a condição humana perpassa a condição física, terrestre e cósmica, que serão abordadas através dos mitos de Gilgamesh e sua busca pela imortalidade na Mesopotâmia, Osíris e sua ressurreição não dual no Egito faraônico e da trindade hindu - Brahma, Vishnu, Shiva – que, de acordo com a vivência mítica, cria, preserva, destrói e regenera de maneira múltipla na Índia antiga. A escolha desses mitos foi estimulada pela busca de experiências sobre a morte que podem ser integradas em uma conexão mais íntima do ser, ou seja, ao tratar de ideias que integrem as noções de imortalidade (Gilgamesh), equilíbrio cósmico (trimurti hindu) e sacrifício (Osíris). Esses mitos, em suas singularidades e diversidades, ao trazer uma vivência desse fenômeno

---

tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade." (MORIN, 2000, pg. 38)

comum que é a morte como condição humana, podem ser um ótimo modo de inserir, de maneira criativa e não dual, esse terceiro saber, não somente na educação de crianças e jovens, mas nas nossas próprias reflexões íntimas e profundas de adultos.

Nesse sentido, refletiremos sobre a mitologia oriental pensando na interdependência entre o ser humano e o meio ambiente, visando os deuses enquanto possíveis agentes desse cosmos, no qual eles próprios são condenados à morte e, posteriormente, a um renascimento. A partir disso, pensaremos a ideia de morte com base no renascer constante das espécies, ou seja, em uma morte que não se morre, mas se vive.

Nós vivemos em um momento crucial de tomada de decisões para o futuro do nosso planeta. As nossas escolhas tanto individuais quanto coletivas podem modificar a forma como o mundo é visto e vivenciado ou como nos entendemos enquanto seres interdependentes de toda a vida que nos circunda. Principalmente, em um momento no qual a vida das pessoas, dos animais, das plantas e do planeta passa a se deparar com a morte de forma global. Isso ocorre quando “a dominação desenfreada da natureza pela técnica conduz a humanidade ao suicídio.” (MORIN, 2000, pg.71). A morte nunca esteve tão divulgada e ao mesmo tempo tão interdita, não pensada, não refletida na construção da consciência do ser.

Os desenvolvimentos da tecnociência são ambivalentes. Encolheram a Terra e deram condição imediata de comunicação a todos os pontos do globo, proporcionaram meios para alimentar todo o planeta e para assegurar a todos os habitantes um mínimo de bem-estar, mas, ao contrário, criaram também as piores condições de morte e de destruição. (MORIN, 2000, pg.74)

Para buscar uma forma de compreender a condição humana e de associá-la a nossa vivência social, entendemos que os mitos orientais têm muito a nos ensinar sobre a morte e o morrer, a vida e o viver. Essas narrativas se comunicam por meio da profundidade de pensamento e da imaginação de seres humanos antigos que viam na morte uma possibilidade, uma necessidade, uma passagem ou um renascimento, que a viam como resultado de sua experiência de vida. É disso que os mitos tratam, eles são uma forma de conhecer a si mesmo e de conhecer seu ambiente, como se ambos fossem um só, ligados pelos laços da vida e da morte. Há uma consonância encontrada em diversos mitos que nos mostram ritos sazonais e, em alguns casos, sacrifícios, em que

“sua finalidade é harmonizar a pessoa com a natureza, pois quando se está em harmonia com a natureza, esta entrega suas dádivas” (CAMPBELL, 2015, pg.100).

Para a mitologia oriental, a morte é uma chance de vida, pois o que morre promove a vida. Pensar e falar sobre a morte é uma alternativa para cuidarmos do futuro de nosso planeta e de toda forma de vida que aqui se encontra. Esse ensinamento de união, interdependência, de impermanência e de sabedoria pode ser encontrado nas narrativas mitológicas antigas orientais. É delas que trataremos agora.

### ***A epopeia de Gilgamesh e a busca pela imortalidade***

Agora, o que é esse sono que se apoderou de você?

Olhe para mim! Você não está me escutando!

Mas ele não consegue erguer a cabeça.

Toquei seu coração, mas ele não batia.<sup>5</sup>

No início do XIX, em Nínive<sup>6</sup>, foram encontradas tabuinhas de argila em escrita cuneiforme, contendo a maioria das doze partes que compõem o chamado ciclo da Epopeia de Gilgamesh da antiga civilização suméria, localizada ao sul da Mesopotâmia. Assim que os centros de estudos orientalistas adquiriram as tabuinhas em Babilônio antigo, Assírio e Acadiano, e começaram a traduzi-las, estas espantaram o mundo cristão-ocidental com uma narrativa diluviana parecida à contida na Bíblia, porém muito mais antiga. Até o presente momento, muitas foram as localidades onde foram encontrados tais tabletas, como a recente descoberta referente ao tablete V adquirido no ano de 2011 pelo Museu Suleimaniyah, em território curdo (AL-RAWI; GEORGE, 2014). Além dos típicos cinco poemas sumérios reconstituídos por Samuel N. Kramer e Jean Bottéro (POZZER, 2014, pg.43), há as fontes babilônicas que constituem a chamada versão *standard*, além de fragmentos espalhados em museus em diferentes localidades do mundo.<sup>7</sup> Vale ressaltar que mesmo contendo lacunas, os tabletas disponíveis auxiliam a uniformizar o texto, mesmo contendo diferenças pontuais.

<sup>5</sup> Tábua VIII. In: MC CALL, Henrieta. *Mitos da mesopotâmia*. São Paulo: Editora Moraes, 1994, pg. 45.

<sup>6</sup> Atual cidade de Mossul, norte do Iraque.

<sup>7</sup> A epopeia encontra-se também nos tabletas da Universidade de Yale e da Philadelphia, inteiros e com 250 versos cada um dos dois, muito bem preservados; nos fragmentos de Bagdá e Chicago (que contam a parte da expedição à floresta de cedros); nos fragmentos de Berlim e Londres; no texto de Ur, datando como a única da epopeia no período pós-hamurabiano e a versão ninivita, contida nos tabletas da biblioteca de Assurbanipal. Destaca-se aqui o fato de a epopeia estar disseminada em textos estrangeiros em diversas regiões do Oriente Próximo, como na Síria, Palestina e Anatólia (POZZER, 2014, pg.44-47).

Paralelo ao mito diluviano, mas retomando seu personagem principal que seria o construtor da arca, encontramos a Epopeia de Gilgameš. Escrita em doze tabuinhas de argila, umas mais danificadas que outras, sendo que cinco destas tabuinhas datam do período babilônico antigo, antes do 2º milênio antes da era cristã, e outras versões disponíveis como a nova versão suméria que data de 2.150 AEC<sup>8</sup> e outras traduções mais tardias em hitita, hurrian e elamita. Este emblemático herói parece ter sido um rei mitológico (ainda é muito controverso discutir sobre sua existência), o que nos chega é a informação de que ele, segundo a lista de reis sumérios, teria sido um governante da cidade de Uruk durante a primeira dinastia (2.600 AEC). Reinando, segundo esta fonte, por 126 anos, é apontado como o responsável pela construção da gloriosa muralha ao redor da cidade, e é uma figura emblemática igualmente em suas origens: é citado como sendo filho da deusa Ninsun, com o rei Lugalbanda na epopéia, e na lista de reis nos é dito que seu pai era um alto sacerdote de Kullab, distrito de Uruk (MC CALL, 1994, pg.18-19 e 38).

A epopeia começa com um breve resumo, descrevendo os feitos e glórias de Gilgameš, que percorreu uma longa jornada em busca da imortalidade, trouxe informações sobre tempos pré-diluvianos, “se tornou cansado e resignado, retornou ao seu lar e gravou em uma laje de pedra tudo o que fez e sofreu” (MC CALL, 1994, pg.38). Inicialmente, a narrativa começa a descrever um Gilgameš tirano, que força os homens a trabalhar exaustivamente na construção das muralhas da cidade, no templo, e que obriga as noivas de Uruk a deitarem-se com ele nas suas primeiras noites. Cansados, os habitantes de Uruk clamaram aos deuses, e Aruru – a mãe dos deuses – os ouviu, criando do barro um rival para combater o tirano. Assim, foi criado Enkidu, um homem primitivo com comportamentos selvagens, que após ser domesticado pela prostituta sagrada Shamhat, está pronto para o duelo contra Gilgameš.<sup>9</sup>

Porém, o que ninguém previa era que, na luta, os dois terminariam por ser grandes amigos, e exerceriam tarefas em conjunto em diversas aventuras, como perseguir Humbaba, uma espécie de gigante monstruoso da Floresta de Pinheiros. Neste mesmo episódio, após arrancar a cabeça do gigante, os companheiros regressam a Uruk, onde

<sup>8</sup> Optamos no artigo pelo uso da medição cronológica Era Comum (EC) e Antes da Era Comum (AEC) por estarmos tratando de mitologias não cristãs.

<sup>9</sup>Neste ponto da narrativa (tábua II), destaca-se o papel da mulher Shamhat – descrita nas traduções ora como “prostituta”, “rameira”, “concubina” ou “sacerdotisa” – como elemento civilizador e como responsável pelo rito de passagem do estado animalesco de Enkidu para o status de “homem”, e não como uma mulher que tentou o herói e trouxe-lhe infortúnios. Ver discussão em: MAIER, John (org). *Gilgamesh: a reader*. Bolchazy-Carducci Publishers: Illinois, USA, 1997, pg.30-37; ANÔNIMO. A epopéia de Gilgamesh. Trad. de Carlos Daudt de Oliveira a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pg.29-30.

Gilgameš se banha e veste roupas novas e limpas, quando repentinamente é observado pela deusa Ishtar que, encantada por sua beleza, lhe oferece que seja seu amante, além de outras maravilhosas dádivas. Mas Gilgameš recusou-a, e ainda desdenhou seu amor, citando como terminaram seus outros amantes. Irrada com a recusa e com o orgulho ferido em seu mais íntimo, Ishtar pede aos céus que seu pai Anu envie o Touro dos Céus e se vingue de Gilgameš. Porém, os heróis conseguem matar o Touro em batalha, mas por ser um animal sagrado, a ira dos deuses caiu sobre eles. Assim, os deuses decidem em assembleia que um deles deveria pagar pela ousadia: Enkidu deveria morrer. Por doze dias, tendo sonhos de presságios de morte e com uma doença desconhecida, Enkidu fica no leito, até que no início da tabuinha VIII, Gilgameš despede de seu amigo, que falece. Em desespero, desconsolado, vagando sem rumo e aterrorizado pela morte, o herói decide partir em busca de Ut-napishtim. Eis suas palavras que exprimem sua dor:

How can I rest, how can I be at peace? Despair is in my heart. What my brother is now, that shall I be when I am dead. Because I am afraid of death I will go as best I can to find Utnapishtim whom they call the Faraway, for he has entered the assembly of the gods (SANDARS, 1972, pg.21)<sup>10</sup>

Vale ressaltar aqui que Ut-napishtim e sua esposa, casal pré-diluviano, foram agraciados pelos deuses com a imortalidade, conforme nos relata a narrativa de Atrahasis – o mito do dilúvio, tendo sido escrito em sua primeira versão no período babilônico antigo, anterior a 1.645 AEC –, por haver obedecido aos deuses, construindo uma arca para salvar as espécies viventes (MC CALL, 1994, pg.18).

A jornada até Ut-napishtim não é fácil, muitos são os perigos e adversidades, entretanto, em dado momento, Gilgameš consegue convencer o guardião de um portão, chamado Homem-Escorpião, a ajudá-lo a atravessar, mesmo ele lhe dizendo que “ninguém nunca atravessou a passagem inacessível da montanha, mesmo após doze léguas a escuridão é densa demais, não há luz”(MC CALL,1994, pg.45), estilo que se repete diversas vezes para criar um efeito na narrativa, através dos dizeres: “Quando percorreu uma (duas, três, etc.) légua(s) a escuridão era densa, não havia luz, era impossível que ele pudesse ver adiante ou para trás” (MC CALL, 1994, pg.47). Após

---

<sup>10</sup>“Como posso eu descansar, como posso estar em paz? O desespero encontra-se em meu coração. O que o meu irmão é agora, é algo que eu serei quando morrer. Por ter medo da morte eu irei, da melhor forma possível, encontrar Utnapishtim, a quem eles chamam de “o Longínquo”, por ter entrado na assembleia dos deuses.” (tradução nossa).

passar por Siduri, a divina taverneira, e pelo barqueiro Ur-shanabi, Gilgameš, finalmente, consegue encontrar Ut-napishtim, e em determinado contexto Ut-napishtim questiona:

Por que você prolonga o pesar, Gilgamesh  
Poís os deuses o criaram com a carne dos deuses e dos  
homens,  
Poís os deuses o fizeram semelhante ao seu pai e mãe,  
A morte é inevitável em algum momento...  
(MC CALL, 1994, pg.47)

Ut-napishtim prossegue, na parte onde profere as palavras mais fortes da epopeia:

Ninguém vê a Morte  
Ninguém vê a face da Morte  
Ninguém escuta a voz da Morte.  
A morte selvagem apenas ceifa a humanidade.  
Algumas vezes construímos uma casa, algumas vezes  
fazemos um ninho,  
Mas então, os irmãos dividem a herança,  
Algumas vezes havendo hostilidade na terra,  
Mas, então, o rio sobe e traz a água do dilúvio.  
As libélulas volteiam sobre o rio,  
Suas faces olham para a face do Sol  
Mas de repente, não há nada.  
O sono e a morte são muito parecidos,  
O retrato da morte não pode ser pintado  
(MC CALL, 1994, pg. 48)

Depois de contar toda a história do dilúvio para Gilgameš na tabuinha XI – conhecida como a Tábua do Dilúvio – Ut-napishtim se foca na questão da imortalidade que o herói tanto almeja, e o desafia a permanecer 6 dias e 7 noites sem dormir, o tempo de duração do dilúvio. Gilgameš falha, pois acabou pegando no sono no início do desafio, e desiste de sua busca. Saindo de um dos portais junto com o barqueiro Ur-shanabi, ele é apresentado por Ut-napishtim com um “segredo dos deuses”: uma planta do rejuvenescimento, que o herói buscou, conforme instruído, no fundo da água.

'Come here, and see this marvellous plant. By its virtue a man may win back all his former strength. I will take it to Uruk of the strong walls-, there I will give it to the old men to eat. Its name shall be "The Old Men Are Young Again"; and at last I shall eat it myself and have back all my lost youth' (SANDARS, 1972, pg.31)<sup>11</sup>

Com o presente em mãos, o herói está regressando à cidade de Uruk, porém, após percorrer trinta léguas, ele resolve banhar-se em uma lagoa ao final da tarde. Enquanto está dentro d'água, uma cobra fareja o odor adocicado da planta sagrada, e a rouba de Gilgameš, que se sentou a chorar, pegou as mãos de Ur-shanabi e disse-lhe:

'O Urshanabi, was it for this that I toiled with my hands, is it for this I have wrung out my heart's blood? For myself I have gained nothing; not 1, but the beast of the earth has joy of it now. Already the stream has carried it twenty leagues back to the channels where I found it. I found a sign and now I have lost it. Let us leave the boat on the bank and go ' (SANDARS, 1972, pg.31)<sup>12</sup>

Os dois chegam a Uruk, e a epopeia termina com um louvor à Muralha da cidade e a Gilgameš, que conheceu as cidades do mundo, que era sábio, viu mistérios e conheceu coisas secretas, e trouxe-nos o conto dos dias antes do dilúvio, gravando em uma pedra toda a sua história (SANDARS, 1972, pg.32).<sup>13</sup>

A partir do mito, percebe-se que sua mensagem para os mesopotâmicos antigos é clara: a imortalidade não é para os homens. Mesmo se analisarmos o porquê de Gilgameš ter caminhado em busca da imortalidade, a resposta é a mesma. Ele tinha um

---

<sup>11</sup>“Venha aqui, veja essa planta maravilhosa. Pela sua virtude um homem pode recuperar toda a sua força vital. Eu a levarei a Uruk, das fortes muralhas-, lá, eu a entregarei ao velho homem para que ele a coma. Seu nome deverá se tornar ‘Os Velhos Homens são Jovens de Novo’; e, finalmente, eu deverei comê-la eu mesmo e recuperar toda a minha juventude perdida” (tradução nossa).

<sup>12</sup>“O Urshanabi, foi por isso que eu trabalhei com as minhas mãos, é por isso que eu arranquei o sangue do meu coração? Para mim, eu nada ganhei; nada, e a besta da terra têm o prazer disso agora. Já a corrente a levou vinte léguas de volta aos canais onde eu a encontrei. Encontrei um sinal e agora eu o perdi. Deixe-nos abandonar o barco e prosseguir” (tradução nossa).

<sup>13</sup>Existe ainda uma outra tábua, chamada “a morte de Gilgameš”, que existe somente na versão suméria, constituindo-se de um lamento e descrição de ritos funerários. Ver: ANÔNIMO. *A epopeia*

motivo nobre para o seu pedido, afinal, estava desconsolado com a morte de seu melhor amigo Enkidu, como nos revela este trecho em que Ut-napishtim lhe pergunta o motivo de sua vinda, empreendendo uma jornada tão longínqua, atravessando águas perigosas, ao que Gilgameš responde emocionadamente:

'For Enkidu; I loved him dearly, together we endured all kinds of hardships; on his account I have come, for the common lot of man has taken him. I have wept for him day and night, I would not give up his body for burial, I thought my friend would come back because of my weeping. Since he went, my life is nothing; that is why I have travelled here in search of Utnapishtim [...] for men say he has entered the assembly of the gods, and has found everlasting life (SANDARS, 1972, pg.21)<sup>14</sup>

Este sentimento, forte e fraternal, foi capaz de mover Gilgameš por caminhos até então nunca desafiados por um mortal, pois a escuridão era tão forte, como foi citado anteriormente, que não se podia enxergar com clareza, e esse medo do desconhecido, do que não se pode ver, Gilgameš venceu, ultrapassando uma zona de fronteira para a condição humana até então, através da superação desse medo, representado pelo dualismo escuridão/luz. Mas essa fronteira da condição humana possui um limite, e esse limite é a questão da vida eterna. Por uma irreverente ousadia e coragem, o segredo da juventude esteve por pouco tempo nas mãos de Gilgameš. Ele deixou escapar de suas mãos, literalmente, pois envelhecer e morrer faz parte da condição humana. Por mais que Gilgameš tivesse um motivo justo, pois veio pelo seu amigo, e tivesse a intenção de compartilhar a planta do rejuvenescimento com os velhos de Uruk, e não somente para si, mesmo sendo apenas 1/3 humano, a condição humana presente nele fez com que a imortalidade não fosse acessível.

É claro que nossa abordagem do Épico de Gilgameš não pretende cair no anacronismo. Os antigos homens e mulheres da Mesopotâmia tinham uma maneira

---

*de Gilgamesh*. Trad. de Carlos Daudt de Oliveira a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pg.43.

<sup>14</sup>“Por Enkidu; eu o amei carinhosamente, juntos aguentamos todos os tipos de desafios; por sua causa vim, pois a condição de homem o levou. Eu choro por ele dia e noite, eu não desistiria de seu corpo para o enterro, pois pensei que meu amigo voltaria por conta do meu pranto. Desde sua partida, minha vida não é nada; por causa disso eu viajei até aqui em busca de Utnapishtim [...] os homens dizem que ele adentrou a assembleia dos deuses, e encontrou a vida eterna [...]” (tradução nossa).

específica de perceber e encarar a morte. Hoje, na nossa conjuntura histórica de crise global, o pensamento sistêmico apresenta-se como um novo paradigma possível, necessário e revolucionário. A leitura e compreensão do mito de Gilgamesh em busca da imortalidade nos mostra a atemporalidade mitológica, o poder do mito, abrindo as portas para o reconhecimento da subjetividade humana através da morte.

A Epopeia de Gilgamesh nos traz ricas reflexões não só sobre a questão da busca pela imortalidade presente na condição humana, mas também sobre os termos animalidade/humanidade que, segundo Morin, “constituem, juntas, nossa condição humana” (MORIN, 2000, pg.51). Afinal, Enkidu, antes de ser “civilizado” pela prostituta sagrada e se tornar o melhor amigo de Gilgamesh, era um ser animalesco e selvagem quando foi criado. A deusa Aruru lavou as mãos, tomou uma porção de barro e a atirou em campo aberto:

Ela criou um homem primitivo, Enkidu o guerreiro:  
filho do silêncio, raio de Ninurta.

Seu corpo era coberto por pelos, possuindo tranças  
como se fosse uma mulher,

Seus cabelos cacheados cresciam luxuriantes como  
cereais.

Ele não conhecia qualquer pessoa ou país; estava vestido  
como gado.

Com as gazelas comia a vegetação,

Com o gado ele sacia sua sede no local do bebedouro.

Com as feras selvagens ele satisfaz sua necessidade por  
água (MC CALL, 1994, pg.39)

Animalidade e humanidade podem ser interpretados também em um sentido não dicotômico, e sim em um sentido complementar, que proporciona uma reflexão mais ampla sobre a condição humana. Logo, a animalidade, vista de forma complementar à humanidade, é a parcela responsável por lembrar-nos que “somos originários do cosmos, da natureza, da vida, mas, devido à própria humanidade, à nossa cultura [...] à nossa consciência, tornamo-nos estranhos a este cosmos” (MORIN, 2000, pg.51). Enkidu, o homem primitivo, só foi “domesticado” quando passou 6 dias e 7 noites de amor com Shamhat. Mudou de hábitos, vestiu-se, adquiriu a capacidade de julgamento, ficou sagaz e parecido com um deus (MC CALL, 1994, pg.40); o convívio com o feminino humano e sagrado o humanizou de forma complexa.

Além disso, Enkidu foi criado por uma deusa, assim, na alegoria do mito, parece-nos que o que Morin (2000) chama de condição cósmica, aparece como a condição sagrada dos dois protagonistas, pois, segundo esse filósofo, “trazemos no seio da nossa singularidade não somente toda a humanidade e toda a vida, mas também quase todo o cosmos, incluindo seu mistério que, sem dúvida, jaz no fundo da natureza humana.” (MORIN, 2000, pg.51). E, nesta chave, podemos entender a função do mito para uma educação do futuro: a narrativa mítica é um caminho para acessar este mistério, pois a identificação da condição humana, por meio do mito, atinge e afeta estruturas primárias da consciência do ser e pode levar-nos ao remembramento do ser complexo, ao *religare*, por conseguinte, à sensação de plenitude, a qual é expressa pela relação sexual, ou seja, na *hierogamia*, como identificaria Mircea Eliade. Através da *hierogamia* mítica a aliança entre o humano e o divino é renovada, por isso a necessidade dos ritos de ano novo na Mesopotâmia, nos quais a natureza e a aliança são restabelecidas através do casamento sagrado<sup>15</sup>. Nosso herói mítico Enkidu torna-se, por esta perspectiva, uma rememoração do ser complexo, reunindo as condições naturais, humanas e cósmicas. Em nossos dias, ele não é mais, obviamente, um modelo exemplar como possivelmente o foi para os mesopotâmicos. No entanto, através do exercício de alteridade temporal e cultural que praticamos ao estudar o mito, ele nos leva às sensações e à reflexão sobre o quão a nossa consciência atual sobre a condição humana é fragmentada e apartada da natureza.

Tal como um humano, Enkidu morreu, deixando sentimentos de afeto, saudade e desolação, nessa narrativa incrivelmente fantástica e realista de igual maneira. Para entrar no processo civilizatório do homem em sociedade, seria necessária essa humanização do personagem, bem como sua morte. Mesmo que este mito reflita também as condições materialistas do contexto – Uruk emergindo como uma das primeiras cidades, processo de urbanização no terceiro milênio AEC, deixa um convite a reflexões sobre o que, de fato, nos tornaria humanos e quais as fronteiras dessa condição.

Partimos agora para o pensamento mitológico egípcio.

### ***Osíris: morte e ressurreição no Egito antigo***

É necessário morrer para renascer e reviver. A morte/renascimento nos aparece como “universal da consciência arcaica, universal da consciência onírica” (MORIN, 1997, pg.114). No mito do deus egípcio, Osíris – a primeira múmia – há uma mensagem da

<sup>15</sup> “Encenações mítico-rituais do ano novo, mais ou menos análogas, são atestadas em muitas culturas. (...) A encenação compreende o *hieròs gámos* entre duas divindades padroeiras da cidade, representadas por suas estátuas ou pelo soberano – que recebia o título de marido da deusa Inana e encarnava Dumuzi – e um hierodulo. Este *hieròs gámos* atualizava a comunhão entre os deuses e os homens” (ELIADE, 2010, pg.70).

condição inevitável de morte: ele morre, mas há também uma mensagem de vida, pois ele ressuscita, no ápice de seu mito. O renascimento só é possível após a condição de morte ser colocada em prática e ser concluída com vigor. Após a morte, o renascimento acontece como uma “promoção” para outro nível mais abrangente, o morto renasce para usufruir da vida eterna – e no caso de Osíris, reinar, pois é através da superação da morte que ele passa a governar no mundo dos mortos, julgando as almas junto ao seu tribunal. Somente a experiência da morte lhe proporciona sua venerável posição no panteão egípcio. Essa percepção cíclica de morte e renascimento é simbolizada nas próprias representações desse deus, ora pintado com a pele cor verde, ligado à vegetação e ao seu poder de regeneração, ora com a pele preta, cor da terra fértil rica em húmus e vida, úmida pelas cheias do Nilo que regiam o cotidiano naquele lugar.

Ao se estudar sociedades antigas orientais, a do Egito antigo se destaca pela riqueza de fontes que foram preservadas até a atualidade, sendo que muitas dessas abordam o tema da morte, de modo geral desde as tumbas pré-dinásticas. A morte cíclica não é somente um tema recorrente na mitologia egípcia, mas tem um papel fundamental, sendo a concepção morte e renascimento dinamizados e apropriada na manutenção da ordem do universo. Por exemplo, através do mito do deus Rá como o sol nos céus, o qual morre todos os dias para ser concebido ao amanhecer. Em umas das narrativas deste deus solar: “Todas as manhãs, Rá nascia como um vitelo, crescia até ser boi, por volta do meio-dia, quando fertilizava a mãe como Caméfis (“Boi da Mãe”), e morria à tarde, para renascer como seu próprio filho na manhã seguinte”. (ÍONS, 1982, pg.36). Outra versão nos conta que durante a noite, Rá está viajando na “Barca da Noite” ou “Barca Mesektet” pelas águas turbulentas, onde existia a serpente Apófis, que sempre o desafiava. Ele era então auxiliado por outros deuses que personificavam diversos aspectos como magia e inteligência, navegando por 12 horas de escuridão. Porém, Rá sempre vencia através do nascer do sol, pelo qual os egípcios esperavam tão ansiosamente, pois significava a vitória da ordem sobre o caos (ÍONS, 1982, pg. 37-39). O desaparecimento do sol era interpretado como uma morte, porém uma morte que trazia consigo um renascimento; e se acaso um dia o sol não conseguisse renascer, ou a Barca não conseguisse passar por Apófis, seria o fim dos tempos.

Seguindo esse mesmo princípio, encontra-se o mito do deus mumificado Osíris, um dos principais deuses do panteão egípcio e sobre o qual nos debruçaremos aqui. Chegaram-nos relatos posteriores de Diodorus, Firmicus Maternus, e de Macrobius (BUDGE, 1911, pg. 15-16), porém a versão mais difundida do mito de Osíris está presente no clássico de Plutarco (50-120 DEC) intitulado *De Iside et Osiride*, muito

fidedigna aos antigos Textos das Pirâmides<sup>16</sup>, sendo que existiam, no contexto do Egito antigo, muitas outras circulando ao mesmo tempo, dependendo de como cada região/cidade interpretava a figura de Osíris. O que se sabe, através da arqueologia, é que os antigos cultos à fertilidade de Osíris foram associados logo cedo com os ritos funerários, pois já na V dinastia os faraós mortos eram identificados com ele, tornando-se este aspecto funerário o predominante (ÍONS, 1982, pg. 50). Segundo Joseph Campbell, o mito de Osíris e de sua esposa-irmã, a deusa Ísis, “deve ser interpretado como uma variante egípcia de um tema comum ao Neolítico Tardio e à Idade do Bronze Antigo.” (CAMPBELL, 2004, pg. 45), que é o tema de um rei divino morto e ressuscitado.

Vale ressaltar, ao que as fontes primárias indicam, as crenças sobre a morte no Egito antigo sofreram variações, fruto de mudanças no contexto social, como é perceptível, por exemplo, na chamada Literatura Pessimista do Primeiro Período Intermediário, onde “questiona-se a validade de crença em uma vida após a morte” (DAVID, 2011, pg.190) em meio a uma espécie de crise individual que parece não confiar tanto na morte e ressurreição. Alguns especialistas inclusive opinam que, com relação aos antigos egípcios e a morte, “atitudes pessimistas existiram em todos os tempos”, como indicam as pesquisas de Fox (DAVID, 2011, pg.197). Rosalie David discorda, ao encontrar em cantos do Novo Império fontes que parecem reafirmar as alegrias da vida após a morte, mas que mesmo assim, a morte continua sendo um mistério da condição humana, que incomodava os egípcios.

Saindo do plano da materialidade e voltando para o aspecto das ideias, vamos ater-nos ao mito do deus Osíris. Segundo a versão heliopolitana, narrada por Plutarco e trazida aqui através da obra do célebre arqueólogo britânico E. A. Wallis Budge. Em tempos imemoriais, Osíris reinava no Egito ao lado de sua irmã e esposa Ísis – *Anuset*, em egípcio, que significava trono – sendo ambos irmãos também das divindades Set e Néftis. Diziam que Ísis e Osíris já se tinham apaixonado desde a vida uterina, fato que era mais um motivo de inveja da parte de seu irmão Set, personificação do deserto vermelho, árido e caótico, que também cobiçava o trono. Armando uma conspiração contra o irmão, em meio a um banquete no vigésimo oitavo ano de seu reinado, levou um lindo baú, construído com as medidas certas para que Osíris coubesse nele. Quem coubesse perfeitamente dentro, o ganharia de presente; logo, todos os convidados tentaram caber nele sem êxito, até que Osíris entrou no baú e Set e os demais conspiradores o trancaram, lacraram a tampa e o jogaram no Rio Nilo.

---

<sup>16</sup> Os chamados Textos das Pirâmides são uma coletânea de orações, crenças, cosmologias e rituais gravados em pirâmides do Reino Antigo, usados, ao que tudo indica, nas cerimônias fúnebres dos faraós.

Ao saber do ocorrido, Ísis, desesperada, percorreu um longo caminho em busca do baú com o corpo do seu falecido marido, e depois de um interessante episódio que não cabe ser narrado aqui<sup>17</sup>, conseguiu recuperá-lo em Biblos e escondeu-o nos pântanos do Delta. Lá, através do uso de sua poderosa magia, transformou-se em falcão e, chorando sobre o corpo do defunto, engravidou dele. Porém, logo Set descobriu o esconderijo de Ísis, roubou-lhe o corpo de Osíris, o esquartejou em 14 pedaços e o espalhou através do território do Egito. Pacientemente, Ísis percorreu todos esses lugares onde cada parte havia sido deixada, reunindo-as – menos o falo – e realizou os ritos do primeiro embalsamamento, proporcionando a Osíris a vida eterna. Em algumas versões, a deusa foi auxiliada por Néftis, sua irmã, Thot e Anúbis – que veio a ser o deus encarregado do embalsamamento. O mito prossegue com o rapto de Ísis por Seth, sua posterior fuga e o nascimento do filho Hórus, que irá crescer e vingar o assassinato de seu pai Osíris, recuperando o trono que era seu por direito (ÍONS, 1982, pg.56-60). O deus mumificado, que teve seu corpo assassinado, agora foi restaurado para a vida eterna, tornando-se regente e juiz do submundo.

Nessa forma de ver a morte há uma prática de crença na eternidade do corpo e da alma na qual o duplo não é valorizado, mas associado ao próprio renascimento. Dessa forma, Osíris é um símbolo de vida após a morte, um símbolo de superação e de renascimento. Como no mito grego de Orfeu, “Embora despedaçado pelas bacantes, devorado pelos Titãs (Orfeu), embora cortado em pedaços e dispersado aos quatro cantos do universo (Osíris), o deus de salvação renascerá e provará que a morte mais horrível, mais desintegradora, pode ser vencida” (MORIN, 1997, pg.202). A morte é, então, um acontecimento inevitável e muito presente no cotidiano egípcio, porém, ela se manifesta em uma passagem para a possível salvação do corpo e da alma cujos elementos serão testemunhados pelo deus Osíris no julgamento da alma no pós-morte. Vale ressaltar que, em função do acesso à escrita hieroglífica ser restrita a altos funcionários, sacerdotes e à elite faraônica, as fontes que nos apontam sobre o pensamento camponês sobre a morte são poucas e indiretas. O que sabemos é que houve, na XI e XII dinastias, um período conhecido hoje como “democratização da morte”, onde a mumificação junto a ritos funerários passou a se popularizar e passar por um processo de simplificação, tanto no preço que custava como nos ritos e textos funerários.

Estas crenças e costumes atingiram gradualmente até as classes médias, mas o culto de Osíris prometia

<sup>17</sup>O mito completo pode ser encontrado em; BUDGE, E.A.Wallis. *Osiris and the egyptian resurrection*. London: Philip Lee Warner/ New York: G. P. Putnam's sons, 1911.

eternidade para todos, não somente para aqueles que pudessem ter recursos para preparar enterros elaborados. Uma vida virtuosa, a correta execução dos ritos funerários e a adoração do deus eram agora os únicos requisitos essenciais para se obter um futuro abençoado (DAVID, 2011, pg.208)

No caso dos faraós, o egiptólogo Sérgio Donadoni faz uma análise do fenômeno da morte, em seus diversos aspectos, salientando o que chama de “otimismo cósmico”, como no trecho a seguir retirado dos mais antigos textos funerários egípcios que temos acesso, gravados no interior de pirâmides da VI dinastia (2.200 AEC.): “Aquilo que te dizem ‘vai’, para que regreses! Dorme, para que despertes! Morre, para que vivas!” (DONADONI, 1994, pg.18). Segundo ele, “‘Ser’ quer dizer ‘morrer’ e é, por isso, o pressuposto de ‘morrer para viver’ da fórmula acima citada”. (DONADONI, 1994, pg.218). E essa máxima exprime perfeitamente a mensagem do mito de Osíris: vida, morte e renascimento de maneira cíclica, personificando “a vitória sobre o mal e a conquista da morte, e, por meio das suas próprias experiências, pôde prometer a vida eterna a seus seguidores que se empenharam a viver irrepreensivelmente” (DAVID, 2011, pg.213). A morte é colocada como uma condição, que deve ser experimentada e vencida, pois a morte e ressurreição deste deus simbolizavam seu triunfo pessoal sobre a morte.

Como uma das principais preocupações no mundo egípcio, a preparação para a passagem da morte ao renascimento deve ser manifestada desde cedo, pois a crença no retorno ou na vida eterna é a principal conduta da vida e da morte, ainda mais durante o Médio Império, época de maior popularidade do culto ao deus Osíris. Essa crença se torna ainda mais forte ao deparar-se com o mito do julgamento do morto. Conduzido até o submundo, na presença de Osíris e mais 42 juízes, seu coração – local que era, na crença egípcia, sede das emoções e do intelecto – era pesado em uma balança, devendo equilibrar-se ao peso da pena de Ma’at<sup>18</sup>, símbolo da verdade e princípio ordenador.

Nas discussões propostas por Campbell em *Oriental Mythology*, principalmente no que concerne à identificação mítica, percebe-se a força da mensagem do mito de Osíris: seja no período pré-dinástico do Egito, como ao longo de sua história. A identificação mítica com um rei morto e ressuscitado, e que sofreu para alcançar esse estágio de vencer a morte, parece ter sido parte imprescindível da vivência daqueles primeiros governantes, como demonstram estudos arqueológico de George Reisner de sepulturas da I dinastia em Abydos (CAMPBELL, 2004, pg.58-72). Ele nos expõe números que pareceriam por si

<sup>18</sup>Ma’at é o princípio mitologicamente personificado na deusa-vaca Hator (CAMPBELL, 2004).

sós assustadores, no que se refere a túmulos secundários onde o harém ou séquito de nobres foi sacrificado para ser enterrado junto ao governante, se não fosse essa prática tão recorrente em outras culturas, como na Mesopotâmia e na Índia.

Não se sabe ao certo se essa identificação mítica com o deus morto e ressuscitado se deu a tal ponto do próprio rei ter sido de fato morto/sacrificado, ou se suas mortes foram naturais. O fato é que a identificação mítica é, neste caso, algo tão forte, que as demais pessoas que foram sacrificadas e enterradas junto a ele, deixaram de ter sua individualidade, passando a ser parte de algo maior. Posteriormente, ao longo da história do Egito, como nos explica Campbell,

Em lugar daquele terrível drama antigo e fúnebre da morte do rei, antes representado por inteiro, a platéia assistia agora a uma solene pantomima simbólica, *o festival Sed*, no qual o rei renovava sua autoridade faraônica sem submeter-se à "inconveniência" de uma morte literal. [...] Qualquer que seja o caso, o verdadeiro herói da gloriosa ocasião não era mais o eterno Faraó (com F maiúsculo), que *vestia e despia* os faraós, como se fossem roupas, mas o traje vivo de carne e osso, determinado faraó Fulano de Tal, que, em vez de entregar-se a seu papel, agora tinha encontrado uma forma de apossar-se dele. E ele fez isso simplesmente descendo um degrau na imagem mitológica. Em vez do Faraó trocando de faraós, era o faraó que trocava de roupa (CAMPBELL, 2004, p.66)

Independente do exemplo, tanto o rito dramático da I dinastia como o solene ritual Sed, a mensagem do mito continua clara: “o sacrifício é a exploração mágica sistemática e universal da força fecundante da morte” (MORIN, 1997, pg.116). Desta forma, morte é fecundidade, e como afirma Eliade, “as zonas de interferência entre os cultos da fecundidade e os cultos funerários são (extremamente) numerosas” (MORIN, 1997, pg.115). O ciclo vida/morte/renascimento abordado por Morin em *O homem e a morte*, tem no mito de Osíris talvez seu maior exemplo, pelas múltiplas abordagens que este mito permite com o pensamento sistêmico, relacionando os ciclos da natureza – as cheias do Nilo, as plantações – que, assim como estão presentes no macrocosmo, não poderiam deixar de estar no microcosmo, o ser humano.

Isso não significa que essas sociedades não possuíam medo perante a morte. É, possivelmente, por causa deste temor que surgiram tantas narrativas e ritos que lembram a simultânea multiplicidade do ser, para dessa forma restituir à consciência humana sua condição natural-cósmica-sagrada. A aceitação da finitude que remete a um infinito ciclo de renovação é expressa no sacrifício de Osíris ou de Enkidu. Sacrifício o qual Gilgameš não quis se submeter ao se negar unir-se a Ishtar. Gilgameš não supera a morte, pois não compreende o ciclo de renovação, e recusa a *hierogamia*, rito que propiciou a completude de Enkedu e o renascer de Osíris. A finitude pertence ao ciclo natural e cósmico de renovação e fecundação este é o mistério a ser compreendido na condução humana.

### ***Trimurti Hindu: a morte cósmica***

O hinduísmo é uma das religiões mais antigas de que se tem conhecimento. Sua mitologia abrange livros sagrados como os *Vedas*, palavra que significa “conhecimento”, encontrados no grande grupo dos *Sbruti* e nas obras literárias que se encontram no grupo dos *Smritis* (FRIAS, 2003). São várias as interpretações realizadas acerca desta religião, as quais muitas vezes se contradizem, principalmente, ao explicar conceitos importantes. Isso pode acontecer devido à dificuldade de boas traduções das obras hindus e, também, devido às interpretações destas mesmas obras. Somos conscientes da dificuldade de se enveredar no labirinto de uma religião oriental e com visões de mundo diversas, principalmente sob o olhar de pesquisadores ocidentais. Mesmo assim, é exatamente por esta dificuldade que propomos o exercício de alteridade como método para encontrarmos nos mitos antigos reflexões sobre nossa condição humana e para uma possível educação para o futuro de um ser completo, ou seja, mais consciente e mais integrado.

A história do hinduísmo pode ser narrada a partir dos *Vedas*, ou seja, entre 2000AEC e 1500 AEC ou antes dos *Vedas* já que tais obras foram divulgadas pela oralidade antes de sua fonte escrita. Nos *Vedas* é narrada a cosmogonia do mundo e a atuação de deuses conhecidos como Indra, Varuna e Agni, além de muitas outras histórias mitológicas. A religião hindu aceita os *Vedas* como livros sagrados e a eles somam outras obras que comentaram os *Vedas*, como os *Upanishades*. Além destas, os textos literários e obras de memorização são cultuadas e entendidas enquanto uma visão cósmica de mundo, como no caso dos *Smritis*.

Pois no curso dos anos os árias foram assimilados (embora não, infelizmente, suas vacas) e o princípio da ordem do deus cósmico Varuna – que tinha derivado, como o próprio perfil do Indo, da matemática do Oriente Próximo – adquiriu supremacia sobre o

princípio da vontade autônoma de Indra. O *rta* de Varuna tornou-se *dharma*. A *maya* criativa de Varuna tornou-se a *maya* criativa de Vishnu. E os ciclos do eterno retorno voltaram a girar infinitamente (CAMPBELL, 2004, pg.152)

Neste tópico, trataremos do conceito da trimurti<sup>19</sup> hindu ou trindade hindu e, conseqüentemente, dos três deuses que a compõem: Brahma, Vishnu e Shiva. Enquanto historiadores, a nós incomodam as ideias sobre o passado em relação ao presente no qual nos situamos, por isso iremos inserir as ideias contextuais dessas obras para entender como e quando a trimurti hindu passa a se tornar uma trindade no mundo do hinduísmo e como ela se relaciona com a morte. Perante isso, convém destacarmos a forma como a mitologia hindu pode nos guiar para um conhecimento profundo sobre a morte e a vida.

Esta mitologia tem suas origens na região em que hoje conhecemos por Índia, região extensa onde se encontram traços multiculturais, diversas línguas e dialetos. A cultura deste local engloba muitas interfaces de eixos culturais diversos que se ligam por meio dos pensamentos dinamizados pelas pessoas e pelos povos, nos quais se destacam os arianos que englobam “hindus, iranianos (persas, medos ou citas), armênios, frígios, trácios, albaneses, gregos, povos da Itália, do Báltico, eslavos, germanos e celtas e que, portanto, apartam qualquer ideia de unidade, nesta multiplicidade de povos” (FRIAS, 2003, pg.180). Nesse caso, como em diversos outros, o pensamento cultural que se cruza é apropriado e interpretado de maneira diferente, construindo ou ressignificando ideias. A Índia é, portanto, resultado de inúmeras culturas que passaram a se identificar por meio de suas visões de mundo, ora se apropriando e ora se distanciando – “Entre os séculos II AEC e o século VI da EC, o hinduísmo penetrou na Indochina, em Sumatra, Java e Bali.” (ELIADE, 2011, pg.49).

Nessa interligação de fios que se constroem no discurso e no interdiscurso, conseguimos verificar o fortalecimento de condutas sociais, políticas e religiosas em escala de apropriações culturais que passam a serpentear crenças por meio de práticas. A história do hinduísmo é longa e seu passado é recheado de fragmentos arqueológicos que ainda serão estudados. Acredita-se que o encontro com arianos, durante o segundo milênio AEC inspirou os poetas a escreverem os *Vedas* e outros textos (FRIAS, 2003). No período bramânico, a força dos deuses provinha dos sacrifícios e das oferendas, “Os deuses tiravam sua força do sacrifício” (CAMPBELL, 2004, pg.156). Os *Vedas* e os

---

<sup>19</sup>Também conhecida como trindade hindu, composta pelos deuses: Brahma, Vishnu e Shiva.

*Upanishades* são obras sagradas da religião hindu, mas além destas há também livros de caráter épico e moral, como os *Smritis: Mahabharata, Puranas, Vedangas* dentre outros.

Os *Vedas* significam, do sânscrito, “brilhar” e “céu”. Acredita-se que tenham sido escritos pelo saber divino e prosperados até o dia de hoje pela sua força cósmica. Nestes textos são encontrados cantos chamados mantras (pensar), os quais são compostos por sons que carregam um significado espiritual. O importante dos mantras é o seu som e sua conexão com o saber divino (FRIAS, 2003). Este período védico é também denominado de *Época bramânica*, devido à associação com o deus Brahma, o primeiro da tríade que estudaremos.

Brahma é o deus criador, aquele que quando deixa de existir, reaparece, nascendo de uma flor de lótus que brota no umbigo de Vishnu, para então criar o mundo novamente. De acordo com Morin, para investigar a morte na concepção hinduísta é preciso analisar como o “atmã” e o “Brahma” se interligam. “Atmã” significa alma, a interioridade do ser que funciona como um instinto, uma força animal e também animante, uma espécie de motor do ser-humano, “espírito vital, criador e organizador em cada ser, portanto anterior à consciência, ao ‘Ego’” (MORIN, 1997, pg.230).

O apelo de Morin (1997) se dá por meio de uma interpretação sociológica da morte e por meio de uma perspectiva da psicologia. Dessa maneira, ele entende as áreas nas quais o pensamento passa a se identificar com as estruturas simbólicas do hinduísmo. Nesse caso, o “atmã” está vinculado a uma concepção anterior à consciência, como o Id<sup>20</sup> enquanto uma força cósmica. O Brahma é essencial e pode ser identificado em todas as coisas, ele é a própria realidade do ser que não está mais por trás das cortinas do *maya*, ou seja, é a própria essência de Brahma, “nessa harmonia maravilhosa do Id individual e do Id cósmico, o ego aparece como o importuno, o desmancha-prazer, o intruso. O ego é a consciência separada, é a morte [...]” (MORIN, 1997, pg.230 – grifo do autor). Deve-se liquidar a morte ao se distanciar da vida humana particular.

A relação entre *atmã* e Brahma se dá de um meio micro, a alma, para um meio grandioso e total, o Brahma. Nesse caso, notamos uma associação entre um micro e macrocosmos, a qual nos transmite a ideia de união, associação e completude ao identificarmos em dois elementos algo em comum que associa um ao outro, ou seja, uma perspectiva de integração cósmica na qual um é dois e dois é um.

Essa integração pode ser notada na trimurti. Se Brahma é o deus criador, qual é a simbologia presente nos dois outros deuses? Para que o cosmos se mantenha ordenado e configurado dentro da cosmologia e cosmogonia hindu, é necessário que o deus Vishnu seja invocado por meio dos avatares, as encarnações de Vishnu no planeta Terra. Dentre

<sup>20</sup>Morin segue os conceitos da psicanálise de Freud.

as mais conhecidas estão Krishna e Rama, que praticam a função simbólica e alegórica deste deus, a manutenção da ordem cósmica. Vishnu é o deus conservador, que simboliza a estrutura do mundo.

Perante isso, é Shiva quem cumpre o papel simbólico de um deus destruidor, que transforma o cosmos e permite que este se mantenha em movimento constante, através de sua dança, Tandav<sup>21</sup>. Estas figurações divinas são identificadas em obras como o *Mahabharata* e o *Ramayana*; nelas notamos uma simbologia heterogênea entre os deuses da trimurti, sendo que em alguns momentos eles simbolizaram forças contrárias ou contraditórias:

A função deletéria deste último [Shiva] é contrabalançada pelo papel “criador” de Vishnu (-Krishna). Quando um desses deuses – ou um de seus representantes – está presente numa ação, o outro se acha ausente. Mas Vishnu (-Krishna) também é o autor de “destruições” e “ressurreições”. Além disso, a epopeia e os Puranas põem em relevo o aspecto negativo desse deus (ELIADE, 2011, pg.210)

É comum que Shiva simbolize também a criação identificada no símbolo do falo, assim como Vishnu simbolize a criação, como no caso de seus avatares se prepararem para a mudança ou se esforcem para mostrar a conduta a outras pessoas. Este esforço soteriológico presente nos deuses da trimurti simbolizam a constante modificação do cosmos e da preparação para as condições mundanas encontradas no *maya*, “[...] as epopéias (Mahabharata, Ramayana) exaltam uma redenção fora dos renascimentos, graças a deuses da salvação (Vishnu, Krishna, Siva, etc.).” (MORIN, 1997, pg.200).

A morte passa a ser encarada como um renascimento. Ao nascer o corpo recebe o *atmã*, a alma e como este é mutável, ele passa a sobreviver do mundo físico do *maya*. Para transcender sua existência e tocar a imanência da alma, ele deve se preparar por meio de suas meditações ou do êxtase do rito. Nesse caso, ao ser criado, o corpo passa a conservar sua vida até o momento que a impermanência do corpo e das coisas chegue ao ápice e se destrua. Isso acarreta a sobrevivência do *atmã*, o qual renasce em outro corpo.

<sup>21</sup>Tandav é o nome da dança de Shiva, e um dos epítetos desse deus é Nataraja, que significa “Senhor da dança”.

Todo este caminho é conhecido como roda de samsara, “o ciclo interminável de nascimentos e mortes” (VALERA, 2012, pg.197).

Portanto, podemos interpretar as figuras mitológicas da trimurti hindu como deuses que nos mostram a cosmogonia do mundo e a sua constante sobrevivência por meio de uma criação divina dada pelas vontades de Brahma. É o deus Vishnu quem manterá o cosmos ordenado por meio da força divina, influenciando quando necessário. E é Shiva o deus que mostrará a condição da destruição, um conceito com significado diferente das religiões monoteístas, pois é entendida enquanto uma destruição necessária para a manutenção da vida. O destruir pode ser interpretado de diversas maneiras, podendo ser identificado enquanto uma nova fase da vida ou uma transformação através da morte. Nesta trindade divina, é o aspecto Shiva aquele que nos chama a atenção para a reflexão sobre o significado da morte para a condição humana. Pois, ao mesmo tempo que ele é “aquele que faz a folha cair”, aspecto destruidor, também é o Senhor da Dança, do movimento e da fecundidade. De forma nenhuma há aqui contradição, apenas movimento. Em sua desordem jaz a ordenação de uma nova vida. Isso não significa que toda destruição é benéfica, mas que a desordem da natureza e do acaso traz em si aquela ordenação que gera as espécies, e também que antes da vida há a morte e não o contrário. Na formação da consciência do ser complexo, o entendimento deste mistério traria a compreensão da finitude como transformação, relativizando as verdades e racionalidades absolutas e renovando atitudes, pois poderia nos trazer a consciência que mesmos as ações mais efêmeras desencadeiam transformações infinitas. Isso colaboraria também para a relativização do sistema dual cartesiano, e essa seria a abertura para a consciência do ser complexo.

### ***Considerações Finais***

O reconhecimento e a consciência da condição humana são muito importantes na nossa atual conjuntura social, desintegrada e apartada da natureza. A afirmação de que somos mortais, independente da cultura e classe social, por mais banal que pareça à primeira vista, é uma questão importante para a Educação do Futuro proposta por Morin e para a tentativa de amenizar e resolver conflitos do mundo contemporâneo. Pois, a finitude do ser humano é o que nos reuni enquanto humanidade. O pensar a morte e seus significados para a natureza nos joga novamente para a roda da vida, nos reintegra ao cosmos e à terra, tornando nossa existência mais fecunda e transcendente. Ao debruçar-nos sobre textos tão antigos e ao tentar nos aproximar de uma breve sociologia da morte, percebemos que “a morte se situa exatamente na articulação bio-antropológica. É o traço mais humano, mais cultural do *anthropos*” (MORIN, 1997, pg.16).

Logo, pensar sobre diferentes percepções da morte abre um leque de possibilidades: de pensar sobre a vida, introspectivamente, individualmente e coletivamente e qual o sentido dela. Permite também questionamentos mais ousados: se a morte é inevitável a todos, por que viver dentro de um sistema em que reflexões sobre aspectos da condição humana são muitas vezes negligenciados? As pessoas vivem buscando a “felicidade” como um *comoditie* em prateleiras à venda, tentando esconder a custo de bisturis os traços do amadurecimento e do envelhecimento, os quais nos permitem lembrar a nossa condição humana, mas que são sufocados e patologizados, ao invés de ser aceitos e analisados como parte da nossa complexidade.

A sociedade funciona não apenas apesar da morte e contra a morte [...] mas que ela só existe como organização, por, com e na morte. A existência da cultura, isto é, de um patrimônio coletivo de sabedores, habilidades, normas, regras de organização etc.; só tem sentido porque as antigas gerações morrem, e é preciso transmiti-la incessantemente às novas gerações (MORIN, 1997, pg. 11)

Por isso, os mitos são essenciais. Ao redescobriremos nossa condição humana, contribui-se para uma visão de mundo mais igualitária, pois o reconhecimento dessa condição, tão esquecida, ajudaria a criar e difundir um sentimento universal de harmonia na diversidade, da abolição de ideias com posições binárias, as quais distinguem morte e vida, fazendo com que esta última seja uma condição que não se liga com a primeira.

Nos mitos analisados podemos inferir estas questões e fortalecer a ideia do pensar sobre a certeza, ou melhor, a condição humana da morte. O mito de Gilgamesh permite a conexão entre a vontade de viver (Gilgamesh) e a necessidade do morrer (perder a possibilidade de imortalidade), ambas incrustadas na vida e na morte, em sensações comuns e necessárias para a vivência no cosmos. A condição de que a morte é necessária para a vida. No mito de Osíris, é possível estabelecer relações com o renascimento e a transcendência da morte; a morte de Osíris e seu renascimento transmitem a possibilidade de renovação e de presença, tanto da morte, como de uma possível vida após a morte, na intuição de compreender a necessidade de enfrentar seu destino na finitude da vida. O aspecto condicional para a transcendência em ambos mitos é a fecundidade/sexualidade presentificada nas manifestações femininas de Isis, Istar e Shamhat no caminho do complemento e da união de princípios e não o asceticismo individual.

Já com a Trimurti hindu, somos apresentados à ideia de destruição integradora presente em Shiva, quando a criação (Brahma) é, também, um ato de destruição necessário para o equilíbrio cosmológico (Vishnu); por isso o fortalecimento de uma mediação espiritual entre os deuses da trindade. Acreditamos que ao estabelecer relações de experiência com os mitos orientais sobre a morte podemos compreender nosso universo de forma profunda, ou seja, de uma forma em que a morte seja apresentada como condição e de que esta possa ser relacionada a sensação possível de se experimentar a vida, enquanto condição natural da existência.

Negligenciada ou não, a morte “não aparece no momento da morte, ela é desde o nascimento” (MORIN, 1997, pg.275); sendo parte imprescindível para qualquer forma de vida, pois ela é a vida, e não uma negação da mesma; por mais que os valores de uma sociedade consumista, imediatista e carente de “verdades absolutas” como a nossa nos deem a impressão de que vida e morte são dois conceitos inconciliáveis e extremamente dualistas no pior sentido da palavra.

Através de uma leitura complexa do mundo, os mitos analisados aqui nos mostram que a morte é condição essencial da existência e da condição humana, desde Osíris e seu sacrifício, até Gilgameš e sua tentativa de ultrapassar a morte e a da Trimurti hindu e sua conexão com a destruição, a criação e o equilíbrio; como em Rilke, “a morte não é o verme que corrói o fruto; ela é [...] o próprio cerne da vida” (MORIN, 1997, pg.298). Os elementos míticos relacionados à morte nas três narrativas orientais trazidas para a reflexão sobre a condição humana expressam um entendimento complexo que reúne a natureza, o ser humano e o cosmos, ordem e desordem, movimento e estabilidade como uma única existência. Por esta via, podemos entender a função do mito para uma educação do futuro: a narrativa mítica é um caminho para acessar este mistério não paradoxal, mas complementar. Pois, a identificação ocorrida, por meio do mito, atinge e afeta estruturas primárias da consciência do ser e pode levar-nos ao remembramento do ser complexo. Através dos mitos para a educação podemos empreender o desafio da tomada de consciência da condição humana, nas nossas próprias reflexões individuais e na educação de futuras gerações de acordo com a proposta de Edgar Morin.

### ***Referências bibliográficas***

AL-RAWI, F.N.H; GEORGE, A.R. Back to de cedar forest: the beginning and end of tablet V of the standard babylonian Epic of Gilgameš. *Journal of Cuneiform Studies*. American Schools of Oriental Research: Vol. 66 (2014), p.69-90. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/pdf/10.5615/jcunestud.66.2014.0069.pdf>.

ANÔNIMO. *A epopeia de Gilgamesh*. Trad. de Carlos Daudt de Oliveira a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARBIER, René. *A pesquisa-ação*. Brasília: Plano Editora, 2002.

BUDGE, E. A. *Wallis*. *Osiris and the egyptian resurrection*. London: Philip Lee Warner/ New York: G. P. Putnam's sons, 1911.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1991.

\_\_\_\_\_. *As transformações do mito através do tempo*. São Paulo: Cultrix, 2015.

\_\_\_\_\_. *As mascaras de deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

DAVID, Rosalie. *Religião e magia no Antigo Egito*. Trad. Ângela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DONADONI, Sergio. *O homem egípcio*. Trad. Maria Jorge V. DE Figueiredo. Lisboa: Editora Presença, 1994.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo II. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FRIAS, Hilda Moreira de. *História e Religião na antiga Índia: base indo-europeia e cristianização*. *Revista Portuguesa de Ciências das Religiões*, ano II, n.3/4, 2003. p.179-188.

ÍONS, Veronica. *Egypto*. Biblioteca dos grandes mitos e lendas universais. São Paulo/Lisboa: Editora Verbo, 1982.

MAIER, John (org). *Gilgamesh: a reader*. Bolchazy-Carducci Publishers: Ilinois, USA, 1997.

MC CALL, Henrieta. *Mitos da mesopotâmia*. São Paulo: Editora Moraes, 1994.

MIRANDA, Marília Gouvea de; RESENDE, Anita C. Azevedo. Sobre a pesquisa-ação na educação e as armadilhas do praticismo. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 33, p. 511-518, dez.2006.Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782006000300011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782006000300011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 12nov.2015.<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782006000300011>.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2000.

POZZER, K. M. P. A Epopeia de Gilgamesh: Amizade e Morte na Mesopotâmia. In: Dominique Santos. (Org.). *Grandes Epopeias da Antiguidade e do Medievo*. Blumenau: Edifurb, 2014.

SANDARS, N. K. *The epic of Gilgamesh*. English version. Penguin Classics, 1972. ISBN 0 14 044.100X. Disponível em: [http://www.rosemike.net/quotes/misc/epic\\_gil.pdf](http://www.rosemike.net/quotes/misc/epic_gil.pdf). Acessado em: Outubro de 2015.

VALERA, Lúcio. Morte no hinduísmo: transmigração e libertação. *Religare* 9, dez., 2012. p.195-204.