



NARCISO, AS GRANDES DEUSAS E SEUS RITUAIS

NARCISSUS, THE GREAT GODDESSES AND THEIR RITUALS

Flávia Regina MARQUETTI¹

RESUMO: O presente artigo aborda a relação existente entre o Mito de Narciso e as grandes deusas cretenses e sua possível origem minóica

PALAVRAS CHAVE: Narciso, deusa mãe, sacrifício, renovação

ABSTRACT: This article presents the relation between the Narcissus myth and the great Cretan Goddesses and their possible Minoans origin.

KEY-WORDS: Narcissus, Mother God, sacrifice, renovation.

Existem dados que nos levam a crer que o mito de Narciso pertencer à civilização minóico-cretense. Por outro lado, para podermos abordar a relação entre Narciso e as grandes deusas devemos, antes, determinar quem seriam aquelas a quem denominamos “grandes deusas” e como elas se inter-relacionam. Assim, será a partir dessas deusas que iniciaremos nossa análise.

Com base em autores como Picard (*Les Religions pré-helléniques*), Pettazzoni (*Les Grandes figures religieuses*) e Lévêque (“Les groupements divins: la sainte famille néolithique”), veremos que, em Cnossos, no período do Calcolítico, após 3.400 a. C., temos a representação de uma “deusa nua” que garantiria a fecundidade e que representa a *symplegmata*, ou união humana, e a origem do rito da hierogamia. Essas representações teriam como centro de difusão a Anatólia, que manteve um culto particularmente ativo e multiforme das deusas mães.

Também em Cnossos e Micenas existem indicações de um culto ctônico, sendo os templos tripartites consagrados a duas deusas agrárias, aparentemente mãe e filha, ligadas ao sol, acompanhadas de um jovem assistente masculino. Elas são representadas sob a forma de serpentes. Ainda em Cnossos existem locais de cultos abertos, voltados para Oeste, e muitos

¹ Doutora em Letras Universidade Estadual de Campinas, Núcleo de Estudos Estratégicos - NEE.
Cidade Universitária - Zeferino Vaz Distrito de Barão Geraldo, 13083-970 - Campinas, SP – Brasil.
flaviarm fclar unesp.br

altares dedicados a cultos marinhos. Na decoração dos altares desse período é comum o uso do duplo machado, bem como a associação da cabeça de touro às aves.² Em quase todos eles nota-se a presença de uma mesa baixa sustentada por três pés.

Outro tipo freqüente de santuário em Cnossos era as grutas, compostas por uma sala superior de entrada, uma sala de oferendas retangular, um corredor interno que leva à parte mais profunda da gruta cheia de estalactites, descendo em declive abrupto na direção de uma toalha, espelho d'água, onde eram consagradas, dentro de pequenos espaços das construções calcárias naturais, inúmeras pequenas oferendas: imitações ou miniaturas, intencionalmente dispostas, de duplos machados de bronze e outras armas, assim como gemas, vasos e cabeças de touros em pequenos altares.

O serviço religioso, aí, chegou ao período histórico grego. A deusa que ocupava esses santuários em Creta seria uma deusa mãe, prefigurada como uma Réia ou Deméter, representada com as pernas abertas, atendendo a um cortejo de adoradores humanos. A atitude de explícito convite sexual³ não é rara no Egito, cujos ritos correspondentes são, em geral, também uma narrativa sagrada como a dos amores rústicos de Deméter em Creta.

² Existe uma ligação entre o touro e o duplo machado, instrumento sagrado usado para o sacrifício do animal. Além dessa função do instrumento, a forma do duplo machado nos leva a fazer outras relações com o touro e as deusas às quais este é consagrado. Esfolado o touro, o couro estendido apresenta, na realidade, a mesma forma do duplo machado. Trata-se basicamente de um retângulo cujos lados são levemente arredondados. Tanto o duplo machado côncavo quanto o convexo possuem grandes semelhanças com o couro do animal. Essa forma básica do machado também está implícita no formato do chifre do touro, que, por sua vez, é consagrado à Lua crescente. Exemplo disso é o boi Ápis dos egípcios, consagrado a Osíris, e que traz nos chifres a Lua. A associação entre o touro, o machado (e demais instrumentos utilizados em sacrifícios) e a Lua é pertinente na medida em que temos as deusas mães também ligadas às fases da Lua. Desse modo, a escolha da forma do duplo machado - instrumento sacrificial - seria um eco das formas apresentadas pela Lua crescente, pelo couro e pelos chifres do touro. Coincidências demasiadas para pensarmos em uma escolha acidental.

Ainda com relação à cabeça do touro, devemos lembrar que os crânios abandonados no pasto constituem um excelente local para a formação de colméias. E, como veremos mais adiante, as abelhas estão associadas às almas e às divindades infernais, como Hécate, deusa lunar e infernal, um dos aspectos assumidos pela grande mãe cretense. Uma lenda faz de Creta o berço das primeiras abelhas (*mélissai*). Zeus teria sido nutrido por mel na gruta de Méliissa. Deméter teria feito nascer as abelhas do corpo de sua sacerdotisa Méliissa, filha do rei de Creta (Minos, ele mesmo associado ao touro), que foi morta por tentar divulgar os mistérios desta (Lavedan, *op. cit.*, p. 640).

³ A atitude da deusa pode estar relacionada aos antigos ritos de castração. Nos ritos de propiciação de fecundidade da natureza, encontramos sempre presentes práticas de continência sexual dos sacerdotes. Aqueles que iriam receber a iniciação num grau mais elevado submetiam-se à imposição de um estigma: o iniciado deveria ser marcado com ferro em brasa e, depois de uma nova série de penosas provas, realizava-se seu casamento místico com a deusa. Dentre as informações que nos chegaram sobre os mistérios eleusinos, temos a de que o iniciado mantinha uma relação sexual com a deusa/sacerdotisa, após o que lhe era apresentada, numa cesta votiva, a espiga de milho que, segundo os estudiosos, seria um símbolo do membro castrado. Essa “castração” durante a relação sexual evoca, portanto, o motivo mítico da *vagina dentata*. É possível que este ritual já fosse a transformação de ritos mais arcaicos e mais violentos. É interessante notar que no culto a Cibele ainda encontramos, mesmo no período romano, um grupo de fiéis vindos da Ásia, de vida nômade, que se mutilavam voluntariamente: eram os “galhas”. O ritual de mutilação desses sacerdotes revivia o mito de Átis, no equinócio da primavera. Eles saíam pelas montanhas e, acompanhando-se de música, dançavam desvairados e, em êxtase, se feriam, chegando a se mutilar como Átis (Cf. Lavedan, *op. cit.*, s.v. **Mère des Dieux**, pp. 640-641 & Frazer, *La rama dorada*, pp. 403-409). Parece, assim, que, em Elêusis, este rito arcaico já se apresenta transformado. Haveria uma tendência geral à substituição da castração pela abstinência sexual temporária ou pelo celibato.

Uma outra característica da divindade feminina cretense é seu aparentamento simbólico com a árvore, ou pilar, ou coluna. Em Cnossos, ela é representada sob a forma de ídolos cilíndricos ou tubos⁴.

A serpente é sempre representada junto à deusa, alusão a seus poderes agrários e subterrâneos. Também se vê, sobre sua cabeça, um pássaro, principalmente a pomba,⁵ posterior símbolo de Afrodite, signo de sua epifania. As representações sacras também não deixam dúvidas sobre a existência de um deus macho adulto em Creta: é freqüente um personagem ao lado de um cão, e sobretudo de um leão.

Duas deusas “acocoradas” na terra, próximas, grupo proveniente do santuário palacial da Acrópole de Micenas (que corresponde ao modelo cretense), nos mostram, associado a elas, um jovem adolescente macho. O culto a esse deus macho é que teria levado “a uma prefiguração do posterior patriarcalismo divino na Grécia, fornecendo-lhe um modelo de representação visual”. No entanto, o culto de um deus macho não secundariza o culto das deusas, mas por ele podemos justificar a existência do culto paralelo ao touro, símbolo das forças reprodutoras. Essa figura do “Gênio”/deus adolescente, ligado à árvore, ao galo e ao touro, permanece na Grécia clássica.⁶

Estabelecido esse levantamento das representações encontradas em Creta e Micenas, podemos cruzar essas informações com aquelas que nos são oferecidas por Pettazzoni.⁷

Segundo esse autor, verificaremos um esquema de dualismo étnico na Grécia, com um elemento “superior”, naturalista, olímpico, e um elemento “inferior”, animista e mágico.⁸ O

⁴ A árvore é um objeto de culto muito arcaico, pois, no início da agricultura, para que esta se expandisse, foi necessário limpar o terreno e derrubar, sacrificar as árvores. Em culturas como a de Creta, em que as deusas são representadas sob a forma cilíndrica, é possível associar a figura da árvore sacrificada para que a terra produza à da deusa responsável por essa produção. Essa analogia da árvore e da deusa com a forma cilíndrica é bem exemplificada na representação arcaica da deusa Ártemis, de cujo corpo cilíndrico brotam os seres. Vale lembrar que o tubo, como a serpente, é um símbolo de gênero bipolar (meio masculino, meio feminino).

⁵ O “sete estremo” (Plêiades) representa na mitologia também um agrupamento de sete pombas, constelação situada em frente a Aldebarã, estrela que representa, na constelação do Touro, o olho do animal. As Plêiades também são identificadas com um enxame de abelhas; é formada por seis estrelas fixas e uma sétima que desaparece em determinada época do ano, sendo esta associada à vítima sacrificial. O número sete tem grande importância mística desde a Antiguidade. É característico do culto de Apolo, e também aparece em inúmeros mitos gregos: as sete Hespérides, as sete portas de Tebas, as sete cordas da lira, as sete esferas, as sete vítimas levadas a Creta para o sacrifício ao Minotauro de sete em sete anos. Talvez a identificação mais importante seja a do sete com as direções do universo. Daí ele simbolizar a totalidade do espaço e a totalidade do tempo. Representa a totalidade do universo em movimento. Enquanto o sete representa o centro, tanto as pombas quanto as abelhas representam para os gregos a alma. A localização das Plêiades em frente à constelação do Touro pode suscitar algumas associações como a da relação entre a fecundidade e a morte, aquela representada pelas abelhas ou pelas pombas, e esta pelo touro que, de vez em quando, “sacrifica” uma delas. Pode-se dizer, entretanto, ao mesmo tempo, que o touro (cuja potência sexual também pode ser lida como vida) está associado à fecundidade, representando, assim, a pomba ou a abelha a necessidade de renovar essa fertilidade com a morte sangrenta de uma vítima.

⁶ Cf. Picard, *op. cit.*, pp. 48-85.

⁷ *Op. cit.*, pp. 38-44.

⁸ Nosso interesse nessa afirmação de Pettazzoni é numa diversa concepção de espaço religioso. A associação que o autor faz entre um elemento superior com os grupos estrangeiros e um elemento inferior com o povo autóctone nos

primeiro foi introduzido pelos grupos estrangeiros que vieram se estabelecer na Grécia, há muito tempo; o outro é atribuído ao povo “autóctone”, ou seja, pré-arianos, pré-helênicos, ou pelasgos.

Num plano geral, Zeus é considerado como a divindade ário-grega por excelência e Hera, a Senhora, uma figura da divindade feminina suprema dos povos pré-gregos. Seu casamento com Zeus seria a transcrição mítico-religiosa da fusão “acidental” dos dois povos.

A religião de Zeus presente em Creta tem um caráter absolutamente particular: Zeus é essencialmente um deus infante. Não a figura majestosa do senhor dos céus, soberano e pai dos deuses, tronante sobre o Olimpo. No lugar de Zeus pai, existe um Zeus filho. Esse culto de Zeus cretense é um culto de mistérios em tudo contrário ao que veríamos na Grécia clássica. O culto de Zeus Idaíος é celebrado numa caverna do monte Ida, onde é representado o mito da morte de Zeus. Há uma semelhança entre esses mitos e o da grande mãe de Pessimonte, a Cibele asiática, que oferece seu jovem filho Zeus em sacrifício, e a história do jovem deus frígio Átis, ligado ao culto de Cibele.

Em Creta vemos uma divindade análoga ser chamada de Zeus *Kouros*, representado como um jovem deus imberbe a realizar danças mágicas para propiciar a fecundidade dos campos, dos animais e dos homens.

Como vemos, ao contrário dos deuses gregos, imortais e com uma infância muito breve, os minóicos têm uma infância prolongada, uma morte e um renascimento, como é o caso de Dioniso, Zeus, Jacinto, Átis e Narciso. Dentro desse contexto não nos é impossível fazer uma associação entre o jovem deus imberbe, representado junto às duas deusas, com o Zeus cretense citado por Pettazzoni. Basta verificar que o jovem Zeus cretense tem Réia como mãe, a mesma deusa associada, com Deméter, à deusa primordial dos santuários-gruta de Cnossos. No próprio mito de Zeus vemos a importância dada à sua infância no monte Ida, onde, escondido de Cronos numa gruta, teve como companheiros “demônios” turbulentos, os *Kouretes* – donde encontramos entre seus epítetos o de Zeus *Kouros*.⁹

interessa na medida em que confirma uma espacialidade dos mitos creto-micênicos para o inferativo, fato que os liga à figura de Narciso, que também apresenta uma espacialidade voltada para o mundo ctônico/inferior.

⁹ **Ιδαίος, ου** s.m. - Idaios; **Ιδαίος,α,ου** adj (Ιδη 3) poét. “do monte Ida”; **Ιδα** ou **Ιδα**, ver **Ιδη** 2 ou **Ιδη** 3; **Ιδη,ης** - **ι** longo, dial. **η** s.f. 1. *árvore*, 2. *bosque, mata*, pau, lenha, haste, lança. / **Ιδης, ης** - **ι** longo - dial. **Ιδα,ας** s.f. *Ida, monte da Frígia e monte de Creta*. / **δακτυλος, ου** - dedos da mão, pé, no pl. **Δακτυλοι Ιδαιοι** - *dáctilos do Ida* (dedos do Ida ou pé do Ida), *ligados ao culto de Réia*. / **Kouretes** - 1. povo da Etólia; 2. *demônios armados que dançam em torno de Zeus e Dioniso e protetores de Réia e Perséfone*; 3. *Jovem*. O radical da palavra (*kour-*) está associado à juventude e àqueles que raspam os cabelos. --- Como podemos observar pela etimologia, o Zeus Idaios está associado não só ao monte Ida, mas também à mata e à árvore; por seu epíteto **Kouros**, que está ligado à juventude e aos demônios protetores de Réia e Perséfone. O que só vem confirmar a relação entre as grandes deusas cretenses e o jovem deus que morre para propiciar a fecundidade.

Não podemos esquecer, também, a ligação entre Zeus e o touro, como demonstra Eudoro de Souza,¹⁰ em que o mito de Zeus *Kretagenes*, como o de Europa, resulta de uma confirmação da epifania cretense do touro para o soberano do Olimpo.

Tomando como base a figura do jovem ligado à vegetação e ao touro, podemos pensar ainda na figura do jovem deus Dioniso, que é referido na mitologia como possível sucessor de Zeus no Olimpo. Existem, pelo menos, três versões sobre seu nascimento que nos interessam. Numa, bem antiga, ele nos é apresentado como filho de Perséfone e de Hades, o que justificaria seu epíteto de Ctônios. A outra versão caracteriza Dioniso como filho de Zeus com Deméter, ou Réia, ou Perséfone; esse Zeus seria o Zeus *Katachthonios*, ou subterrâneo, daí o epíteto dado a Dioniso de Zagreus. Dentro desta versão vemos, nos mitos órficos, Deméter “propiciar” a união de Zeus e Perséfone, o que teria ocorrido numa gruta em Creta, junto à fonte Ciente. Perséfone estaria confiada a duas serpentes que puxam o carro de Deméter, e, enquanto esta trabalhava a lã, sob a supervisão de Palas Antena, Zeus, sob a forma de serpente, se une a ela. Dessa união Perséfone concebe seu sucessor: Dioniso. A terceira versão, e a mais conhecida, é aquela em que Dioniso nasce da união de Zeus com Sêmele, mas é uma versão tardia.¹¹

Outra informação que nos permite ligar o Zeus cretense a Dioniso é o desmembramento do nome “Dios – Nisos”: *Dios* é o genitivo de Zeus e *Nisios* refere-se à Nísia, a antiga vila da Beócia, o que conferiria ao nome do deus uma origem traço-frígia. As circunstâncias do nascimento do Zeus minóico, de natureza botânica, também se associam ao nascimento e à chegada de Dioniso na Grécia.

Através dos estudos de Kerényi, Wasson e Eudoro de Souza, podemos estabelecer uma estreita relação entre Dioniso e a grande mãe minóico-cretense – quer seja pelo caráter estático de seu culto, quer seja pela sua relação com a vinha, o touro e as mulheres; ou, ainda, pela epifania vegetal do deus e sua aderência ao elemento líquido.

Tomando como base as afirmações de Eudoro de Souza, podemos crer que Dioniso apresenta características de uma divindade-dema, uma vez que, desde os tempos primordiais até o início do tempo atual, comemora a renovação de um drama em que a vida natural do homem se apresenta em atos tal qual ela é.

O mais importante, dentro dessa visão, é que

o drama representa sempre o assassinio do dema e sua consecutiva transformação (ressurreição) em alguma planta útil. Além disso, todos os mitos do ciclo cultural em apreço

¹⁰ *Dioniso em Creta e outros ensaios*, p. 17.

¹¹ Kerényi, *La Mythologie des grecs*, pp. 247-253.

referem que, ao morrer, é a própria divindade que empreende a primeira viagem ao reino dos mortos, para se transformar, ela mesma, nesse reino, cuja cópia terrestre é o lugar do culto,¹²

como ocorre com Dioniso, Perséfone, Átis, Adônis e Narciso.

Desse modo, podemos afirmar que não há inconveniente em aproximarmos a grande deusa minóica de Dioniso, um deus fitomórfico ou tauromórfico. Assim como não é uma temeridade pensarmos que essa grande deusa minóica possa ter sua prefiguração em Deméter.

Segundo Kerenyi,¹³ Deméter, sua *Koré* e Hécate formam uma trindade associada às fases da Lua e possuem um papel fundamental na mitologia helênica e pré-helênica. **Da** é um sinônimo arcaico de **Ga. De-meter** ou **Da-meter** porta, sem dúvida, esse nome sob o aspecto da Terra-mãe e é assim que ela é esposa de Posidão e de Zeus. Deméter e Posidão se aproximam por estarem ligados a um modo de vida e de certa produção do solo e do trabalho humano. Deméter introduziu na Grécia a cultura do trigo, Posidão o uso do cavalo. Dentro da narrativa nupcial com Zeus, Deméter é, sobretudo, o duplo de Réia, a grande mãe, que concebe Perséfone como sua filha e renasce nela, enquanto que, em sua união com Posidão, Deméter é a terra jovem das plantas e animais e é por isso que ela pode assumir a forma de um carneiro, um jumento ou uma espiga.

A base para o *Hino a Deméter*, bem como para outras narrativas, é a relação entre o casamento e a morte, a jovem e a Lua. No hino os três aspectos – deusa mãe, divindade agrícola e deusa de uma sabedoria secreta – aparentemente resumem a figura de Deméter e nenhum deles poderia ser eliminado. A *Koré* que forma trindade com Deméter e Hécate é Perséfone, apresentada no Hino como filha de Deméter e Zeus, sendo que “a essência de Perséfone se esgota no drama que é simultaneamente a história dos sofrimentos de Deméter. A existência da filha brilha no súbito esclarecimento da existência da mãe, por se estender ao novo”.¹⁴

A terceira deusa, Hécate, é associada às duas anteriores – quer pela sua ligação com a Lua (Hécate é uma deusa lunar, como Ártemis ou a própria Perséfone); quer por ser uma deusa infernal, sendo às vezes confundida com a mesma Perséfone. No Hino, ela e Perséfone são as duas *Koraí*: Perséfone é a *Koré* de Deméter e de Hades, seu futuro esposo; Hécate é a *Koré* que se encontra separada do mundo, está em sua caverna quando o sol vê o rapto de Perséfone. Acreditamos reconhecer em Hécate a representante da Lua. Por outro lado, Hécate aparece como sócia de Deméter, unindo-se a esta na procura do testemunho oracular do sol sobre o rapto. Existem duas versões do mito, uma em que Deméter é conduzida ao mundo subterrâneo à procura de Perséfone e outra segundo a qual é Hécate que é conduzida. Tanto Deméter quanto

¹² Cf. Souza, *op. cit.*, p. 27.

¹³ *Op. cit.*, pp. 180-183.

¹⁴ Cf. Jung & Kerenyi, *op. cit.*, pp. 158-170.

Hécate são representadas portando tochas acesas nas mãos. Quando Deméter e Perséfone são reunidas, Hécate reaparece no Hino para receber a *Koré* e, a partir desse momento, torna-se sua companheira.¹⁵ Essas três deusas formam a idéia de uma correlação entre três mundos: um mundo virginal, um mundo maternal e um mundo lunar, ou infernal. A relação dessas deusas é reforçada, ainda, pela presença, em seus mitos, do rapto e da violação.

Na Arcádia conhecemos duas representações de Deméter que remetem a essa questão. Uma é a deusa original Melaina que, por seu rancor, corresponde, ao mesmo tempo, à Hera “solitária” ou “abandonada” e à mãe divina de Elêusis. Em Phigalia nós a vemos ser nomeada como a “negra”; em Thelpusa é chamada de Deméter Erínia. As duas narrativas contam a mesma história sacra, uma história que exprime claramente a unidade radical da Deméter e da *Koré* originais.

Fazem-se na mitologia as bodas da deusa original, e sua primeira variante tornou-se a mais conhecida, a do hino cíclico de Cipria. Nela a esposa chama-se Nêmesis e seu esposo e raptor é Zeus. Para escapar a seu assédio, a deusa transforma-se sucessivamente em animal da terra, do mar e do ar. Sua última forma é a de uma ave selvagem de um mundo alagadiço, pantanoso, das origens; Nêmesis como pato e Zeus como cisne celebram sua violação nupcial. Nêmesis foge após a união, estabelecendo o modelo do rapto, violação e fuga. Dessa união resta, porém, a vingadora irritação: Nêmesis. A *Koré* à qual ela dá à luz chama-se Helena, aquela que eternamente incita ao rapto e que eternamente se vingará da violação sofrida – a jovem Nêmesis.

Encontramos narrativa semelhante em que a esposa raptada é Deméter Erínia, equivalente a Nêmesis. Nesse relato, Posidão a persegue e viola, ela sob a forma de um jumento e ele a de um garanhão. A imagem de seu culto na gruta Phigalia nos oferece não só a cabeça de cavalo acrescida de serpentes e outros animais, mas também um delfim e uma pomba. Um animal aquático e um aéreo, numa indicação dos dois outros domínios do mundo nos quais, além da terra, as transformações da deusa ocorreram. Em Phigalia, a *Koré* nascida dessa violação recebe o nome de “Déspoina”, Amada ou Amante, o mesmo do culto de Perséfone.¹⁶

Indiferentemente às possíveis variações do mito de Deméter, o que ele nos fornece é a idéia de uma deusa mãe e uma deusa-filha numa unidade radical associada ao renascimento: a mãe renasce na filha, que percorre os mesmos caminhos.

Esse ciclo nos é oferecido no hino homérico a Deméter, no qual a *Koré*, Perséfone, é raptada por Hades, o oposto equivalente a Zeus e a Hélios. Enquanto os anteriores são conhecidos, respectivamente, por clarão do Dia e “o visível”, Hades é “o invisível”, o “Sol

¹⁵ Cf. Kerényi, *op. cit.*, pp. 154-156.

Noturno”. Hades não desposa Deméter, mas sua sobrinha Perséfone, cujo nome, de origem pré-helênica, está associado a Perseu, com o qual forma um duplo. Perseu possui traços comuns ao rei dos infernos: ambos portam o elmo de Hades que proporciona a invisibilidade e, em Lerna, é associado ao próprio Hades. Tanto Hades quanto Zeus ou Posidão têm uma ligação com o cavalo – embora esse animal tenha sido introduzido tardiamente na Grécia – e uma relação com o touro (Zeus/Posidão) que, assim como o cavalo, tem uma simbologia ligada à sexualidade. Quanto a Hades, sua relação com a representação dos acompanhantes das deusas minóicas ocorre por meio da figura do cão e da serpente.

A partir desse breve levantamento, podemos estabelecer um vínculo entre as grandes deusas minóicas e seus acompanhantes com as deusas Deméter, Perséfone e seus respectivos raptos.¹⁷

Deméter, sem dúvida, possui inúmeros pontos comuns com a deusa mãe cretense, deusa da fecundidade da natureza e humana, com ritos que lembram atos da reprodução, associada às serpentes e as “armas”, como a foice, ou o foicinho usado para a colheita do cereal. Segundo Chevalier & Gheerbrant,¹⁸ todas as armas recurvas estão relacionadas com o simbolismo lunar e com a fecundidade. O foicinho simboliza o ciclo das searas que se renovam, a morte e a esperança dos renascimentos. É, portanto, um símbolo bipolar: significa a morte e a colheita. Já o duplo machado, que vemos ser retratado na Creta minóica, é um símbolo da fertilidade e está associado ao raio e à chuva. Assim como o foicinho, o duplo machado é, ao mesmo tempo, destruidor e protetor, e seu simbolismo se confunde com a dualidade vida e morte.

A presença da *Koré* junto a Deméter é outra informação que a aproxima da deusa cretense, que é apresentada com uma jovem a seu lado.

Do mesmo modo, vemos os deuses Zeus, Hades e Dioniso se fundirem num passado e poderem ser tomados por facetas de uma mesma divindade. Zeus possui epítetos que o correlacionam a Hades, por exemplo “Katachtônico” e “Zagreus”, epítetos que também são empregados para designar Dioniso, que ora é tido como filho de Zeus ctônico, ora como filho de Hades.

Outro vínculo existente entre Zeus, Dioniso e as deusas é a presença da abelha e da água em seus mitos. O jovem deus cretense morre devido a um enxame de “pequenos animais-das-almas”, abelhas, tornando-se, por assim dizer, um deus do mundo subterrâneo: sua caverna teria a qualidade de reino dos mortos, situando-se no santuário de Lykaion, epíteto usado tanto para

¹⁶ Cf. Kerenyi, *op. cit.*, pp. 160-172.

¹⁷ Encontramos dentro dessa correlação uma variação das três deusas. Podemos ver desempenhando esses papéis Ártemis, Atena, Leda, Hestia, Nêmesis, Hera e Afrodite - todas com epítetos que remetem ao mundo das sombras. Como exemplo citamos a Afrodite “*Melainis*” ou “sombria” dos téspios, que pode ser confundida com Perséfone.

¹⁸ *Dicionário de símbolos*, pp. 443-444.

Zeus quanto para Dioniso em Creta.¹⁹ A representação desse deus jovem se dá, geralmente, no reino das águas, onde surge montado em delfins. Esses símbolos aparecem nas representações sepulcrais e remetem ao momento entre o ser e o não-ser.

Fixadas essas relações, podemos, finalmente, percorrer o caminho que nos leva de Narciso às grandes deusas.

Se retornarmos ao início deste artigo, poderemos constatar que a Anatólia aparece como o centro de difusão do culto das deusas mães e que, embora de origem discutível, as palavras formadas com os sufixos -v, -σσ (ático -ττ) são, possivelmente, anatólico-pelásgicas. Essas palavras teriam, de qualquer modo, sua origem nas culturas sul-mediterrâneas, tal como as culturas creto-minóicas antigas, e datariam do terceiro milênio, o Neolítico grego.²⁰ Essa afirmação nos permite ver uma origem, no nome Ναρκισσος bem anterior ao período clássico grego. Outra inferência possível a respeito da antiguidade desse nome advém de sua ligação com os mistérios eleusinos, atestada pelo *Hino a Deméter*: Perséfone possui íntima ligação com o narciso e seu nome também é pré-helênico.

Além da possibilidade de datar o nome Narciso através dessas correspondências, ainda contamos com outros meios, dentre eles a “coincidência” na localização dos mitos de Narciso, Deméter e de Dioniso Melanaiges: todos indicam como local de origem a região da Beócia.

Partindo dos relatos que nos chegaram é possível estabelecer que o mito de Narciso tem sua origem em Tespes, na Beócia. Essa mesma região é dada por Doria²¹ como a preferida de Deméter, tendo os beócios venerado a Deméter Erínia em especial. Já em Tespes a Deméter “Prostasia”, protetora, teria um lugar de honra no culto. Também na Beócia, vemos ser celebrado o culto de Dioniso Melanaiges, de pele negra de cabra, um aspecto infernal desse deus.²² Outro epíteto que nos remete a uma associação com Narciso é o Dioniso *Kissos*.²³ *Kissos* é uma hera tóxica tida como uma versão primitiva e silvestre da uva cultivada.²⁴ Constatamos, assim, que existe uma relação íntima entre o mundo das sombras, ou subterrâneo, e os cultos beócios. Em todos os mitos aqui citados percebemos que a morte e o reino de Hades têm papel importante. O mito de Narciso nos fornece o tema do amor junto à morte, bem como o de Deméter Erínia, ou Protetora, e o de Dioniso Melanaiges. Mas essas afirmações poderiam ser simples conjecturas se não pudéssemos associar Narciso, de uma forma mais concreta, à grande deusa minóica e sua similar Deméter.

¹⁹ Cf. Jung & Kerenyi, *op. cit.*, pp. 100-103.

²⁰ Cf. Picard, *op. cit.*, p. 54.

²¹ *Op. cit.*, p. 218.

²² A evidência mais concreta desses cultos beócios e sua “origem” ctônica é a presença da serpente ligada a todas as deusas acima citadas.

²³ Cf. Pausânias 31:6.

²⁴ Cf. Wasson, *La búsqueda de Perséfone*, p. 236.

Tomando como base as representações das deusas encontradas em Cnossos e Creta, observamos que existem muitos pontos comuns entre elas e o mito de Narciso. Os locais onde o culto das deusas se faz ao ar livre estão voltados para Oeste. Se lermos com atenção as variantes do mito de Narciso, veremos que ele é conduzido, tangido, pelo Sol em direção à fonte. O Sol, como sabemos, descreve seu percurso do Leste para o Oeste. Portanto, Narciso é levado para uma fonte que se situa a Oeste de sua posição inicial.

As deusas creto-micênicas, assim como Deméter e Perséfone, são deusas ctônicas que representam a renovação da natureza: morte e renascimento. O Oeste é, nessas culturas, a região do desconhecido e da morte – morte que Narciso encontra na fonte antes de sua metamorfose (renascimento) em flor. A epifania de Narciso, que se dá em uma planta, é outro vínculo com as deusas.

Nos locais de culto também encontramos nos altares uma mesa baixa, junto ao chão, sustentada por três pés. Essa mesa não nos teria chamado a atenção se não fosse sua possível ligação com o espelho d'água encontrado nas grutas reservadas aos cultos. Ao que tudo indica, a mesa junto ao chão e o espelho d'água desempenham a mesma função: simbolizam o centro do mundo e o local onde se realiza uma operação sagrada.²⁵ Também em Narciso a fonte desempenha esse papel de centro do universo, de ligação entre os três mundos.

Narciso se interioriza na floresta, ou bosque, como na gruta, e chega à fonte e é aí, segundo a versão mais arcaica, que ele irá se suicidar, com derramamento de sangue. Narciso usa uma faca²⁶ para verter o próprio sangue sobre a terra. A presença de faca, foice ou outras armas é atestada nas miniaturas votivas encontradas nas grutas-santuários de Cnossos e ligadas aos ritos dessas deusas minóicas.

A água também possui um grande valor nesses mitos e cultos. Nas narrativas referentes a Deméter e Perséfone vemos que o local da violação é sempre aquático. Deméter/Nêmesis é violada num local alagadiço, num juncal. No mito, já citado por nós, da união de Zeus e Perséfone também encontramos a presença da água: Zeus se une a Perséfone junto à fonte Ciane.²⁷

No mito de Dioniso encontramos uma forte presença da água. É no mar que Dioniso vai buscar refúgio e onde Tétis o recebe como sua nutriz. Alguns de seus epítetos, como

²⁵ Cf. Chevalier & Gheerbrant, *op. cit.*, p. 40.

²⁶ A faca é o instrumento essencial dos sacrifícios e de numerosas provas iniciáticas. O símbolo da faca é associado à idéia de execução, morte, vingança e sacrifício (Chevalier & Gheerbrant, *op. cit.*, p. 414). Convém notar que, na versão de Conon, Amíniás imola-se para o deus, num auto-sacrifício para propiciar o atendimento de seu pedido.

²⁷ No mito, lembrando, vemos que a ninfa Liríope (cujo nome apresenta uma raiz que remete à flor-de-lis e a um tipo de narciso), mãe de Narciso, é apaixonada pelo deus-rio Céfiso e será violada por ele em suas margens. Uma outra versão do mito nos diz que Liríope é violada por Posidão quando andava junto ao rio Céfiso e que ele a teria

“Pelásgios” (“aquele que é do mar”) e “Limnaios” (“do lago”) também asseguram sua ligação com o mundo aquático. Além disso, Dioniso faz parte de um grupo que podemos denominar de crianças divinas órfãs, que são representadas como nascidas de flores aquáticas, ou sobre delfins.²⁸

Assim como nos mitos de Deméter, Perséfone e Dioniso e nos locais de culto creto-micênicos a água tem uma importância primordial,²⁹ ela também terá no mito de Narciso, pois é junto da fonte, junto a um espelho d’água, que Narciso será punido por Eros, ou Nêmesis, apaixonando-se por seu reflexo. Ocorre aqui a sobreposição de duas informações imprescindíveis para podermos esclarecer a relação existente entre Narciso e as grandes deusas: a primeira é a presença do espelho d’água; a segunda, a da deusa Nêmesis.

Acreditamos não ser apenas uma coincidência que o local mais importante no santuário-gruta de Cnossos fosse o espelho d’água, ao redor do qual se distribuía as oferendas votivas entre essas miniaturas de armas, e que a punição de Narciso tenha lugar junto a um espelho d’água e com o uso de uma faca.

No mito, a localização desse espelho d’água varia de autor para autor. Em Ovídio ele se encontra no interior de um bosque frondoso, no qual a copa das árvores o protegem do sol, como se fossem um teto; em Pausânias, a fonte está localizada num alagadiço repleto de juncos. Num caso como no outro, o espelho d’água desempenha a mesma função: local de “sacrifício” e/ou iniciação de Narciso. Devemos lembrar que a mesa de sacrifício substitui o espelho d’água encontrado nas grutas. Nesses altares se realizavam sacrifícios com o intuito de propiciar a renovação da natureza, assim como o “sacrifício” de Narciso, que pode ser visto como uma narrativa relacionada a essa renovação.

Em Creta e em Micenas vemos que os cultos das árvores, dos vegetais, do duplo machado, da moringa, de cornos de consagração etc. estão ligados à vida de um período agrícola e às religiões funerárias, que, desse modo, estariam associadas ao renascimento anual das plantas. Esses cultos arcaicos deram origem aos cultos de mistérios, como o de Deméter em Elêusis, na Grécia clássica, e mantiveram certas características orgiásticas e mesmo estáticas das cerimônias, não nos parecendo improvável que tenham dado origem aos ritos de “panspermia”.

Quanto à presença da deusa Nêmesis no mito de Narciso, ela vem referendar a ligação desse deus com as grandes deusas e com o elemento aquático. Nêmesis é a deusa escolhida pelo amante desprezado para o pedido de vingança. Essa escolha está vinculada a seu mito e a seus

possuído no interior de uma onda gigante que o próprio Céfito produzira. Em ambas as versões atestamos a ligação entre a violação e a água, sendo Narciso o fruto da “água”.

²⁸ Cf. Jung & Kerenyi, *op. cit.*, p. 47.

atributos – deusa vingadora da afronta amorosa. No mito da deusa, ela pune a violação sofrida, ou seja, o excesso; no caso de Narciso ela irá punir uma “ausência” excessiva.

Tanto no mito de Nêmesis quanto na versão de Pausânias do mito de Narciso, encontramos um local alagadiço, um juncal, que serve de espelho para Narciso e de “leito” para a violação de Nêmesis. Violação que se repete com Liríope, como já dissemos, e a coloca na mesma situação das deusas mães.

A água, nesses mitos, desempenha o papel de elemento renovador e propiciador da renovação, principalmente se pensarmos que o mito de Narciso está vinculado a uma narrativa de renovação cíclica da terra, de que a água é o elemento fecundador. Liríope, podendo ser associada às deusas mães, também pode ser associada à Terra-mãe que, fecundada pelas águas (Céfiso ou Posidão), faz surgir Narciso. Este, por sua vez, retorna às águas e renasce como planta.

Nessa linha de pensamento, podemos incluir a atitude erótica, que está presente nos mitos e nas representações das grandes deusas, que propiciam a fecundidade, bem como no mito de Narciso.

Essas deusas da fertilidade possuem um aparentamento simbólico com a árvore, ou coluna, como dissemos. Na simbologia das árvores, temos que elas são um símbolo da vida e de seu ciclo de renovação, além de colocarem em comunicação os três níveis cósmicos – o subterrâneo, a superfície e o céu –, cabendo a elas estabelecer a ligação entre o mundo ctoniano e o mundo uraniano.³⁰ Essa simbologia da árvore e da renovação é mantida no mito de Narciso, mesmo na variante apresentada por Pausânias, na qual Narciso se encontra num juncal. Observamos que o local mais erotizado do mito de Narciso é aquele cercado pelas árvores, ou juncos,³¹ onde a eroticidade irá levar Narciso à morte e à renovação/metamorfose. A imagem que o mito nos oferece desse local é a de uma “sala”, com um espelho d’água no centro, e cujo teto formado por folhas é sustentado pelos troncos-pilares das árvores. O ciclo de vida-morte-ressurreição de Narciso se dá, portanto, num local onde existe uma ligação entre os três níveis do cosmo e a grande deusa, que está representada sob a forma cilíndrica, como os ídolos cilíndricos encontrados em Cnossos. Desse modo, estabelecemos uma correlação imagética entre o mito de Narciso e o das grandes deusas.

²⁹ Mesmo no juncal, a simbologia das deusas cilíndricas é mantida, pois a cana é tomada comumente como símbolo da fragilidade, mas também da flexibilidade, e é dotada de poderes purificadores e protetores. Também representa a propensão da alma pervertida que se dobra a todos os ventos (Chevalier & Gheerbrant, *op. cit.*, p.173).

³⁰ Chevalier & Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 84-90.

³¹ Em Chevalier & Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 437-438, a flor é um símbolo do princípio passivo e representa na cultura grega, associada às borboletas e às abelhas, um centro espiritual.

A aproximação entre a fertilidade e a morte está presente em todas as mitologias, mas nos mitos creto-micênicos e beócios ela é ainda maior. Tomando o *Hino a Deméter* como base, observamos que a oposição vida-fertilidade/morte é levada ao extremo, assim como no mito de Narciso. Perséfone, jovem *Koré*, de grande beleza e na plenitude da vida, “jovem de tez fresca como um botão de rosa”,³² é colhida pelo senhor dos mortos quando colhia flores junto com as Oceânides num prado luxuriante, coberto de rosas, crócus, violetas, íris, jacintos e narcisos. Perséfone é, no momento do rapto, um símbolo da própria vida e de todas as possibilidades de geração, pois que a *Koré* é descrita como um botão de rosa – flor ainda não desabrochada, ou seja, uma virgem que guarda em si todo o poder da fecundidade. Essa imagem de fertilidade é reforçada no adjetivo usado para definir o prado onde ela se encontrava – luxuriante.

A *Koré* símbolo da fertilidade é levada por Hades ao mundo subterrâneo, ao reino dos mortos, no momento em que tentava colher um narciso “surpreendentemente brilhante, [...] objeto de espanto para todos que viram, deuses imortais e homens mortais”³³ e cujo perfume fez sorrir todo o cosmo. Esse narciso, Gaia o fez brotar para agradar o deus que acolhe multidões.

De posse dessas informações, pode-se estabelecer os pontos de ligação entre Perséfone e Narciso: ambos estão marcados pela passividade e pelo abandono. Ambos se deixam arrebatar pela beleza e seu entorpecimento (Perséfone da flor e Narciso de seu reflexo), adquirindo uma estaticidade, uma fixidez, que será lembrada nos ritos dionisíacos, uma vez que Dioniso pode ser considerado como o retrato masculino de Perséfone.

Perséfone e Narciso são a imagem da efemeridade da vida – o drama eterno da criação e da dissipação que faz parte de todo ser vivente e que está atestado nas narrativas de ambos de que *o ser individual nada mais é do que um momento*. E é esse exato momento, em que os dois aspectos fundamentais da vida se manifestam, que os mitos de Perséfone e de Narciso apresentam: o encontro do ser momentâneo (vivo e apaixonado) e o do não-ser (reflexo, sombra/não-vida). É desse modo que Perséfone reinará, eternamente efêmera, tombada no não-ser, e que Narciso se fixará na ilusão momentânea da imagem.

Essa estaticidade diante do efêmero apresentada por Narciso-Homem diante de Narciso-Imagem é o que observamos no mito de Dioniso, no momento em que, estático e fascinado por sua imagem diante de um espelho, se perde no não-ser da morte, vinda das mãos dos Titãs.³⁴ Não é sem justificativa que vemos o narciso aparecer como a flor que fascina Perséfone. Em

³² Malhadas & Carvalho, *O Hino a Deméter e os Mistérios Eleusinos*, p. 1.

³³ *Idem, ibidem*, p. 1.

³⁴ Para os gregos, o morto era sombra, pálido reflexo do que fora em vida.

Dioscórides, sua ação paralisante já é mencionada.³⁵ E sua ligação com a morte, por meio de seu perfume narcótico que embaça os sentidos, é atestada nos rituais iniciáticos conhecidos.³⁶

Esse mesmo estupor narcótico que desordena a mente é percebido na hera *Kissos*, planta consagrada a Dioniso e que lhe empresta o nome, evidenciando ainda mais a ligação desse deus com Narciso, como já havíamos dito. Tal como Narciso, Perséfone é associada à hera e ao deus. Essa ligação ocorre com Perséfone sob o seu aspecto de Hécate e com as seguidoras do deus em seus ritos nas montanhas, permitindo ver uma semelhança entre o rapto nísio de Perséfone e as atividades das mênades dionisíacas nos sítios sagrados; estas portam o nome de Nisa.³⁷

Ainda com relação a Narciso e Dioniso, Pettazzoni³⁸ nos dá outras informações. Encontrada numa sepultura, temos a cena de cerimônia dos mistérios da grande mãe Réia e de seus coribantes: um jovem encontra-se sobre um trono e ao seu redor dois curetes dançam com seus pés leves, enquanto uma mulher ajoelhada mantém um espelho diante do jovem, que está eroticamente excitado – é o primeiro Dioniso. Nessa representação temos a referência ao mito de Dioniso diante do espelho e de uma grande proximidade entre ele e o mito/figura de Narciso junto à fonte.

Wasson informa-nos que

*“outras plantas mágicas previtículas também estão associadas com Dioniso. Dentre elas temos o ópio, cujo papel na religião minóica está atestado pelo ídolo feminino ‘adormecido’, procedente de Isopata. [...] De maneira semelhante, Dioniso assimilou o papel do mel e do água-mel a partir da cultura minóica. Este último intoxicante implica o simbolismo da abelha, a qual, como as menádicas mulheres que colhem ervas nas regiões silvestres, vão de flor em flor extraindo sua essência. O mel é uma droga que está relacionada com o veneno das serpentes, mas é sua antítese benéfica, em lugar de ser venenoso”.*³⁹

Essa relação do deus com o mundo dos mortos e o mel é evidenciada nos ritos apresentados no santuário de Trofônio, situado no bosque de Lebadia, na Beócia, que funcionava em um antro, ou melhor, numa greta profunda aberta no flanco da montanha. O consulente, após sacrificar um carneiro preto, deveria entrar na gruta carregando um bolo de mel em cada mão destinados aos mortos infernais.

Do mesmo modo, vemos em Homero, *Odisséia* XI, Ulisses, junto ao reino de Perséfone, oferecer uma libação de leite e mel para os mortos.

³⁵ Font Quer, *Plantas medicinales*, p. 911.

³⁶ Ferrabino, *Dizionario enciclopedico italiano*, s.v. **Demètra e Cèrere**.

³⁷ Cf. Wasson, *op. cit.*, pp. 231-233.

³⁸ *Op. cit.*, p. 250.

³⁹ *Op. cit.*, p. 237. Apolodoro de Rodes (4:113-1136) informa-nos que o próprio Dioniso foi alimentado primeiramente com mel pela sua nutriz em Nisa.

Pensando no ritual de paixão, morte e ressurreição do deus-dema, cuja epifania é uma planta, e nos sacrifícios agrários, que eram constituídos de uma oferenda sangrenta (touro imolado sobre um grande altar) e uma outra não-sangrenta (cesta de frutas, vaso de oferendas e jarra de água “levados” por uma assistente coberta de flores ou penas e que sustentava nos ombros um longo malho para a debulha dos cereais),⁴⁰ verificamos que o jovem-deus e a deusa mãe, juntos, constituem os traços fundamentais de uma mundivisão que compreende a morte, o matar, a procriação e a reprodução, a Lua, a planta e a fertilidade como formando uma unidade indissolúvel.

Narciso, com seu mito, pode fazer parte dessa mundivisão pois, assim como Dioniso, ele apresenta uma seqüência de paixão, morte e renascimento⁴¹ sob a forma de uma planta que está associada ao reino de Hades e à deusa mãe. A flor narciso estabelece sua relação com o mundo dos mortos por meio de seu perfume e pela sua ligação com as abelhas e a produção de mel. Narciso em seu ciclo, tal como Perséfone, estabelece um elo entre o mundo ctônico, que também é o mundo dos mortos, e o da fertilidade e renovação da natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CAMINHOÁ, João Monteiro. *Elementos de botânica geral e médica*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1877.

CHANTRAINE, Paul. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1968.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

⁴⁰ Cf. Picard, *op. cit.*, pp.164-171.

⁴¹ Nessa seqüência, não podemos deixar de lembrar que, no mito, a morte de Amínias pode ser vista sob dois aspectos, que não se excluem: um primeiro, em que Narciso é responsável pela morte de Amínias, pois lhe envia um punhal; e um segundo, em que essa morte pode ser lida como um sacrifício à divindade.

- CONON. *Narrationes. Scriptores poeticae historiae Graeci*. Bruns-vigae, Antonius Westermann, 1803.
- COTTRELL, Leonard. *El Toro de Minos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- DAREMBERG, M. M.-CH. & SAGLIO, E. D. M. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette, 1887.
- DETIENNE, Marcel. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris, Gallimard, s.d.
- DORIA, Luisa Breglia Pulci. "Miti di Demetra e storia beotica". *DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE* 10 (1986):217-240.
- FONT QUER, Pio. *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona, Labor, 1962.
- FRAZER, James George. *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- HOMÈRE. *L'Odyssee*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- JUNG, Carl Gustav & KERENYI, Charles. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Paris, Payot, 1980.
- LAVEDAN, Pierre. *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecque et romaine*. Paris, Hachette, 1931.
- LÉVÊQUE, Pierre. "Les groupements divins: la sainte famille néolithique". Em
- MALHADAS, Daisi & CARVALHO, Sílvia Maria S. *O Hino a Deméter e os Mistérios Eleusinos*. São Paulo, UNESP, 1978.

- MARQUETTI, F. R. *Perseguindo Narciso. Um estudo da protofiguratividade do mito de Narciso*. Dissertação de Mestrado. UNESP / Araraquara, 1995.
- PAULY-WISSOWA. *Real Encyclopädie der classischen Alterstum-swissenschaft*. Stuttgart, J. B. Metz, 1896.
- PAUSÂNIAS. *Description of Greece* IV.VIII-X. Trad. W. H. S. Jones. London, Loeb, 1955.
- PETTAZZONI, Raffaele. *La Religion dans la Grèce antique. Dès origi-nes à Alexandre le Grand*. Paris, Payot, 1953.
- PICARD, Charles. *Les Religions pré-helléniques*. Paris, Presses Uni-versitaires de France, 1948.
- PLINE L'Ancien. *Histoire naturelle*. Trad. Jacques André. Paris, Belles Lettres. Livro 13, 1956; livro 15, 1960; livro 21, 1967; livro 23, 1969.
- SOUZA, Eudoro de. *Dioniso em Creta e outros ensaios*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- VERNANT, Jean-Pierre. "Un, deux, trois: Eros". ANNALES LITTÉRAIRES DE L'UNIVERSITÉ DE BESANÇON 79 (1988): 293-305.
- VERNANT, Jean-Pierre & DETIENNE, Marcel. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard, 1979.
- WASSON, R. Gordon et alii. *La búsqueda de Perséfone. Los enteó-genos y los orígenes de la religion*. México, Fondo de Cultura Eco-nómica, 1992.

WILL, Ernest. "Aspect du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec". Em *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. Actes du Colloque de Strasbourg (1958). Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

Recebido 11/08/07

Aprovado: 20/12/07