

**Universidade de Brasília**  
**Instituto de Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)**

**Os Mistérios de Elêusis, entre o Humano e o Divino: Mito, Filosofia e a Jornada  
Espiritual através do Idealismo e Realismo.**

**Ana Lina Rodrigues de Carvalho**

**Brasília**  
**2025**

**Universidade de Brasília - UnB**  
**Instituto de Ciências Humanas - ICH**  
**Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)**

**Os Mistérios de Elêusis, entre o Humano e o Divino: Mito, Filosofia e a Jornada  
Espiritual através do Idealismo e Realismo.**

**Ana Lina Rodrigues de Carvalho**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Metafísica da Universidade de Brasília como  
requisito para obtenção do título de Mestre em  
Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Delfim Ferreira Leão.

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento  
Ocidental

Brasília DF

**Abril de 2025**

Fui mistério antes de ser carne.  
E mesmo vestida de tempo,  
ainda sou eternidade que escapa pelas frestas.  
Carrego no peito todas as perguntas  
que o mundo tem medo de fazer,  
e na voz,  
um eco de coisas que nem os deuses ousaram nomear.  
Meu corpo caminha entre pedras,  
minha alma, entre estrelas.  
E ninguém percebe a distância que existe entre uma coisa e outra.  
Não sou flor, nem ferida.  
Sou o vento entre as duas.  
Invisível, mas necessária.  
Fui criada entre véus,  
alguns caíram,  
outros me vestiram.  
E hoje, sou feita daquilo que ninguém pode ver,  
mas todo mundo sente.  
Dançando com sombras em salões invisíveis,  
aprendi que o amor, às vezes, vem disfarçado de abismo.  
E eu...  
sempre fui boa em cair bonito.  
-Ana Lina Rodrigues de Carvalho

## Resumo

Esta dissertação propõe uma análise interdisciplinar dos Mistérios de Elêusis, explorando suas dimensões filosóficas, mitológicas e espirituais à luz do idealismo platônico e do realismo aristotélico. A pesquisa parte do *Hino Homérico a Deméter* como fio condutor para investigar como os rituais eleusinos, profundamente enraizados no imaginário religioso grego, funcionavam como experiências iniciáticas capazes de provocar uma verdadeira transformação ontológica e espiritual nos iniciados. Ao integrar as concepções filosóficas de Platão, especialmente a Teoria das Formas e a anamnese, com a ontologia aristotélica do ser em potência e ato, busca-se compreender como esses ritos constituíam uma ponte simbólica entre o mundo sensível e o inteligível, entre o humano e o divino. Utilizando metodologia hermenêutica e análise comparativa, o trabalho interpreta os elementos simbólicos e arquetípicos presentes nos rituais à luz do pensamento metafísico, revelando sua relevância não apenas como fenômeno religioso, mas como matriz fundadora da tradição ocidental. O estudo evidencia que os Mistérios de Elêusis não se restringiam à prática mística, mas ofereciam uma visão ampliada da existência e da condição humana, ressoando ainda hoje nas reflexões sobre espiritualidade, morte, renascimento e transcendência.

**Palavras-chave:** Mistérios de Elêusis; Platão; Aristóteles; Mitologia Grega; Filosofia Antiga; Metafísica; Rituais de Iniciação; Espiritualidade.

## **Abstract**

This dissertation presents an interdisciplinary analysis of the Eleusinian Mysteries, exploring their philosophical, mythological, and spiritual dimensions through the lenses of Platonic idealism and Aristotelian realism. The research takes the Homeric Hymn to Demeter as a guiding thread to investigate how the Eleusinian rituals—deeply rooted in the Greek religious imagination—served as initiatory experiences capable of provoking a true ontological and spiritual transformation in the initiates. By integrating Plato’s philosophical concepts—especially the Theory of Forms and anamnesis—with Aristotle’s ontology of potentiality and actuality, this work seeks to understand how these rites symbolically bridged the sensible and intelligible worlds, the human and the divine. Using a hermeneutic methodology and comparative analysis, the study interprets the symbolic and archetypal elements present in the rituals in light of metaphysical thought, revealing their relevance not only as religious phenomena but also as foundational matrices of Western tradition. The research demonstrates that the Eleusinian Mysteries were not merely mystical practices, but offered an expanded vision of existence and the human condition—still resonating in contemporary reflections on spirituality, death, rebirth, and transcendence.

**Keywords:** Eleusinian Mysteries; Plato; Aristotle; Greek Mythology; Ancient Philosophy; Metaphysics; Initiatory Rituals; Spirituality.

## **Agradecimentos**

Se há algo que aprendi nessa jornada, é que toda travessia é solitária, mas não necessariamente vazia. A vida acadêmica me ensinou a ser minha própria bússola em mares revoltos, a encontrar caminhos onde não havia trilhas e a erguer pontes sobre abismos intransponíveis. No mestrado, abri mão de muitas coisas para conquistar esse sonho, ressignifiquei-me inúmeras vezes em um processo que ora era doloroso, ora sublime. A escrita da dissertação foi meu alívio e, mais tarde, meu fardo, mas jamais deixei de amá-la, pois todo amor verdadeiro traz consigo o peso da entrega. E se em muitos momentos me senti sozinha, em outros tantos eu estive, de fato, sozinha. Aprendi, então, a valorizar minha própria companhia e a cultivar a paciência de um Marco Aurélio, que, diante do caos, dizia: *“Dá-me a serenidade para aceitar as coisas que não posso mudar, a coragem para mudar as que posso e a sabedoria para distinguir uma da outra.”* Por tudo isso, agradeço a mim mesma, pois sem minha resistência, não haveria chegada.

Agradeço à minha mãe, Hellen Rodrigues Soares, minha companheira de todos os momentos, minha cúmplice e minha melhor amiga. Nossa relação, em muitos momentos, reflete o vínculo entre Deméter e Perséfone, por vezes, nem sabemos quem é quem. Quantas noites foram roubadas de seu sono por causa dos meus problemas, e mesmo sem poder resolvê-los, sua presença bastava para que tudo parecesse menos pesado. Sua força é a raiz que me mantém firme, e seu amor é a luz que me guia. Se existe no mundo uma fortaleza inexpugnável, essa fortaleza é você.

A minha irmã, Ana Júlia, minha pequenina gigante. Você faz toda a diferença na minha vida, e por você eu moveria céus e terra, como Deméter moveu o mundo por Perséfone. Se Orfeu desceu ao Hades por amor, eu faria o mesmo tanto por você quanto por nossa mãe, pois há vínculos que transcendem a existência. Nunca imaginei que uma irmã pudesse carregar o peso real de uma filha, e eu a amo como tal. E como não agradecer à criança de 11 anos que, com uma mente fascinada pelo infinito da astrofísica, me inspirou a continuar? Sua frase, *“você tem que terminar o mestrado, o doutorado te espera”*, ressoava como um chamado ao destino. Que sorte a minha ter você como guia estelar!

Ao meu orientador, Professor Delfim Leão, minha mais profunda gratidão. Em meio às inúmeras responsabilidades e compromissos que carrega, jamais deixou de me amparar nesta jornada. Mesmo quando temi que nossa orientação pudesse se perder no ritmo frenético de suas demandas, você sempre encontrou tempo para me responder,

apoiar e guiar. Sua presença, ainda que à distância, foi essencial não apenas no aprimoramento acadêmico deste trabalho, mas também no enfrentamento dos desafios burocráticos que surgiram ao longo do caminho. Obrigada por, mesmo sendo vice-reitor da Universidade de Coimbra e orientador de tantos brilhantes pesquisadores em Portugal, ter aceitado acompanhar esta humilde pesquisadora que sonhava em construir conhecimento. Sua cumplicidade me fez sentir forte e importante, e sua generosidade acadêmica será para sempre um farol em minha trajetória.

Ao meu querido e eterno orientador, Ivan Vieira Neto, você foi farol em meio às tempestades acadêmicas. Sempre pronto a me estender a mão quando eu clamava por socorro, você me provou que a amizade verdadeira transcende distâncias. No fim da minha jornada, sua jornada o levou para além do oceano, mas nunca deixou de estar presente. Sou imensamente grata por cada ensinamento, cada palavra de incentivo e cada demonstração de carinho.

À minha amiga Jaqueline da Silva, sol ou chuva, sempre ao meu lado, dividindo as alegrias e os fardos. Caminhamos juntas, enfrentamos desafios juntas e, agora, somos mestras, cada uma seguindo seu caminho, mas sabendo que a outra sempre estará ali. Nossa amizade é um elo que resiste ao tempo e às dificuldades, um laço forjado na cumplicidade e na força mútua. Se há algo que os gregos antigos sabiam bem, é que amizades como a nossa são presentes divinos, como os laços entre Orestes e Pílades, inseparáveis na travessia da vida.

À minha banca de qualificação, composta por mentes brilhantes que admiro profundamente, obrigada por suas reflexões e apontamentos. Cada sugestão foi um alicerce que fortaleceu esta pesquisa.

Aos amigos que me deram suporte e compreenderam minhas ausências, vocês foram âncoras quando eu precisava de estabilidade. Obrigada por me esperarem nos momentos em que precisei me afastar e por acolherem meu retorno sem cobranças.

Ao universo, meu eterno regente, sou grata pelos encontros e desencontros, pelas portas que se abriram e pelas que se fecharam, pelo fluxo misterioso que me trouxe até aqui. Que os astros continuem a guiar meus passos e que o destino, sempre sábio, me leve exatamente onde devo estar.

Aos colegas do mestrado que cruzaram meu caminho, obrigada por cada conversa no corredor, por cada gesto de compreensão, por cada palavra de apoio. Vocês iluminaram meus dias cansativos e tornaram a jornada menos árdua.

Aos professores do meu programa, mesmo aqueles que não tive a oportunidade de conhecer de perto, minha gratidão por dedicarem suas vidas à transmissão do conhecimento. Aqueles que passaram pelo meu caminho deixaram marcas profundas e significativas, e por isso, levo comigo não apenas o que aprendi, mas também a inspiração que me proporcionaram.

À PUC-GO, minha segunda casa, que me acolheu mesmo após a graduação e me ofereceu refúgio para escrever minha dissertação. Ali, encontrei momentos de calma em meio ao caos, e sou grata por esse abrigo.

Ao Código Penal, pois sem ele eu teria perdido completamente a sanidade e talvez cometido alguns atos impensados em momentos de estresse. Obrigada por evitar que minha jornada acadêmica terminasse em um tribunal. À psicologia, essa ciência que nos salva das garras do desespero. Obrigada pelos medicamentos que me ajudaram a respirar nos momentos mais difíceis.

Por fim, agradeço ao passado, que me moldou; ao presente, que me desafiou; e ao futuro, que me aguarda. Que este ciclo, como os ensinamentos dos Mistérios Eleusinos, me conduza sempre ao eterno retorno do aprendizado e da transformação.

## Sumário

Introdução.....	11
Primeiro Capítulo: Mistérios de Elêusis: Entre Conceito Místico, Experiência e Impacto Filosófico.....	35
1.1- Da Religião Agrária à Olímpica: Contexto e Raízes dos Mistérios Eleusinos... 36	
1.2- A importância dos Mistérios Eleusinos, sua transcendência e impacto filosófico 41	
1.3- Os Mistérios de Elêusis: Estrutura, Simbolismo e Experiência Iniciática .....	43
1.3.1- O Segredo dos Mistérios: Hierarquia, Objetos Sagrados e Experiência Mística .	54
1.4-A Simbologia Mística nos Mistérios de Elêusis.....	60
1.5- A alma e sua relação com a substância nos rituais Eleusinos.....	70
Segundo Capítulo: Os Mistérios de Elêusis, Metafísica, Experiência Sensorial, Transcendência e Conhecimento : A Tradição Eleusina na Filosofia Grega de Platão e Aristóteles.....	71
2.1- A Experiência Mística e a Anamnese nos Rituais Eleusinos.....	72
2.2- A Dimensão Simbólica e o Inconsciente Coletivo nos Rituais Eleusinos.....	82
2.2.1- A importância das ofertas votivas como um meio de comunicação e interação com o divino.....	87
2.3- A Percepção Sensorial e a Realidade na Filosofia Platônica e Aristotélica .....	92
2.4- Experiência e Conhecimento Místico nos Mistérios Eleusinos. ....	108
2.4.1- Os Mistérios de Elêusis como Síntese Filosófica: Uma Visão Integrada .....	116
2.5- Eudaimonia e a Transformação Espiritual nos Mistérios de Elêusis .....	124
2.5.1- Eudaimonia e a Transformação Espiritual nos Mistérios de Elêusis .....	126
Capítulo 3: O Legado Histórico e a Influência dos Mistérios de Elêusis na Cultura, Filosofia e Práticas Culturais Gregas .....	132
3.1-A Representação Divina nos Mistérios de Elêusis: O Papel de Deméter, Perséfone, Aidoneu e Outros Deuses .....	133
3.2- O Papel dos Mistérios de Elêusis na Identidade Cultural Grega e na Expansão pelo Mundo Antigo.....	160
3.2.2- A Influência dos Mistérios de Elêusis nas Cidades-Estado e nas Práticas Religiosas Pan-Helênicas .....	171
3.3- A construção de um "sentimento de pertencimento" por meio da religião e da iniciação.....	175

3.4- Os Mistérios de Elêusis em comparação com os Mistérios Órficos, Dionisíacos e Mitráicos.....	182
3.5- A Proibição dos Mistérios e o Fim da Tradição Eleusina: As razões do declínio dos Mistérios no período romano tardio. ....	190
Referências .....	205
Fontes Textuais .....	205
Referências Bibliográficas.....	206

## Introdução

Os Mistérios de Elêusis, conjunto de rituais religiosos celebrados na Grécia Antiga, explicam um dos mais enigmáticos e influentes aspectos da cultura helênica. No cerne desses rituais encontra-se o *Hino Homérico a Deméter*, uma obra poética que desvela os segredos dos mistérios e simbolismos por trás das venerações às deusas Deméter e Perséfone.

Esta dissertação explora os Mistérios de Elêusis, rituais centrais da Grécia Antiga, que interligam mitologia, filosofia e espiritualidade. A pesquisa foca na análise do *Hino Homérico a Deméter* e nas práticas religiosas associadas, buscando compreender as verdades ocultas e a transformação espiritual oferecida aos iniciados<sup>1</sup>. Através da comparação com as filosofias de Platão e Aristóteles, propõe-se uma nova interpretação dos significados e simbolismos presentes nos rituais.

Como explorado em trabalho anterior (Carvalho, 2021), o mito de Deméter e Perséfone desempenha um papel central no imaginário grego, estruturando não apenas a narrativa mítica, mas também as práticas rituais dos Mistérios Eleusinos

Ao longo dos séculos, estudiosos têm-se intrigados pela profundidade e complexidade dos Mistérios de Elêusis. Estes rituais não eram apenas uma forma de adoração religiosa, mas uma jornada espiritual que prometia aos iniciados uma compreensão mais profunda da vida, da morte e do divino. *O Hino Homérico a Deméter*, com sua narrativa envolvente e simbologia rica, serve como uma porta de entrada para esse mundo misterioso, oferecendo vislumbres das verdades ocultas que os antigos gregos buscavam desvendar. Por meio da análise do *Hino Homérico a Deméter* e das práticas religiosas associadas, procuramos desvendar os significados mais profundos por trás dos rituais e simbolismos, bem como seu impacto na visão de mundo dos antigos gregos.

Ao mergulharmos nesse estudo, nos deparamos com uma teia complexa de mitos, símbolos e rituais que transcendem as fronteiras entre o humano e o divino. Os Mistérios de Elêusis não eram apenas uma série de cerimônias religiosas, mas uma experiência transformadora que buscava conectar os participantes com as forças primordiais da natureza e do cosmos.

---

<sup>1</sup> Termo usado para designar aqueles que participavam dos ritos de mistérios e que, após cerimônias específicas, eram admitidos ao conhecimento e experiência dos segredos sagrados. Nos Mistérios Eleusinos, os iniciados passavam por etapas rituais que culminavam na revelação de conteúdos simbólicos e espirituais, considerados inefáveis e destinados apenas àqueles que completavam o processo.

Ao refletirmos sobre a importância dos Mistérios de Elêusis, não podemos deixar de reconhecer suas influências duradoura na história da filosofia, da religião e da cultura ocidental. Esses rituais, com sua ênfase na busca pela verdade e pela iluminação espiritual, ecoam através dos séculos, inspirando gerações de pensadores e buscadores espirituais.

Este estudo visa mostrar que os rituais eleusinos não apenas celebram a vida e a morte, mas também oferecem um caminho de transcendência que ecoa nas reflexões filosóficas ocidentais. Nesta pesquisa, propõe-se não apenas ampliar nosso entendimento dos Mistérios de Elêusis, mas também refletir sobre sua relevância contínua para a compreensão da natureza humana e do cosmos. Ao analisar os segredos antigos, esperamos lançar luz sobre questões eternas da existência e da transcendência, oferecendo *insights* valiosos que ressoam até os dias atuais.

A pesquisa baseia-se na análise das obras de Platão e Aristóteles, empregando uma abordagem interdisciplinar que integra a mitologia, a filosofia e a história da religião. A metodologia aplicada inclui uma leitura crítica e hermenêutica dos textos filosóficos e fontes literárias da Grécia Antiga, permitindo uma compreensão aprofundada da simbologia e dos significados dos Mistérios de Elêusis. A partir dessa análise, busca-se conectar as práticas rituais às dimensões metafísicas propostas pelos filósofos, elucidando como esses rituais moldaram a visão do mundo dos antigos gregos.

O *Hino Homérico a Deméter* refere-se ao mito central das deusas Deméter (Δημήτηρ)<sup>2</sup> e Koré (Κόρη)<sup>3</sup>. O hino nos relata a separação das divindades, quando Aidoneu (Ήιδης)<sup>4</sup>, com a permissão de Zeus (Ζεύς), rapta sua sobrinha<sup>5</sup>, dando abertura para a transformação de Koré em Perséfone, rainha do Mundo Averno. O mito exerce um papel etiológico como narrativa, pois explica os motivos pelos quais a terra floresce e outros períodos em que nada dela brota.

---

<sup>2</sup> Deméter, cujo nome pode ser traduzido como "Mãe da Terra", é a deusa grega da agricultura, fertilidade e colheitas. Nos Mistérios Eleusinos, ela é uma das divindades centrais, representando o poder da natureza e a renovação da vida por meio dos ciclos sazonais.

<sup>3</sup> Koré, que significa literalmente "donzela" ou "jovem mulher", é uma das formas de referência a Perséfone antes de seu rapto por Aidoneu. O nome simboliza sua juventude e conexão com a primavera, sendo uma representação de renovação e fertilidade nos Mistérios Eleusinos.

<sup>4</sup> Aidoneu é uma das denominações de Hades, popularmente conhecido como o deus grego do mundo avernal (Hades). Para facilitar a distinção entre o deus e o local que também leva seu nome, optamos por utilizar Aidoneu ao nos referirmos à divindade. Ele é retratado como o soberano dos mortos que sequestra Perséfone para torná-la sua rainha, evento que dá origem ao mito central dos Mistérios Eleusinos.

<sup>5</sup> No contexto do mito narrado no *Hino Homérico a Deméter*, Aidoneu (Hades) rapta sua sobrinha Perséfone, filha de Zeus e Deméter. A relação entre parentes próximos era uma prática comum entre os deuses gregos, refletindo a estrutura genealógica do panteão olímpico, embora esse ato específico seja descrito como um sequestro, dando origem ao conflito central do mito.

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

Encontra-se aqui a base do mito das estações e a inauguração dos Mistérios em Elêusis, que se configuram como um dos mais importantes da Antiguidade. Eventualmente os mistérios atraíam iniciados de todo o mundo grego. Os Mistérios tornaram-se uma parte integral e distintiva da religião ateniense.

Os debates que permeiam o mito são múltiplos, o tema é amplo e composto por várias nuances. Difícil seria encontrar uma definição do mito que fosse aceita unanimemente pela Academia e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Tratando-se de um fenômeno de difícil definição, a produção acadêmica dedicada a este objeto é vasta. Por esta razão é inegável a necessidade de indicarmos o sentido que queremos atribuir ao conceito utilizado. Visando as análises feitas por, Edward Burnett Tylor (1832-1917), James George Frazer (1854-1941), Joseph Campbell (1904-1987) e Mircea Eliade (1907-1986), começamos a compreender um conceito de mito para empregar nosso trabalho.

A origem etimológica da palavra *mito* remonta ao grego *mythos*, que está relacionada a dois verbos: *mytheyo*, que significa contar, narrar ou falar, e *mytheo*, que se refere a conversar, anunciar ou nomear. Os mitos podem ser classificados em duas categorias principais: os cosmogônicos, que são narrativas que descrevem a criação e a estrutura do universo, e os teogônicos, que relatam a origem dos deuses e sua linhagem, elucidando a genealogia divina que sustenta as religiões de uma cultura, assim como observa Marilena Chauí:

Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra, é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. Essa autoridade vem do fato de que ele testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem a testemunhou os acontecimentos narrados. (Chauí, 2003, p. 23).

De maneira tradicional, o termo *mito* é entendido como histórias transmitidas ao longo do tempo, muitas vezes envolvendo deuses, heróis e seres do mundo animal, que têm a função de esclarecer a razão pela qual o mundo se apresenta como é. Para Armstrong (2008, p. 269), a palavra mito é muitas vezes utilizada como sinônimo de mentira, sendo considerada, na linguagem popular, algo que não é verdadeiro. No entanto, a concepção epistemológica do mito abrange uma gama muito mais ampla de significados. Como observa Ramos,

Os mitos moldam nossa percepção do mundo e das características que nos propomos estudar. Foram criados durante a busca do significado da vida e, por meio deles, chegaram a ter uma compreensão mais racional do mundo que nos cerca (Ramos 2006, p. 19).

Os mitos antigos, segundo Reñones (2004, p. 150), têm um potencial comunicativo real [...]. Eles expressam algo significativo, assim como as pinturas rupestres, as danças eslavas, os poemas de Bashō, entre outras manifestações criativas da antiguidade [...]. Para Burkert, “o mito deve ter um significado especial e intelectual em relação à sociedade e é um aspecto multidimensional” (Burkert *apud* Pereira, 2014, p. 16).

É fundamental ressaltar que uma das características do mito reside em seu discurso, que se apoia essencialmente na construção metafórica. O mitólogo Joseph Campbell reforça essa ideia ao afirmar que “mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano. Eles nos relacionam com a natureza e com o mundo natural” (Campbell, 1992, p. 6 *apud* Ramos, 2006, p. 19). Armstrong acrescenta que

Campbell tornou-se extremamente popular: ele explora a mitologia perene da humanidade, relacionando mitos antigos com os que ainda perduram em sociedades tradicionais (ARMSTRONG, 2008, p. 13).

O filósofo italiano Nicola Abbagnano (1901-1990) demonstra que, ao longo da história, é possível identificar três significados diferentes do termo mito. Primeiramente, como uma forma atenuada de intelectualidade; em segundo lugar, como uma forma de inteligência de pensamento; e, por último, como um instrumento de análise social. Diante desses três casos, Abbagnano afirma que:

No primeiro caso, na antiguidade clássica, o mito era considerado um produto inferior ou deformado da atividade intelectual. A ele, era atribuído no máximo, “verossimilhança” enquanto a “verdade” pertencia aos produtos genuínos do intelecto (posição de Aristóteles e Platão); (...) No segundo caso, como forma de pensamento autônomo, a validade e a função do mito não são subordinadas ao conhecimento

racional, situandose num plano diferente do plano do intelecto, porém, dotado de igual dignidade (posição defendida por Gianbattista Vico); e, (...) No terceiro caso, como teoria sociológica, o mito é uma justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo, pois, o mito não é uma simples narrativa, nem forma de ciência, nem ramo de arte ou de história, nem narração explicativa. Cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. Sua função é reforçar a tradição e dar-lhe maior valor, prestígio, vinculando-a, a mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais. (ABBAGNANO, 2007, pp. 784-786).

Seguindo a linha de pensamento de Abbagnano, que aponta três significados para o termo em contextos históricos distintos, Cabral (2012) destaca como características fundamentais dos mitos. Para ele, “em síntese, são três as características básicas do mito como tipo de conhecimento: crença, uso da imaginação (na ausência de uma argumentação racional) e tradição oral ou narrativa” (CABRAL, 2012, p. 30).

Assim, o mito desafia concepções e, por esse nosso motivo, ao longo da história, diversos teóricos buscaram explicações para esse fundamento. A evolução que ocorreu através dos estudos antropológicos, sociológicos, filosóficos e psicológicos possibilitou o desenvolvimento da interpretação contemporânea dos mitos. A seguir, apresentarei de forma sucinta a visão de alguns estudiosos que, embora não tenham se dedicado exclusivamente ao estudo dos mitos, desenvolveram, por meio da natureza de suas pesquisas, uma reflexão sobre eles.

Considerando essa rica tradição de interpretação, de acordo com Horta (2013), o antropólogo polonês Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942) compreendeu que cada mito contém, em seu núcleo, um acontecimento natural elaborado em uma narrativa. Malinowski afirma que o mito:

[...] Não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz viver uma realidade original e que responde a uma profunda necessidade religiosa, as aspirações morais a constrangimentos e imperativos de ordem social e, até, de exigências práticas. (MALINOWSKI, 1995 apud SCHOCK, 2008, p. 247).

Dessa forma, os mitos não apenas explicam o mundo; eles também desempenham um papel vital na coesão social e na preservação das tradições. Malinowski, representante da escola funcionalista, por meio de seus estudos empíricos nas Ilhas Trobriand, argumenta que o mito desempenha uma função indispensável na cultura primitiva, pois é um produto de uma fé viva que codifica e reforça as normas sociais. Para ele, “a história da origem contém o estatuto legal da comunidade” (MALINOWSKI, 1988, p. 119),

funcionando como uma autêntica “carta social” que sustenta a manutenção do poder, do privilégio e da propriedade.

A mitologia frequentemente tenta explicar o mundo interior da psique. Para o médico neurologista e fundador da psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939), o mito atua como um disfarce para a sexualidade e uma manifestação da onipotência do pensamento. Ele recorreu a mitos antigos, como o de Édipo, para ilustrar a nova ciência. Contudo, um dos mitos que ele apresentou, quando interpretado de forma literal, pode parecer absurdo em comparação com os fatos científicos. Segundo Leifer (2000, p. 155), Freud afirmou que o primeiro passo rumo à civilização foi a domesticação do fogo, que resultou da repressão e inibição do “erotismo uretral<sup>6</sup>” [...]. O mesmo autor descreve que os homens primitivos realizados apagaram o fogo urinando sobre ele [...], e a prevenção do desejo de apagar o fogo dessa maneira levou à domesticação do mesmo. Assim, Freud escreve: “o primeiro que foi capaz de negar a si mesmo esse prazer e poupar o fogo conseguiu levar o fogo consigo e domá-lo para seu serviço” (LEIFER, 2000, p. 155). Segundo Cassirer (2003, p. 48), “quando Sigmund Freud começou a publicar seus artigos sobre 'Totem e tabu', em 1913, o problema do mito atingiu um ponto crucial. Filólogos, antropólogos e etnólogos apresentaram suas diferentes teorias sobre o mito”.

Para o antropólogo James Frazer (1854-1941), não existe uma linha que separe a magia da ciência, sendo que a primeira é uma pseudociência, visto que ambas buscam compreender a realidade. Gebara et al. (2014) mencionam que Frazer publicou uma coleção de mitos intitulada *Mitos de Origem do Fogo*, em 1930. Essa coleção é considerada valiosa, embora o título seja enganoso, pois os contos não abordam “as origens do fogo”, mas sim a posse humana exclusiva dele. Pearsall destaca que Frazer escreveu um livro sobre mitologia arcaica, chamado *The Golden Bough* (O Ramo Dourado). Nessa obra, ele afirma que a história da cultura se divide em três estágios de desenvolvimento: ignorância mitológica, fé religiosa e um estágio utópico de “razão pura”. Frazer defende que a humanidade evoluiu lentamente do modo mágico para a religiosidade até finalmente alcançar a ciência e a racionalidade (Pearsall, 2011, p. 95).

Frazer não estava sozinho nessa visão, pois, conforme Cassirer (2003, p. 25), “continuava uma tradição que remontava os primórdios da antropologia científica no

---

<sup>6</sup> No contexto da teoria freudiana mencionada, o "erotismo uretral" refere-se ao prazer associado ao ato de urinar, que Freud relaciona simbolicamente ao controle dos impulsos. Na narrativa descrita, a repressão desse prazer, especificamente o desejo de apagar o fogo urinando sobre ele, é interpretada como um marco civilizatório, representando o início do domínio humano sobre as forças naturais.

século XIX”. Ele menciona que Sir Edward Burnett Tylor, publicou seu livro *Cultura Primitiva*, onde afirmava que não existe qualquer diferença essencial na mente de um selvagem e de um homem civilizado. “Edward Burnett Tylor descreveu o mito como uma filosofia selvagem”. (Cassirer, 2003, p.48).

Neste estudo, é essencial desenvolver os conceitos fundamentais que permitirão a compreensão do imaginário grego. Esses conceitos constituem a base para a análise dos mitos, símbolos e representações que compõem esse imaginário, em relação ao tema abordado. Destacamos, a contribuição do historiador e teórico da cultura Roger Chartier. Em sua obra *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*, Chartier explora o conceito de representação, entendendo-o como um processo complexo que envolve a criação e comunicação de significados por meio de símbolos, signos e discursos.

Ele argumenta que as representações do mundo social, embora visem à universalidade por meio de um discurso racional, são sempre influenciadas pelos interesses dos grupos que as produzem, o que torna imprescindível relacionar os discursos com a posição de quem os articula (CHARTIER, 1988, p. 17).

Os mitos transmitem paradigmas, modelos exemplares para todas as atividades às quais o homem se dedica. Ao nos debruçarmos sobre um mito ou símbolo arcaico, observamos que o seu significado demonstra um reconhecimento de uma situação no Cosmos, que inevitavelmente implica em uma posição metafísica. Os mitos são temas fundadores da condição humana e, portanto, neles residem a historicidade da espécie. No mundo antigo é perceptível a ação da esfera sagrada regendo diversas etapas da vida dos sujeitos.

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

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

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

Para Eudoro de Souza, o mito é antofânico em sua essência, a hipóstase do ser, sendo sua manifestação simbólica e não explicativa, sendo seu discurso tautegórico e não alegórico:

O mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses (SOUZA 2000, p.69).

Em Elêusis, a intenção era adquirir habilidade através da prática catártica do rito, através da visão mítica do Averno o encontro no mundo com os deuses. Portanto, ao analisarmos o contexto imagético contido no mito de Perséfone, entendemos que esse pode nos permitir entender as dinâmicas do sujeito. A narrativa mitológica presente no *Hino Homérico a Deméter* integra o imaginário da sociedade grega, atuando de forma incisiva em suas ações. O contexto imagético do mito, nos permite entender um pouco da sociedade na qual o mito se formou e ganhou potência.

A estrutura do mito pode ser considerada um modelo de funcionamento das relações imagéticas, portanto o imaginário também pode ser um campo de disputas e cruzamentos de ideias e ideologias, o imaginário social é racionalizado e instrumentalizado (BACKSO 1985, p. 300).

O imaginário é reestruturante em relação à sociedade que o produz. o imaginário seria a capacidade individual e coletiva de dar sentido ao mundo, trazendo um significado a tudo que existe. As relações imagéticas encontram origens em determinadas condições sociais, podendo ser estimuladas por diferentes motivações, sendo o mental e o material componentes das relações sociais hierarquizadas e ritualizadas, fazendo com que o imaginário esse responda a estímulos à sua volta.

As narrativas mitológicas desempenham um papel fundamental ao transmitir conhecimentos sobre as feições do corpo e as afecções que as acompanham. Essas histórias vividas nos permitem compreender como as experiências humanas são moldadas e expressas através das emoções e ideias.

Portanto, entende-se que situações mitológicas são postas para entendermos determinados acontecimentos, *a priori*, podemos classificar o mito, como uma narrativa

metafórica. De modo que entendemos o conhecimento como fruto de reflexões, e de conexões que os sujeitos estabelecem entre si e com o meio em que estão inseridos. (Eliade 2002, p.87). Conforme pontuado por Sílvio Anaz, Grazyella Aguiar, Lúcia Lemos, Norma Freire e Edward Costa (2014), em uma publicação intitulada *Noções do Imaginário: Perspectivas de Bachelard, Durand, M affesoli e Corbin*.

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

À luz da compreensão delineada por Durand e sustentada por Anaz et al. (2014), a narrativa mitológica dos Mistérios de Elêusis emerge como uma expressão profunda do imaginário humano diante das angústias existenciais, especialmente perante a inevitabilidade da morte. Durand, destaca a capacidade inerente do ser humano em adotar atitudes imaginativas para transcender e reinterpretar a condição mortal, resultando na criação de símbolos, mitos e arquétipos. Segundo Gilbert Durand, em sua obra *As Estruturas antropológicas do imaginário* (2001, p.6) o imaginário corresponde aos processos de produção, transmissão e recepção de todas as imagens passadas, produzidas e que virão a ser produzidas.

Posto isso, podemos entender que o imaginário se constitui como um receptáculo dessas imagens, podendo ser classificado como uma leitura mental de uma realidade, sendo até mesmo capaz de romper com o real (Durand, 2001, p.6). O imaginário, como tradução mental de uma realidade exterior, revela-se qualificado para abrigar o simbólico, que, segundo Carl Gustav Jung, refere-se a termos, nomes ou imagens familiares na vida diária, mas com conotações especiais além do significado evidente.

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

humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente" (JUNG.C.G. O homem e seus símbolos 1964, p.21-22)

O conceito de símbolo é introduzido como um termo, nome ou imagem que, embora seja familiar em nossa vida diária, transcende seu significado evidente e convencional. Jung enfatiza que os símbolos carregam consigo conotações especiais, implicando algo vago, desconhecido ou oculto para nós. Ilustrando esse ponto, ele menciona os monumentos cretenses com desenhos de duplos enxós, nos quais conhecemos visualmente o objeto, mas permanecemos ignorantes quanto às suas implicações simbólicas. Jung argumenta que as palavras ou imagens simbólicas têm um aspecto "inconsciente" mais amplo, resistindo a definições precisas ou explicações completas. Ao explorar um símbolo, a mente é conduzida a ideias que estão além do alcance da razão humana, destacando a natureza enigmática e a profundidade associada aos elementos simbólicos.

O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psiqué; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser. Por conseguinte o seu estudo permite-nos conhecer melhor o homem, «o homem sem mais», aquele que ainda não transigiu com as condições da história. Cada ser histórico transporta consigo uma grande parte da humanidade anterior à História. Esse é um fato que, sem dúvida, nunca foi esquecido nem mesmo nos tempos mais inclementes do positivismo (Eliade, 1979. P. 13).

De acordo com Mircea Eliade, o pensamento simbólico é um aspecto fundamental e intrínseco à natureza humana. O argumento de que os símbolos desempenham um papel crucial ao nos permitir acessar e compreender dimensões da realidade que escapam à lógica e à razão puras. Esse tipo de pensamento precede a linguagem e opera em níveis profundos de nossa psique, desvelando aspectos ocultos da experiência humana. Eliade acredita que símbolos, imagens e mitos não são meras invenções arbitrárias, mas sim respostas essenciais à necessidade do ser humano de interpretar o mundo e a si mesmo. Assim, para Eliade, o pensamento simbólico é uma ferramenta indispensável para decifrar a complexidade da existência.

Portanto, o simbolismo desempenha um papel crucial na representação de conceitos inatingíveis pela compreensão racional. Devido à existência de inúmeras coisas além do

alcance da mente humana, recorreremos à linguagem simbólica como uma forma de representar e explorar significados mais amplos e profundos. Os símbolos, servem como portais para o desconhecido, agindo como expressões que transcendem as fronteiras do significado manifesto e imediato, conduzindo a um terreno "inconsciente" que permanece indefinido e inexplorado pela razão.

Dentro desse contexto, a análise aristotélica sobre os diferentes modos de ser, que inclui o ser acidental<sup>7</sup>, o ser verdadeiro<sup>8</sup>, o ser categorizado<sup>9</sup> e o ser potencial<sup>10</sup> e atual<sup>11</sup>, encontra uma ressonância significativa no âmbito do imaginário e do simbólico. Aristóteles, em sua obra *Metafísica*, explora a natureza do ser em diversas categorias, cada uma refletindo uma dimensão distinta da existência. O ser acidental, por exemplo, refere-se a características que não são essenciais para a substância, enquanto o ser verdadeiro está relacionado à conformidade com a realidade.

O ser categorizado destaca a classificação e a inclusão em determinadas categorias, enquanto o ser potencial e atual reflete a transição de uma possibilidade para uma realidade concreta. Aristóteles oferece uma taxonomia filosófica abrangente, categorizando o ser em várias facetas, desde o acidental até o verdadeiro, do categorizado ao potencial e atual. Essas categorias, ao delinearem a complexidade da existência, encontram uma ressonância significativa no universo do imaginário.

O imaginário, concebido como um receptáculo de imagens mentais, não se limita à representação literal desses modos de ser, mas amplia sua significância para além das categorias tradicionais. A capacidade do imaginário de transcender o real encontra correspondência com a natureza simbólica das imagens, revelando que a riqueza dos modos de ser aristotélicos pode ser capturada e expressa de maneira mais profunda e multifacetada.

---

<sup>7</sup> Refere-se às características de um ser que não são essenciais para sua substância ou essência, mas que nele ocorrem de forma contingente. Aristóteles aborda esse conceito na *Metafísica* (Livro VI, 1025a) como uma forma de ser que não define a substância, mas que pode ser atribuída a ela de maneira ocasional.

<sup>8</sup> Está relacionado à conformidade com a realidade ou com a verdade dos fatos. Segundo Aristóteles, na *Metafísica* (Livro IV, 1011b), o ser verdadeiro é aquele que expressa a realidade de maneira correta, refletindo a correspondência entre pensamento e objeto.

<sup>9</sup> Diz respeito à classificação do ser em categorias ou gêneros, conforme sistematizado por Aristóteles na *Metafísica* (Livro V, 1028a). Essas categorias representam diferentes modos pelos quais o ser pode ser compreendido ou descrito, como substância, qualidade, quantidade, relação, entre outros.

<sup>10</sup> O ser potencial, segundo Aristóteles na *Metafísica* (Livro IX, 1045b), refere-se à capacidade de algo vir a ser ou realizar algo. É a existência em potência, aquilo que ainda não está manifesto, mas que contém a possibilidade de se atualizar.

<sup>11</sup> O ser atual, conforme Aristóteles na *Metafísica* (Livro IX, 1045b), representa a concretização da potencialidade. É o estado em que algo alcança sua realização plena, passando da potência à ação ou à existência efetiva.

Os conceitos de intermediação e transição desempenhavam um papel central em suas áreas de influência, sendo fundamentais para a compreensão do divino e do místico. Na Grécia Antiga, o sagrado estava profundamente enraizado na sociedade e se expressava de várias formas no cotidiano. O povo grego experimentava o sagrado por meio de rituais, festivais e da veneração de um vasto panteão de deuses. Essas práticas religiosas e mitológicas serviam como um meio de transcender o mundo profano, promovendo uma conexão com o divino e integrando o sagrado à sua vida diária.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysteriumfascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganzandere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural (...) ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano (Eliade, 1992, p. 12).

Essa distinção entre o sagrado e o profano, destacada por Eliade, é fundamental para compreendermos como o povo grego vivenciava o transcendente em seu cotidiano. O sagrado, ao ser uma realidade “inteiramente diferente” das realidades naturais, exigia a mediação de símbolos e rituais para ser acessado, pois, como ressalta Eliade, a linguagem humana é limitada em sua capacidade de expressar o divino. Assim, os símbolos atuavam como uma ponte entre o profano e o sagrado, oferecendo aos antigos gregos uma forma de interagir com essa dimensão inatingível por meio da experiência direta.

Os rituais religiosos e mitológicos eram expressões tangíveis dessa busca pelo divino, em que o sagrado se manifestava de maneira sensível, por meio de festivais, oferendas e cerimônias. Esses eventos proporcionavam ao indivíduo a oportunidade de sair da esfera do profano e adentrar temporariamente o espaço sagrado, onde a existência era regida por outras leis e significados. Eliade sugere que essa separação entre o sagrado e o profano é inerente à experiência humana do divino, e os gregos, com seu vasto panteão de deuses e práticas ritualísticas, exemplificam essa relação íntima com o *mysterium tremendum et fascinans*, o mistério que ao mesmo tempo inspira temor e fascinação. Eliade, descreve a experiência do sagrado da seguinte forma:

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa majestas que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em

que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como numinosas (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O numinoso singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”. Eliade (1992, p. 12).

A instalação do sagrado, portanto, se manifesta como um elemento essencial na criação de um Cosmos que estrutura e fundamenta a religiosidade. Ela integra o ser humano à sua dimensão devocional, oferecendo amparo, proteção e uma separação periódica dos aspectos profanos da vida cotidiana. Para o indivíduo que vive e sente a sacralidade do mundo, essa experiência espacial adquire um valor existencial profundo. Esse espaço não é apenas um local, mas um ponto de referência vital, que proporciona orientação e estabelece uma fundação qualitativamente distinta dos outros espaços. É precisamente por essa razão que:

(...) a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir no mesmo espaço. Para que a primeira possa desenvolver-se, é preciso arranjar-lhe lugar especial do qual a segunda seja excluída. Vem daí a instituição dos templos e dos santuários: são parcelas de espaço reservadas às coisas e aos seres sagrados e que lhes servem de moradias; porque não podem se estabelecer em terra senão com a condição de se apropriar totalmente dela num raio determinado. (Durkheim, 2008: 373.).

Assim, entendemos que o tempo sagrado, por sua essência, possui uma característica de reversibilidade, uma vez que representa um Tempo mítico primordial que se manifesta no presente. Em outras palavras, é um tempo ontológico por excelência, que se distingue por sua imutabilidade e permanência, não sendo sujeito a desgaste, mudança ou fluxo. Dessa forma, podemos concluir que:

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à Eternidade. (Eliade, 1992, p.60).

Para o indivíduo não religioso, o Tempo tende a ser percebido de maneira contínua e homogênea, sem rupturas ou variações significativas entre as diferentes experiências humanas. Em contraste, para o indivíduo religioso, o Tempo profano pode ser

periodicamente transformado através de rituais que introduzem um Tempo sagrado, imune à história e moldado pela cosmogonia do eterno retorno. Assim, não é surpreendente que as forças religiosas se irradiem e se entrelacem com o mundo profano, considerando que sua essência e organização muitas vezes são vistas como estruturas externas aos espaços, tempos e seres nos quais se manifestam.

Elas não são, com efeito, senão forças coletivas hipostasiadas, ou seja, forças morais; constituem-se das idéias e dos sentimentos que o espetáculo da sociedade desperta em nós, não das sensações que nos vêm do mundo físico. Elas são, portanto, diferentes das coisas sensíveis nas quais as situamos. Podem tomar de empréstimo a essas coisas as formas exteriores e materiais sob as quais são representadas; mas não lhes devem nada daquilo que constitui a sua eficácia. Não se ligam por laços internos aos diversos suportes sobre os quais se colocam; não têm raízes aí; segundo uma expressão que já empregamos e que pode servir para caracterizá-las melhor, elas lhes são acrescentadas. Assim, não existem objetos que, com a exclusão de todos os outros, estejam predestinados a recebê-las; os mais insignificantes, os mais vulgares até, podem exercer essa função: são circunstâncias adventícias que decidem quais serão eleitos (DURKHEIM, 2008, p.389).

Observamos, então, que as categorias de sagrado e profano não são inerentes aos objetos em si, mas sim construídas pelas atitudes humanas em relação a coisas, espaços, tempos e pessoas. Essas significações emergem dos processos de ritualização e das tentativas de transubstancialização<sup>12</sup> da natureza, através das quais elementos inertes, como pedras, árvores e fontes, são transformados em símbolos visíveis de uma rede invisível de significados.

Todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois, são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças (GEERTZ, 1989, p. 68).

Além disso, a própria natureza simbólica desses rituais e mitos transcende a realidade imediata, criando um espaço de intermediação onde o divino é acessível. Como mencionado anteriormente, Jung também argumenta que os símbolos carregam consigo uma profundidade que vai além da compreensão racional, servindo como portais para o inconsciente coletivo e para os mistérios que a razão humana não consegue captar por completo.

---

<sup>12</sup> O termo transubstancialização, refere-se ao processo simbólico ou ritual pelo qual elementos materiais, como pedras, árvores e fontes, adquirem uma nova significação ao serem transformados em símbolos de uma realidade espiritual ou transcendente. Esse conceito é frequentemente associado à sacralização de objetos ou lugares na religião e nos rituais, tornando-os representações visíveis de uma rede invisível de significados.

Antes de o analista poder explorar eficientemente o significado dos símbolos com o paciente, ele precisa adquirir um conhecimento mais amplo das suas origens e do seu sentido, pois as analogias entre os mitos antigos e as histórias que surgem nos sonhos dos pacientes de agora não são analogias triviais nem acidentais. Existem porque a mente inconsciente do homem moderno conserva a faculdade de construir símbolos, antes expressos através das crenças e dos rituais do homem primitivo. E essa capacidade ainda continua a ter uma importância psíquica vital. Dependemos, muito mais do que imaginamos, das mensagens trazidas por esses símbolos, e tanto as nossas atitudes quanto o nosso comportamento são profundamente influenciados por elas. (Jung, *O Homem e Seus Símbolos*, p. 22).

Dessa forma, os símbolos gregos e suas práticas rituais não só representavam o divino, mas também proporcionavam aos indivíduos uma experiência direta com esse "*ganz andere*" que Eliade descreve.

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque "revelam" algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. (Eliade 1992, p. 13).

No imaginário grego, os símbolos desempenham um papel crucial, permeando mitologia, rituais e representações artísticas, e funcionam como pontes entre o mundo humano e o divino, estabelecendo conexões tangíveis entre as duas esferas. Símbolos como o cetro de Zeus, o tridente de Poseidon, a coruja de Atena, as sandálias de Hermes e as tochas de Hécate não se limitam a representar visualmente as divindades; eles participam ativamente da realidade sagrada. Esses objetos revelam não apenas o poder, mas também a essência das divindades que encarnam, permitindo que os gregos experimentassem essas presenças divinas de maneira viva e imediata. Ao lidar com tais símbolos, os gregos não estavam apenas reproduzindo narrativas mitológicas, mas participando de uma realidade metafísica, vivenciando a força e a presença dos deuses. Paul Tillich reforça essa ideia ao afirmar que "os símbolos participam na realidade sagrada que representam", o que implica que os gregos, através desses emblemas, transcendiam o pensamento racional para acessar camadas mais profundas da realidade humana e cósmica.

Além disso, a dinâmica dos ritos de passagem descrita por Turner (1969), baseada nas observações de Van Gennep, esclarece como tais rituais funcionam em diversas culturas, incluindo a grega. Turner explica que:

"It is a more inclusive concept than 'status' or 'office,' and refers to any type of stable or recurrent condition that is culturally recognized. Van Gennep has shown that all rites of passage or 'transition' are marked by three phases: separation, margin (or limen, signifying 'threshold' in Latin), and aggregation. The first phase (of separation) comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group either from an earlier fixed point in the social structure, from a set of cultural conditions (a state), or from both" (Turner, 1969, p. 94).

Na fase de separação, o indivíduo ou grupo se desvincula de uma condição social ou estado cultural anterior. Um exemplo clássico seria o noivo e a noiva que, em uma cerimônia de casamento, deixam para trás suas vidas de solteiros. A fase liminar ou de margem é o momento de transição, em que a pessoa não pertence mais ao estado anterior, mas ainda não assumiu o novo. No casamento, isso seria a própria cerimônia, onde os participantes não são mais solteiros, mas também ainda não são formalmente casados. Por fim, a fase de agregação ocorre quando o indivíduo adentra sua nova condição social. No casamento, isso ocorre quando os noivos são declarados casados e assumem seu novo papel (Turner, 1969, p. 94).

Jean-Pierre Vernant, em "*Mito e Religião na Grécia Antiga*" (2018), aprofunda a compreensão sobre os rituais religiosos gregos, com destaque para os Mistérios de Elêusis. Ele ressalta que tais rituais, longe de serem meras cerimônias formais, constituíam experiências de transformação espiritual profunda. Nos Mistérios Eleusinos, o mito de Deméter e Perséfone — que simboliza o ciclo de morte e renascimento — era vivenciado de maneira simbólica pelos iniciados, permitindo-lhes uma conexão renovada com o sagrado. Vernant destaca ainda que os participantes acreditavam que, após a iniciação, ao entrarem no mundo avernal (Hades), teriam uma experiência pós-vida mais benéfica do que aqueles que não foram iniciados, adquirindo uma renovação espiritual tanto no plano pessoal quanto no cósmico (Vernant, 2018, p. 73-74).

Os mistérios não contradizem a religião cívica, nem quanto às crenças nem quanto às práticas. Eles a completam acrescentando-lhe uma nova dimensão, apropriada a satisfazer necessidades às quais ela não respondia. Deméter e Corê-Perséfone, as duas deusas que patrocinam, com alguns acólitos, o ciclo eleusino, são grandes figuras do panteão, e a narrativa do rapto de Corê por Hades, com todas as suas conseqüências até a fundação das órgias, dos ritos secretos de Elêusis, faz parte do fundo comum das lendas gregas. Na série de etapas que o candidato devia percorrer para atingir o termo derradeiro da iniciação—desde o estágio preliminar nos Pequenos Mistérios de Agra até a participação renovada nos Grandes Mistérios, em Elêusis, devendo o *mystis* aguardar o ano seguinte para alcançar o grau de epóptes -, todo o cerimonial na própria Atenas, em Falero para o banho ritual no mar, e na estrada pela qual seguia de Atenas a Elêusis a imensa procissão que reunia, atrás dos objetos sagrados, o clero eleusino, os magistrados de

Atenas, os mistes, as delegações estrangeiras e a multidão dos espectadores, desenvolvia-se à luz do dia, aos olhos de todos. O arconte rei, em nome do Estado, era o encarregado da celebração pública dos Grandes Mistérios, e mesmo as famílias tradicionais dos Eymolpidas e dos Kérykes, especialmente ligadas às duas deusas, eram responsáveis perante a cidade, que tinha o poder de regulamentar por decreto o detalhamento das festividades (Vernant, 2018, p 71-72).

Os Mistérios Eleusinos, celebrados em honra à deusa Deméter, representavam um marco de transição profundo na vida espiritual dos iniciados. Jean-Pierre Vernant destaca que esses rituais eram compostos por várias etapas, nas quais os participantes se desligavam da vida cotidiana, preparando-se para a experiência sagrada em Elêusis. O processo de purificação e preparação era vital, como explica o autor: "cada etapa assinalava um novo progresso em direção a um estado de pureza religiosa" (Vernant, 2018, p. 74). A centralidade dos ritos envolvia uma fase liminar, em que os iniciados se encontravam num estado de transição entre a vida e a morte, enfrentando os mistérios mais profundos da existência, simbolizados pela descida de Perséfone ao mundo avernal e seu retorno à superfície. Essa experiência oferecia uma renovação de esperança e uma promessa de vida superior após a morte. Jean-Pierre Vernant também reforça o sigilo que envolvia os Mistérios, afirmando:

Somente quando os mistes, chegados ao local, já tinham penetrado no recinto do santuário é que se impunha o segredo, do qual nada devia transpirar para o lado de fora. A proibição era suficientemente poderosa para ter sido respeitada ao longo dos séculos. Mas, embora os mistérios tenham mantido seu segredo, hoje podemos tomar como certos alguns pontos. Não havia em Elêusis nenhum ensinamento, nada que se assemelhasse a uma doutrina esotérica. (Vernant, 2018, p. 72-73).

Embora Vernant não utilize diretamente o termo "liminaridade", tão presente nas análises de Victor Turner, sua descrição dos Mistérios Eleusinos revela um claro processo de transição e transformação, características fundamentais nos ritos de passagem. Conforme Turner (1969), esses ritos apresentam três fases: separação, liminaridade e agregação. Nos Mistérios Eleusinos, identificam-se essas fases na separação dos participantes do cotidiano, seguidas pela fase liminar, na qual se encontram "entre" dois estados, nem vivos, nem mortos. Por fim, a fase de agregação é alcançada quando os iniciados retornam à sociedade, espiritualmente transformados, e dotados de uma nova compreensão sobre a vida e a morte. Sobre a transformação espiritual que ocorre nesses rituais, Vernant escreve:

E esse privilégio repousava sobre a livre opção de indivíduos que decidiam submeter-se à iniciação e seguir um percurso ritual em que cada etapa assinalava um novo progresso em direção a um estado de

pureza religiosa. Mas, de volta à sua casa, às suas atividades familiares, profissionais, cívicas, o iniciado em nada se distinguia daquilo que era antes e tampouco dos que não haviam conhecido a iniciação. Nenhum sinal exterior, nenhuma marca de reconhecimento, nem sequer a mínima modificação do tipo de vida. O iniciado retoma à cidade e ali se reinstala para fazer o que sempre fez, sem que nada tenha mudado nele, exceto sua convicção de ter adquirido, através dessa experiência religiosa, a vantagem de incluir-se, depois da morte, no número dos eleitos: para ele, nas Trevas ainda haverá luz, alegria, danças e cantos (Vernant, 2018, p. 74).

A transformação espiritual que os iniciados vivenciavam nos Mistérios Eleusinos nos leva a refletir sobre o papel central que os mitos desempenhavam nas religiões antigas. Assim como os rituais, os mitos gregos ofereciam uma estrutura para entender as tradições, comportamentos humanos e a origem do mundo. Dessa forma, mitos, símbolos e ritos se interligavam no imaginário grego, fornecendo explicações sobre a existência, conectando os indivíduos a realidades espirituais mais profundas e servindo como instrumentos de transformação interior.

Essa interconexão entre o simbólico e o sagrado também se reflete na análise aristotélica dos modos de ser, que articula a complexidade da existência em diferentes dimensões. O ser potencial e o ser atual, por exemplo, podem ser vistos como reflexões da transição entre o profano e o sagrado, uma vez que o ritual permite a atualização de um potencial transcendente que existe no mundo material.

À palavra ato implicando em realização (realidade consumada), foi estendida dos movimentos, ao que diz respeito propriamente, para outras coisas; de fato, concorda-se que o ato é estritamente identificado com o movimento. O resultado é as pessoas não atribuírem movimento a coisas que não possuem substância, embora a elas atribuam certas outras categorias. Por exemplo, dizem que coisas não existentes são objetos do pensamento e do desejo, mas não que estão em movimento. A razão disso é que embora estas coisas não existam em ato existiriam em ato se fossem movidas; de fato, algumas coisas não existentes existem em potência, ainda que não existam, porque não existem como realidade consumada (ARISTÓTELES, 2021, p. 233).

Aristóteles, ao categorizar o ser em suas várias formas, nos oferece uma estrutura que pode ser aplicada à compreensão do imaginário grego, onde os mitos, rituais e símbolos funcionam como manifestações concretas do sagrado no mundo cotidiano.

Assim, ao considerar o imaginário grego como um espaço onde o simbólico e o sagrado se encontram, percebemos que a vida religiosa dos antigos gregos era, em essência, uma tentativa constante de transcender o mundo profano e se conectar com uma realidade superior. O estudo dos símbolos, portanto, revela não apenas a forma como o divino era representado, mas também como era vivenciado e integrado à existência

humana, marcando a distinção fundamental entre o sagrado e o profano que, como Eliade aponta, é a essência de toda experiência religiosa.

Essa relação entre a análise aristotélica e o imaginário sugere que as categorias filosóficas de Aristóteles não são apenas abstrações distantes, mas sim elementos intrínsecos à experiência humana, especialmente quando consideramos a complexidade do simbolismo. A interconexão proposta oferece uma lente única para entender não apenas as categorias filosóficas, mas também para explorar as profundezas do significado simbólico no tecido da cognição e da expressão humana. O imaginário, como um receptáculo de imagens mentais, não se limita à mera representação da realidade, mas tem a capacidade de transcender o real.

Assim, as narrativas mitológicas presentes nos Mistérios de Elêusis, ao serem consideradas como expressões do imaginário humano, tornam-se veículos apropriados para o simbolismo, representando conceitos e significados que vão além da compreensão integral, de maneira semelhante à função dos termos simbólicos.

A perspectiva aristotélica sobre a dinâmica entre a substância e a forma nos Mistérios de Elêusis proporciona uma compreensão mais profunda da interação divina e humana no contexto desses rituais místicos. Aristóteles, ao enfatizar que a substância representa a realidade fundamental, fornece uma estrutura conceitual que permite investigar a presença e a significância das deusas Deméter e Perséfone nessa tradição ancestral.

Os Mistérios Eleusinos, rituais de iniciação realizados na antiga Grécia, desempenharam um papel fundamental na religiosidade e na filosofia da época. Estes rituais, que prometiam um entendimento profundo da vida e do cosmos, são um objeto de estudo fascinante para a metafísica e a religião antiga.

Os Mistérios de Elêusis, intrinsecamente envoltos em uma tradição religiosa milenar, transcenderam as fronteiras do tempo como um enigma metafísico a ser desvelado. No epicentro desses rituais enigmáticos, a reverência a Deméter e Perséfone tornou-se o catalisador de uma jornada espiritual e filosófica, cujos contornos e significados intrínsecos se entrelaçam com as perspectivas de renomados filósofos metafísicos: Platão e Aristóteles.

Segundo Platão, o mundo físico que percebemos é apenas uma reflexo, uma imitação imperfeita do verdadeiro reino das Formas eternas. Essas Formas, para Platão, representam ideias e conceitos universais e atemporais que transcendem a realidade aparente. A Alegoria da Caverna, uma das metáforas mais conhecidas de Platão, ilustra a

jornada da ignorância para a iluminação, destacando a necessidade de transcender as percepções ilusórias em direção à compreensão das verdades fundamentais.

Ao conectar essa filosofia à celebração dos Mistérios de Elêusis, percebemos uma correspondência notável. Os Mistérios, ao reverenciar divindades como Deméter e Perséfone, oferecem uma narrativa arquetípica<sup>13</sup> que, para Platão, reflete a busca pela verdade suprema. A participação nos rituais eleusinos não se restringe a uma compreensão literal dos mitos, mas representa uma oportunidade para os iniciados vislumbrarem verdades espirituais que ultrapassam as limitações da ilusão sensível. Assim como a Alegoria da Caverna, os Mistérios de Elêusis convidam os adeptos a transcenderem a superficialidade percebida e a alcançarem uma compreensão mais profunda da realidade espiritual subjacente. Essa fusão entre a filosofia platônica e os rituais místicos de Elêusis destaca a importância da busca pela verdade transcendental e simboliza a crença na existência de uma realidade mais profunda e significativa além das aparências do mundo sensível.

Nos rituais de Elêusis, a jornada dos iniciados pode ser vista como uma analogia à saída da caverna platônica. Os participantes deixavam para trás a familiaridade ilusória da vida cotidiana (o mundo das sombras) e, através de experiências simbólicas e revelações espirituais, alcançavam um estado de iluminação e conhecimento profundo. Esse processo não era meramente uma prática religiosa, mas uma vivência que ressoava com a anamnese platônica, permitindo que os iniciados lembrassem das verdades eternas que suas almas haviam contemplado antes de se unirem ao corpo. Assim, a jornada espiritual eleusina se consolidava como uma busca pela verdadeira realidade, uma dimensão onde as Formas eternas de Platão podiam ser experimentadas em um nível místico e transcendental.

Enquanto Platão nos conduz à busca do transcendental, Aristóteles traz sua análise ontológica, onde substância e forma são inseparáveis. Nos Mistérios de Elêusis, os iniciados trilham um caminho de purificação e comunhão divina, invocando as deidades não apenas como entidades mitológicas, mas como arquétipos de forças cósmicas que permeiam a existência humana. A perspectiva aristotélica oferece uma compreensão de

---

<sup>13</sup> O conceito de arquétipos, segundo Carl Jung, refere-se a imagens universais que surgem do inconsciente coletivo e representam padrões fundamentais da experiência humana, como a mãe, o herói, o sábio, e outros símbolos comuns em várias culturas. Nos Mistérios de Elêusis, figuras como Deméter e Perséfone funcionam como arquétipos de criação e transformação.

como os rituais eleusinos não apenas representam, mas também incorporam os princípios metafísicos que fundamentam sua filosofia.

Nesse contexto, ao desvelar os Mistérios de Elêusis por meio das lentes metafísicas de Platão e Aristóteles, somos convidados a uma exploração profunda da condição humana, onde mito, filosofia e espiritualidade convergem. Cada perspectiva oferece um fio condutor para compreender as dimensões metafísicas destes rituais enigmáticos, lembrando-nos de que, assim como os iniciados, também estamos imersos na jornada incessante de busca por significado e transcendência.

Dentro desse contexto, os Mistérios de Elêusis se revelam como um espetáculo simbólico que busca não apenas negar a morte, mas transformar seu significado em algo reconfortante. Ao reverenciar Deméter e Perséfone, os iniciados não apenas enredam-se nas tramas mitológicas, mas também participam ativamente de uma experiência arquetípica. Essas deidades, longe de serem meras figuras mitológicas, assumem a forma de poderosas representações simbólicas, encarnando as forças cósmicas que regem os ciclos de vida e morte.

Embora os Mistérios de Elêusis tenham sido amplamente estudados sob uma ótica ritualística e mitológica, ainda existe uma lacuna na compreensão de como esses rituais refletem e incorporam as estruturas filosóficas e metafísicas de Platão e Aristóteles. Esta dissertação busca responder à seguinte questão central: de que maneira os Mistérios de Elêusis, enquanto expressão espiritual e cultural, manifestam e encarnam princípios filosóficos fundamentais que oferecem uma visão transcendental da realidade e da existência humana, criando um campo de conexão entre o humano e o divino, o visível e o invisível?

A presente pesquisa adota uma abordagem interdisciplinar que integra os campos da mitologia, história da religião e filosofia com o objetivo de analisar os Mistérios de Elêusis sob múltiplas perspectivas. O método principal será uma leitura hermenêutica aplicada às fontes literárias e filosóficas, combinada com uma análise comparativa entre as filosofias de Platão e Aristóteles, e as práticas rituais dos Mistérios.

A leitura hermenêutica será aplicada tanto nas fontes primárias (como o Hino Homérico a Deméter) quanto nas obras filosóficas centrais. O objetivo é interpretar os símbolos e metáforas presentes nos textos, extraindo seus significados ocultos e relacionando-os às filosofias escolhidas. Utilizaremos o conceito de "círculo hermenêutico", em que o sentido de cada parte do texto será elucidado a partir do todo e vice-versa, buscando sempre uma integração entre mito e filosofia.

A comparação filosófica será conduzida ao longo de cada capítulo, identificando os principais conceitos de Platão e Aristóteles. O conceito de Formas Platônicas estará relacionado à transcendência espiritual dos Mistérios, enquanto o realismo de Aristóteles será usado para entender as noções de substância e forma nos rituais.

Por fim, a pesquisa abordará a história da religião contextualizando os Mistérios de Elêusis dentro do cenário cultural e religioso da Grécia Antiga, explorando suas conexões com outras práticas religiosas e o impacto sobre a visão do mundo dos antigos gregos. A metodologia permitirá uma análise crítica e integrada do mito, da filosofia e da religiosidade, oferecendo uma nova interpretação sobre a relevância espiritual e metafísica dos Mistérios.

Para abordar esses temas, vários estudiosos têm contribuído de forma essencial, oferecendo perspectivas variadas que dialogam e enriquecem o entendimento desses rituais. Walter Burkert é um dos autores mais referenciados no estudo da religião grega e dos cultos de mistério. Em obras como *Ancient Mystery Cults* (1991) e *A Religião Grega nas Épocas Arcaica e Clássica* (1993), Burkert explora o papel dos rituais religiosos na estrutura social e cultural da Grécia Antiga, destacando como os Mistérios de Elêusis forneciam uma experiência transformadora que transcendia o cotidiano e promovia uma conexão com o divino. Essas contribuições são fundamentais para a análise da função religiosa e social dos cultos eleusinos.

Jean-Pierre Vernant, em *Mito e Religião na Grécia Antiga* (2009), aborda os Mistérios Elêusinos como práticas que oferecem uma experiência de vida e morte, permitindo uma introspecção individual e coletiva sobre a condição humana. Vernant explora a função dos rituais e sua importância na vida cívica e espiritual grega, além de como esses ritos funcionam como uma ponte entre o sagrado e o profano. Sua interpretação é central para entender a interação entre mito, rito e identidade cultural na Grécia Antiga.

Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano* (1992), analisa a essência do sagrado, argumentando que esses rituais simbolizam uma ruptura com a experiência comum, levando o iniciado a uma realidade transcendente. Eliade contribui para a compreensão do papel do sagrado na experiência humana e como os rituais antigos permitiam uma reconexão com as raízes espirituais, enfatizando a dimensão universal e atemporal dos cultos de mistério.

Karl Kerényi, em *Eleusis: Imagen Arquetípica de la Madre y la Hija* (2004), foca nos aspectos arquetípicos de Deméter e Perséfone, representando o ciclo de vida, morte

e renascimento. Kerényi interpreta os Mistérios de Elêusis como ritos simbólicos que fornecem uma estrutura psicológica e espiritual para lidar com os dilemas existenciais do ser humano, especialmente em relação à fertilidade e à renovação da vida.

Para os textos clássicos que fundamentam o estudo, como o *Hino Homérico a Deméter*, destaco as traduções brasileiras utilizadas, como as de Ordep Serra (2009) e Maria Lúcia Massi. Essas traduções permitem uma análise detalhada do conteúdo do hino, ressaltando elementos essenciais para a compreensão dos Mistérios Eleusinos e da relação simbólica entre Deméter e Perséfone. A escolha dessas traduções facilita o acesso ao texto original e oferece uma perspectiva que atende às especificidades culturais e linguísticas do público brasileiro.

No campo da filosofia, Platão e Aristóteles desempenham papéis centrais. Platão, em diálogos como o *Fédon*, aborda temas de transcendência e imortalidade que se relacionam com os objetivos espirituais dos Mistérios de Elêusis, onde a alma é vista como um ente imortal que busca a verdade e a libertação. Aristóteles, por outro lado, contribui com suas ideias sobre substância, forma e virtude, especialmente em *Ética a Nicômaco*, que podem ser aplicadas para entender as práticas de autocontrole e disciplina nos rituais eleusinos, visando o equilíbrio e a harmonia interior do iniciado. Essas contribuições filosóficas fornecem uma base sólida para a análise dos aspectos éticos e espirituais dos Mistérios.

Gilbert Durand, com sua obra *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (2001), investiga o papel do imaginário e sua conexão com os mitos, elucidando a importância dos símbolos presentes nos cultos eleusinos. Para Durand, o imaginário é uma expressão dos medos e desejos coletivos, refletindo o inconsciente cultural que é manifestado em rituais como os Mistérios de Elêusis. Sua perspectiva é essencial para compreender o simbolismo e o imaginário coletivo que sustentam o contexto dos mistérios.

A psicologia também oferece uma perspectiva essencial, com Carl Jung e seu conceito de arquétipos. Em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, o uso de Jung contribui para a interpretação psicológica dos rituais, explorando a profundidade arquetípica das figuras de Deméter e Perséfone. Gaston Bachelard, em sua análise sobre os elementos primordiais e o imaginário, e Joseph Campbell, com seu estudo dos mitos e arquétipos universais, complementam o entendimento do simbolismo dos Mistérios, destacando como a narrativa dos rituais eleusinos promove uma experiência de transformação espiritual. No campo do estruturalismo, Claude Lévi-Strauss explora como

os mitos gregos, estruturam o entendimento coletivo e individual da realidade, funcionando como sistemas que organizam o pensamento e o comportamento humano.

Ernest Cassirer e Paul Ricoeur também são autores essenciais para a filosofia do símbolo e interpretação, ajudando a explorar como os rituais e mitos eleusinos revelam aspectos profundos da psique humana. Cassirer examina o papel do símbolo como mediador de significados culturais, enquanto Ricoeur investiga a linguagem simbólica e seu poder de revelar verdades sobre a condição humana.

Maria Helena da Rocha Pereira oferece contribuições específicas para a mitologia grega, enquanto George E. Mylonas traz uma perspectiva arqueológica, especialmente em *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, examinando as escavações e descobertas no santuário de Elêusis, o que enriquece o contexto histórico e religioso desses cultos.

Autores clássicos, como Pausanias e Cícero, são fontes primárias que fornecem descrições dos rituais e suas significações na antiguidade. Nicola Abbagnano, James Frazer, Edward Burnett Tylor e Pierre Grimal contribuem para o entendimento histórico e filosófico dos ritos e do imaginário mitológico grego, enquanto Eudoro de Souza explora a relação entre filosofia e mito, destacando a profundidade espiritual desses ritos. Durkheim e Victor Turner também aparecem como referências importantes no entendimento das funções sociais e rituais.

## **Primeiro Capítulo: Mistérios de Elêusis: Entre Conceito Místico, Experiência e Impacto Filosófico.**

- Aqueles que cultivam a filosofia de maneira correta se exercitam para morrer, a morte se afigurando para eles menos temível do que para quaisquer outros seres humano. "Aquele que aprendeu a morrer desaprendeu a escravidão". "Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que você se admire, toda a vida é um aprender a morrer." (Fédon, 40-50 ou 67,68).

Neste capítulo se aborda os Mistérios de Elêusis, antigos rituais de iniciação da Grécia Antiga, investigando seu papel simbólico, espiritual e filosófico. Tendo o mito de Deméter e Perséfone como eixo central, esses rituais são interpretados não apenas como práticas religiosas, mas como experiências que convidavam os iniciados a uma jornada profunda de transformação espiritual, simbolizando os ciclos de vida, morte e renascimento. Os Mistérios são apresentados como expressões simbólicas que, em vez de simplesmente negarem a morte, a reinterpretam, proporcionando uma experiência que reconforta e eleva, conectando os participantes às forças cósmicas representadas pelas divindades.

A análise comparativa das filosofias de Platão e Aristóteles ressalta como ideias de idealismo, percepção e substância enriquecem a compreensão dos Mistérios, destacando seu papel filosófico além do religioso. O idealismo platônico vê os rituais eleusinos como uma busca pela verdade transcendental, onde os iniciados superam as ilusões sensíveis em direção a uma realidade superior. Aristóteles contribui com a noção de substância e forma, revelando como esses rituais refletem as dimensões metafísicas e essenciais da experiência humana e divina.

Além disso, o capítulo explora a distinção entre o sagrado e o profano, utilizando a abordagem de Mircea Eliade sobre o simbolismo religioso, e examina a função liminar desses rituais com base nos ritos de passagem de Victor Turner. Os Mistérios de Elêusis são entendidos como experiências liminares que permitem aos participantes transcenderem a realidade profana e se aproximar do divino, promovendo renovação espiritual e psicológica.

Conclui-se, então, que os Mistérios de Elêusis, ao mobilizarem arquétipos universais e questionamentos filosóficos profundos, transcendem seu contexto histórico e se tornam expressões da busca humana por transcendência e sentido. Este capítulo também antecipa as contribuições filosóficas que serão exploradas nos próximos capítulos, onde as visões de Platão e Aristóteles sobre transcendência, percepção e

substância serão analisadas em profundidade, destacando como essas ideias moldam a compreensão dos Mistérios Eleusinos.

### **1.1- Da Religião Agrária à Olímpica: Contexto e Raízes dos Mistérios Eleusinos**

A religiosidade grega, em suas origens, era marcada por práticas agrárias profundamente conectadas aos ciclos naturais, que reverenciavam a fertilidade e a renovação da terra. Essas práticas envolviam a adoração de divindades femininas, frequentemente representadas por imagens de corpos robustos e braços cruzados sobre o peito, simbolizando as energias vitais do universo. Pierre Lévêque observa que essas figuras, conhecidas como Grandes Mães ou Grandes Deusas, estavam ligadas às forças telúricas e desempenhavam um papel central nas crenças religiosas da época (Lévêque, 1988, p. 116). Essas representações aparecem amplamente em objetos e artefatos descobertos por arqueólogos nos contextos minóico e micênico, conforme detalha Martin P. Nilsson em *A History of Greek Religion*(1949), onde também são descritas as formas rituais associadas a essas divindades.

A influência das tradições anatólias, introduzidas na região durante o Neolítico e o período minóico, é notável nessa fase inicial. Conforme Lévêque, o isolamento geográfico da civilização cretense até sua conquista pelos gregos, por volta de 1500 a.C., permitiu que suas práticas e crenças sobrevivessem quase inalteradas por mais tempo do que na própria Hélade continental, que já enfrentava transformações significativas devido a ondas migratórias desde 1950 a.C. (Lévêque, 1988, pp. 117-118). Esses cultos centrados nas forças da terra foram adaptados ao longo do tempo, mas permaneceram fundamentais para a religiosidade grega, mesmo com a ascensão dos deuses olímpicos.

A transição para a religião olímpica trouxe divindades antropomorfizadas, mais ligadas ao céu e à ordem política e social da pólis, mas sem eliminar as práticas ctônicas que celebravam as forças da natureza e o renascimento. Essa fusão é evidente nos Mistérios de Elêusis, que se desenvolvem em torno das figuras de Deméter e Perséfone, conectando a fertilidade da terra à promessa de renovação espiritual e transcendência. Enquanto os deuses olímpicos habitavam um plano distante e antropocêntrico, os Mistérios eleusinos ressoavam com as antigas tradições agrárias, simbolizando uma continuidade das forças telúricas e místicas em um novo contexto espiritual.

Outro aspecto relevante dos ritos cretenses, cuja influência continuaria a se manifestar-se séculos depois, é a existência de cerimônias secretas, acessíveis exclusivamente aos iniciados, que tinham como objetivo preparar, ainda em vida, a transição para a existência pós-morte. Nesses cultos, a Grande Mãe era reverenciada como a detentora do poder de assegurar a continuidade da vida após a morte, oferecendo proteção espiritual aos fiéis (Lévêque, 1988, pp. 117, 124). Essa ideia central, a conexão com o além-túmulo, seria ressignificada e integrada às religiões de mistérios posteriores.

Além disso, a própria estruturação das divindades na religião cretense exerceu impacto significativo nas tradições gregas futuras. Em Creta, as figuras divinas frequentemente incluíam a Grande Mãe, acompanhada por uma filha ou um menino divino. Esse arranjo simbólico reaparece de forma notável em diferentes mitos gregos, como o de Deméter e Perséfone, em que a deusa filha é raptada pelo Senhor dos Infernos, numa possível analogia ao processo de sementeira. Lévêque observa que essa dualidade mãe-filha, reflete o ciclo vegetativo e os processos de renovação e transformação que fundamentavam esses cultos agrários (1988, pp. 117-119).

A religiosidade cretense apresenta, ainda, características geográficas que marcavam sua sacralidade. Os ritos eram frequentemente realizados em santuários situados em montanhas, grutas sagradas ou próximos ao mar, locais que simbolizavam a relação com o cosmos e as forças da natureza (Lévêque, 1988, p. 119). Essa conexão espacial será observada em algumas religiões de mistérios, que herdarão a prática de associar os locais de culto às forças telúricas.

Para Louis Gernet, a religiosidade agrária do período minóico enfatizava a interação contínua entre vivos e mortos, que participavam de um mesmo ciclo de trocas e retribuições. As festas camponesas tinham como propósito manter esse movimento de reciprocidade, oferecendo aos mortos os mesmos frutos da terra destinados aos vivos (Gernet, 1932, pp. 61-62). Essa ligação simbólica reforça a percepção de que, nos cultos agrários, a morte era compreendida como uma extensão da vida, contribuindo para a manutenção da ordem cósmica. A alternância entre vida e morte, presente nos cultos cretenses, reflete a personificação do ciclo anual de renovação da vegetação, um tema central nessas práticas religiosas.

Pierre Lévêque caracteriza essas manifestações como pertencentes a uma religião essencialmente naturista, voltada às forças telúricas e aos ciclos da natureza (1988, pp.

118-119). Contudo, o autor também destaca que, além do foco na fertilidade e renovação, havia entre os cretenses um anseio por segurança após a morte, evidenciado pela crença na continuidade da vida além-túmulo (Lévêque, 1988, p. 120). Tal perspectiva é confirmada por rituais de iniciação nos mistérios da Grande Mãe, bem como pelos cultos funerários às almas, cujas evidências arqueológicas incluem adornos deixados em túmulos, indicando práticas funerárias simbólicas e espirituais.

A multiplicidade das divindades cretenses, conforme Walter Otto, divide-se entre reinos específicos: algumas ligadas à terra, outras associadas à morte. Por essa razão, a religiosidade do período é frequentemente denominada *telúrica* ou *ctônica*, dependendo do autor (Otto, 2005, pp. 13-25; Lévêque, 1988, p. 119). Essas práticas ctônicas seriam gradualmente suplantadas, mas não completamente extintas, com a chegada dos indo-europeus e a introdução de novos cultos no período micênico. De acordo com Martin Nilsson, essa fase marca o início de uma transformação religiosa, na qual os deuses urânicos (ligados ao céu) passam a predominar sobre os deuses ctônicos. Esse processo, contudo, não ocorreu sem tensões, como ilustra o mito da batalha entre Titãs e Olímpicos, que simboliza o embate entre os antigos e os novos cultos (Nilsson, 1964, pp. 22-23).

Apesar da ascensão dos deuses urânicos, os antigos cultos cretenses continuaram a influenciar a religiosidade grega. Pierre Lévêque observa que a noção de *théos*, derivada de uma raiz indo-europeia que significa sopro ou espírito, é consolidada no vocabulário religioso durante o período micênico, representando a síntese entre elementos ctônicos e urânicos (1988, pp. 120-121). Essa fusão não foi uma justaposição, mas uma integração íntima de aspectos de ambas as tradições em figuras divinas, como no caso de Zeus, cujo mito reflete características dos mistérios cretenses, incluindo sua ligação com uma Grande Mãe e o ciclo de nascimento, morte e renascimento (Nilsson, 1964, p. 31).

Entre os séculos XV e XII a.C., o sincretismo cultural e religioso torna-se uma marca distintiva da religião grega. Os rituais cretenses de mistérios, embora menos evidentes no período micênico, não desapareceram completamente, mantendo-se vivos na tradição oral e prática popular. Jean-Pierre Vernant aponta que, apesar das transformações trazidas pela nova ordem religiosa no período homérico, os elementos das antigas crenças ctônicas continuaram a influenciar as religiões de mistérios, como os cultos de Deméter e Perséfone (Vernant, 2006, p. 42).

Essas transformações culminariam, no período homérico, com uma ruptura mais visível entre as antigas práticas religiosas e a nova religião olímpica. Nesse momento, como observa Maria Helena Rocha Pereira, os deuses passam a ser representados de forma mais antropomorfizada, exibindo características humanas exageradas, como força, beleza e emoções. Essa mudança no "caráter" das divindades olímpicas, segundo Francis Cornford, aproxima os deuses das paixões humanas, evidenciando a progressiva humanização do divino na mitologia grega (Cornford, 2009, p. 118).

O poder dos Deuses usado antigamente com estrita regularidade para dispensar seus benefícios, é agora um caprichoso e arbitrário querer, que difere do querer humano somente no que toca à superioridade de sua força. Trata-se de um aspecto negativo da paixão humana, por vezes ainda chamada nêmesis, mais familiarmente conhecida como um "ressentido ciúmes" (φθονος).<sup>24</sup> A proeminência desta paixão na psicologia de um deus do Olimpo, que tantas vezes pareceu indigna, torna-se inteligível quando nos damos conta de que explica metade da moral divina – na verdade, muito mais da metade, posto que o deus é muito mais agudamente consciente do respeito que lhe é devido, graças à sua posição e privilégios, do que de quaisquer deveres para com os seus iguais ou inferiores. Esta é uma consequência necessária do desenvolvimento de sua personalidade que se torna humanizada. (Cornford, 2009, p.118).

A observação de Francis Cornford (2009, p. 118) revela como a antropomorfização dos deuses no período homérico trouxe implicações significativas para a religião grega. Os deuses olímpicos, ao adquirirem traços humanos exagerados, passaram a exibir características como emoções e paixões, como o ciúme e o ressentimento, que os conectavam ainda mais intimamente à condição humana, mas também introduziam uma dimensão caprichosa e arbitrária em seu comportamento. Essa transformação destaca a evolução da religiosidade grega, afastando-se do caráter mais regular e cíclico dos deuses ctônicos e telúricos para uma abordagem centrada em divindades mais personalizadas e hierarquizadas.

No entanto, apesar dessa mudança, a influência das antigas práticas e mitos agrários permaneceu presente em narrativas e rituais de mistérios, como no caso do mito de Deméter e Perséfone. Esse mito, profundamente enraizado nas tradições ctônicas, simboliza o ciclo de vida, morte e renovação, com o rapto de Perséfone pelo Senhor dos Infernos sendo uma alusão direta à semeadura e ao renascimento da vegetação. Esse contexto agrário e suas influências na religiosidade cretense encontram uma expressão

arquetípica no mito grego de Deméter e Perséfone, que será detalhado a seguir como base para compreender os Mistérios Eleusinos.

Como explorado em trabalho anterior, *O Hino Homérico a Deméter* narra o rapto de Perséfone, filha de Deméter e Zeus, e sua subsequente transformação em rainha do mundo avernal. A narrativa descreve como Aidoneu, com a permissão de Zeus, sequestra Perséfone enquanto ela colhe flores, afastando-a de sua mãe. Esse evento desencadeia o luto de Deméter, que, em protesto, torna a terra estéril, interrompendo o ciclo de fertilidade e vida. Apenas após um acordo divino, em que Perséfone passaria parte do ano com Aidoneu e o restante com Deméter, a fertilidade da terra é restaurada, simbolizando o ciclo das estações.

No mito, o rapto de Perséfone não é apenas uma explicação etiológica para a alternância entre as estações, mas também uma representação metafórica do ciclo agrícola e do ciclo de vida, morte e renascimento. Como destaca minha pesquisa anterior (Carvalho, 2021, p. 17), essa narrativa desempenha um papel central nos Mistérios Eleusinos, conectando o sofrimento de Deméter e a jornada de Perséfone aos ritos iniciáticos celebrados em Elêusis. Esses ritos, cujo mistério central envolvia a morte simbólica e o renascimento espiritual, ofereciam aos iniciados uma visão de transcendência e continuidade após a morte, remetendo à própria descida e retorno de Perséfone.

O Hino, portanto, não apenas explica a origem das estações, mas também estabelece um vínculo entre o mito e os rituais de Elêusis, em que o sofrimento de Deméter e a experiência de Perséfone eram dramatizados e ritualizados. Como destaquei em trabalhos anteriores, o hino é um *hieròs lógos*, uma narrativa sagrada que não só fundamenta os ritos eleusinos, mas também dialoga com o imaginário social e religioso grego, oferecendo paradigmas sobre o feminino, a morte e a renovação (Carvalho, 2021, pp. 15-16).

Essa dinâmica é particularmente interessante ao considerar a construção da comunicação entre as esferas divina e humana no Hino. Segundo Thais Rocha Carvalho (2019, p. 63):

Considerando que o principal problema do Hino é a falta de comunicação entre os reinos superiores e os íferos, o objetivo de Zeus ao dar sua filha com Deméter (ou seja, uma representante dos céus e da

terra) em casamento ao rei dos mortos é, justamente, criar esse canal de comunicação. (CARVALHO 2019, p.63).

Ao dar sua filha a Aidoneu, Zeus cria um canal de comunicação entre os céus, a terra e o mundo avernal, algo até então inexistente no imaginário grego. Essa nova relação não apenas permite a integração do mundo dos mortos ao cosmos divino, mas também consolida a relevância de Perséfone como ponte entre vida e morte, luz e escuridão, mantendo viva a conexão com as antigas tradições ctônicas.

Por fim, o mito e os ritos eleusinos oferecem um espaço em que o feminino encontra expressão ativa e simbólica, mesmo em um panteão predominantemente patriarcal. A relação entre Deméter e Perséfone, frequentemente representada como as duas deusas, transcende a submissão tradicional do feminino ao patriarcado. Como enfatizado em minha pesquisa, Deméter desafia o poder de Zeus e Aidoneu ao recusar-se a aceitar passivamente a perda de sua filha, forçando os deuses olímpicos a reconsiderarem suas ações e culminando na criação dos Mistérios Eleusinos, um espaço de resistência e celebração da feminilidade (Carvalho, 2021, p. 16).

Dessa forma, o ciclo religioso agrário, as transformações culturais e a narrativa mítica de Deméter e Perséfone convergem para a formação dos Mistérios Eleusinos, que perpetuaram essas tradições ao conectar os iniciados às forças primordiais da natureza e do cosmos.

## **1.2- A importância dos Mistérios Eleusinos, sua transcendência e impacto filosófico**

Os Mistérios de Elêusis, uma das mais antigas e reverenciadas tradições religiosas da Grécia Antiga, representavam rituais de iniciação que visavam proporcionar aos participantes uma experiência de transcendência espiritual. Centralizados no mito de Deméter e Perséfone, esses rituais buscavam revelar os segredos da vida, da morte e do renascimento, conectando os iniciados a verdades espiritualmente profundas. Celebrados anualmente em Elêusis, próximo a Atenas, os Mistérios atraíam pessoas de todo o mundo grego, prometendo-lhes uma comunhão íntima com o divino e uma visão renovada da natureza e da natureza. existência.

Durante o seu período de funcionamento, que abrange do século VI aC ao século IV dC, os Mistérios de Elêusis ganharam popularidade, influenciados diretamente por Atenas a partir do século VI aC. Esse crescimento refletiu-se nas transformações dos

espaços sagrados, tanto no pequeno *Eleusinion* de Atenas quanto nos santuários de Elêusis. No Período Romano, a popularidade atingiu seu auge, com um número crescente de iniciados - incluindo figuras de destaque como os imperadores romanos Adriano e Marco Aurélio, no século II dC (Mylonas, 2009, p. 155). Em resposta a essa demanda, houve intervenções arquitetônicas nos santuários, com a ampliação do *Telesterion* e do *Eleusinion* de Atenas, além da construção de edifícios adjacentes para melhoria do abastecimento (Mylonas, 2009, p. 155-156). Também foram realizadas diversas melhorias ao longo da via sacra, facilitando uma jornada dos iniciados durante uma procissão que precedeu as fases secretas do festival (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 34-43).

Neste capítulo, serão abordados três grandes temas interligados: primeiro, a simbologia mística dos Mistérios de Elêusis, focando nas representações mitológicas e suas implicações espirituais; em seguida, exploraremos a experiência do sagrado vivida pelos iniciados, que atravessavam um processo de transformação e purificação espiritual; e, finalmente, examinaremos como esses rituais dialogam com as filosofias de Platão e Aristóteles, oferecendo uma leitura filosófica da transcendência e do ciclo de vida e morte presente nos Mistérios.

Essa perspectiva espiritual também é abordada por Platão, que, em *O Banquete*, faz alusão aos graus de iniciação espiritual, conectando-os aos estágios do amor e da contemplação.

São esses então os casos de amor [procriação, poesia e legislação] em que talvez ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado [*mystheies*]; mas, quanto á sua perfeita contemplação [*epoptika*], em vista da qual esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz... (PLATÃO, *Banquete*, 210a).

*O Banquete* não faz referência apenas aos Mistérios de Elêusis. Ao contrário, uma análise cuidadosa do texto revela uma abundância de referências, tanto diretas quanto indiretas, que abrangem não só os Mistérios Eleusinos, mas também os Mistérios Dionisíacos e Órficos. No cerne dos Mistérios Eleusinos, os iniciados trilham um caminho intrincado de purificação espiritual e comunhão divina, guiados pelas reverberações simbólicas que transcendem o plano mitológico. Ao invocar essas divindades, Deméter e Perséfone, os participantes acessam um imaginário coletivo que busca equilibrar as complexidades da existência diante da temporalidade e da finitude. Além de celebrar as narrativas ancestrais, essa conexão reflete uma busca mais profunda,

como observa Jean-Pierre Vernant, ao explorar o caráter íntimo do contato com o divino e a aspiração à imortalidade.

tentativa de contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte, a favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava privilégio de libertar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um (VERNANT, 2006, p. 69).

Essa busca pela transcendência, tão presente nos Mistérios de Elêusis, não se limitava apenas a um anseio religioso, mas envolvia também uma transformação psicológica e espiritual. Como sugere Durand, os símbolos e mitos atuam não como meros elementos decorativos, mas como ferramentas essenciais para o enfrentamento das questões existenciais mais profundas.

Assim, os Mistérios de Elêusis revelam-se como um microcosmo onde o poder do imaginário humano, alimentado por essas narrativas míticas, vai além da simples compreensão intelectual e torna-se uma fonte de significado e equilíbrio biopsicossocial. Nesse contexto, a jornada dos iniciados nos rituais Eleusinos é mais do que um caminho externo; trata-se de uma viagem interior em busca da reconciliação entre o divino e o humano.

A transcendência dos Mistérios não se limitava à esfera local de Atenas; suas práticas, estavam conectadas à vida cotidiana e à fertilidade, expandiram-se para além das fronteiras helênicas, transformando-se em uma adoração universal sob o domínio romano. Tais rituais tornaram-se um ponto de convergência entre o divino e o humano, uma ponte entre o visível e o invisível.

### **1.3- Os Mistérios de Elêusis: Estrutura, Simbolismo e Experiência Iniciática**

Embora seja possível realizar um levantamento de eventos ocorridos nos Mistérios de Elêusis, bem como de sua estruturação em graus iniciáticos, é fundamental considerar que esse rito manteve, ao longo dos séculos, um caráter de restrição secreto. A observância do sigilo era uma das premissas essenciais para a iniciação, de modo que qualquer tentativa de proteção do que ali estivesse passando exige um processo rigoroso de filtragem das fontes disponíveis. Nesse contexto, deparamo-nos não apenas com fragmentos esparsos de narrativas antigas, mas também com relatos históricos distorcidos, incluindo testemunhos de ex-iniciados cujas motivações podem comprometer

a veracidade de suas polícias. Assim, as informações aqui apresentadas fornecem às interpretações mais plausíveis e bem fundamentadas a partir das evidências disponíveis. Contudo, é preciso reconhecer que a natureza esotérica do culto<sup>14</sup> impõe limites incontornáveis à nossa compreensão, deixando em aberto a possibilidade de práticas e significados que permanecem além do alcance do conhecimento histórico atual.

Os Mistérios de Elêusis representam um dos mais emblemáticos cultos de mistério da Antiguidade, sendo centrais para a espiritualidade grega e sua relação com o ciclo da vida e da morte. Celebrados anualmente na cidade de Elêusis, próxima a Atenas, esses ritos tinham como principais protagonistas as deusas Deméter e Perséfone, cuja narrativa mítica, registrada no *Hino Homérico a Deméter*, servia de fundamento para as cerimônias secretas. A importância do culto não se limitava à Grécia, mas se estendeu ao mundo greco-romano, atraindo participantes de diversas partes do Mediterrâneo (BURKERT, 1993, p. 21; FOLEY, 1999, p. 34). Diferente dos cultos públicos, os Mistérios de Elêusis exigiam um processo de iniciação e a participação em cerimônias secretas que promoviam uma experiência mística e transformadora. Segundo esse estudioso:

foram duas dádivas, dizia o povo, que Deméter concedeu em Elêusis: o cereal como base da vida civilizada e os mistérios que oferecem a promessa de melhores esperanças para uma vida feliz no além. (Burkert 1991, p. 16-17)

Assim, percebe-se que os Mistérios possuíam um duplo significado, tanto religioso quanto agrícola. O caráter iniciático dos Mistérios Eleusinos os distinguia das demais práticas religiosas gregas. Diferente dos cultos públicos, acessíveis a qualquer cidadão, os Mistérios exigiam um processo de iniciação, no qual os participantes passavam por rituais de purificação e aprendizado simbólico antes de terem acesso às cerimônias principais. Segundo Eliade (2002, p. 87), os ritos iniciáticos tinham como objetivo proporcionar uma "morte simbólica" seguida de um renascimento espiritual, garantindo aos iniciados uma promessa de conhecimento e, possivelmente, um destino mais favorável na vida após a morte.

Para compreender a singularidade dos Mistérios Eleusinos, é essencial compará-los com outras práticas religiosas devotadas a Deméter e Perséfone. Embora diversas festividades tenham sido realizadas em sua homenagem, os Mistérios se destacaram por seu caráter iniciático e pelo sigilo que os envolvia. Diferentemente das celebrações

---

<sup>14</sup> Contudo, é preciso reconhecer que a natureza esotérica do culto impõe limites incontornáveis à nossa compreensão, deixando em aberto a possibilidade de práticas e significados que permanecem além do alcance do conhecimento histórico atual.

públicas, esses rituais realizam um processo de purificação e aprendizado progressivo, tornando-os acessíveis apenas aos que passam por uma preparação específica. Em minha pesquisa sobre os Mistérios de Elêusis, sublinhei que:

Os mistérios se destacam, por serem diferentes de outros cultos a Deméter e Perséfone como as Thesmophoria, as Skira e as Haloa, que também usufruíam do santuário de Elêusis, sendo ele palco para diversas outras festividades além dos mistérios eleusinos (SIMON, 1983, p. 17-35). Os mistérios foram o único culto às deusas que permitiu a participação de homens, que inclusive poderiam se tornar altos sacerdotes. O próprio hino nos traz nos versos 473-479 que a própria deusa ensinou aos homens, entre eles estavam Triptólemo, Diocles, Eumolpo, Celeu e Polixeno. (CARVALHO, 2021, p. 47).

A exclusividade dos Mistérios Eleusinos, portanto, não apenas reforçava seu caráter sagrado, mas também permitia uma experiência de herança espiritual que transcendia os limites das demais festividades dedicadas às deusas. Ao permitir a participação dos homens e estabelecer uma posição sacerdotal inclusiva, esse culto promove uma integração singular dentro da sociedade grega, demonstrando que sua influência não se limitava apenas à esfera religiosa, mas também à organização social e política da época.

A relevância dos Mistérios de Elêusis dentro da diversidade religiosa da Grécia Antiga ultrapassa o aspecto meramente ritualístico, sendo um dos mais importantes cultos de mistério do mundo helênico. Para os pesquisadores modernos, esses ritos representam uma fonte valiosa para compreender não apenas a religiosidade grega, mas também os valores e considerações fundamentais que estruturaram a identidade dos helenos.

A relação entre Elêusis e Atenas foi determinante para a realização dos rituais em honra a Deméter e sua filha Core-Perséfone. Historicamente, a integração entre a pólis hegemônica e os santuários de Elêusis teve implicações tanto no plano simbólico quanto administrativo. Enquanto Elêusis era considerada o solo sagrado onde os ritos constituídos foram instituídos, Atenas assumiu o papel de centro organizador, garantindo sua preservação e distribuição. Essa função administrativa pode ser compreendida à luz da posição de liderança de Atenas entre as pólis gregas e de sua tradição em transmitir e compartilhar conhecimentos divinos, como as permissões por Deméter, que não deveriam permanecer restritas a um único local.

O papel de Atenas como centro difusor dos Mistérios Eleusinos vai além da organização burocrática. Clinton observa que a estrutura dos rituais reflete uma busca pela união entre os povos e pela ampliação do acesso às experiências iniciadas (Clinton, 1992, p.28). Essa abertura fez com que os Mistérios ultrapassassem barreiras geográficas e sociais, tornando-se um dos cultos mais relevantes do mundo grego. A importância de

Elêusis como centro religioso é descoberta à de Atenas no campo artístico, conforme aponta Delcourt “Os Mistérios de Elêusis foram um dos mais importantes de toda a Grécia” (Delcourt, 1947, p. 117).

Dessa maneira, os Mistérios Eleusinos não se resumiam a um culto iniciado isolado ou a uma simples narrativa mitológica. Sua essência reside na convergência entre ritual e simbolismo, entre prática religiosa e tradição oral. Se os mitos forneciam o contexto sagrado da jornada de Deméter e Perséfone, os ritos transformaram essa história em uma experiência viva para os iniciados. Assim, o desaparecimento e o retorno de Perséfone à terra não eram apenas uma metáfora agrícola ou espiritual, mas um drama sagrado vivenciado de forma direta.

A compreensão dessas conexões entre mito, ritual e identidade religiosa permite uma melhor abordagem sobre os diferentes avanços da iniciação. Para ser admitido nos Grandes Mistérios de Elêusis, era necessário primeiro passar pelos Pequenos Mistérios de Agra, realizados na primavera, entre os dias 21 e 23 do mês de *Anthesterion*. (*Anthēstērion*). Esse período correspondia às *Antestérias* (*Anthēstérias*), festivais florais que aconteciam em Atenas em homenagem a Dioniso, simbolizando o ciclo de renovação da natureza.

Essas celebrações não se restringiram a Atenas, mas também ocorreram em diversas regiões da Jônia, incluindo Eretheia, Tenos, Paros, Amorgos, Siphnos, Samos, Mileto, Priene, Éfeso, Eríttria, Heracleia, Quíos, Olbia, Halicarnasso e outras localidades (S.C. HUMPHREY, 2004, p.236). Assim como na capital ateniense, esses ritos estavam profundamente ligados ao renascimento da vegetação e à figura de Dioniso, refletindo a conexão entre a fertilidade da terra e os ciclos sagrados de morte e renascimento.

Após completar a iniciação nos mistérios de Agra, o participante podia ingressar nos Grandes Mistérios, mas essa experiência só poderia ser vivida uma única vez.

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

escatologia e meios práticos de reunião individual com a divindade, cuja forma primitiva e original é o Orfismo. (CASADIO, 2010, p. 3-5).

Diferentemente dos cultos dionisiacos, nos quais a participação nos ritos frequentemente impactava a conduta cotidiana dos iniciados, os participantes dos Mistérios de Elêusis seguiram com suas vidas normalmente após a cerimônia. Não houve restrições ou mudanças radicais de comportamento, e os iniciados puderam constituir família, trabalhar e manter uma rotina como qualquer outra pessoa. Como explorei em minha pesquisa anterior:

Para iniciar-se nos mistérios eleusinos, o indivíduo deveria saber falar grego, e não ter cometido o crime de homicídio, portanto o iniciado não poderia ter tirado a vida de outra pessoa em hipótese alguma. (CARVALHO, 2021, p. 47).

Essa condição de exclusividade revela que os Mistérios Eleusinos operavam não apenas como um culto esotérico, mas também como um instrumento de reforço identitário e moral. A exigência do domínio da língua grega demonstrava a íntima ligação entre religião e cultura helênica, enquanto a proibição de iniciados com histórico de homicídio apontava para uma preocupação com a pureza ética do participante. Essas barreiras funcionavam como filtros simbólicos, indicando que apenas aqueles considerados íntegros e culturalmente integrados poderiam acessar os níveis mais profundos do sagrado. De acordo com Agelidis (2019, p. 184), citado por Perissato (2023, p. 20), apenas aqueles que falavam grego e não haviam cometido homicídio podiam ser iniciados:

A iniciação nos Mistérios Eleusinos era proibida àqueles que haviam cometido homicídio e a pessoas que não falavam grego, já que a linguagem era um elemento fundamental nesses ritos (AGELIDIS, 2019, p. 184 apud PERISSATO, 2023, p. 20).

Indicando que os Mistérios eram abertos a homens, mulheres, cidadãos e estrangeiros, mas dentro de um critério rigoroso de pureza ritual. Os participantes dos Mistérios Eleusinos assumiram um compromisso solene de não revelar nada do que testemunharam ou aprenderam durante os rituais. A quebra desse sigilo era severamente punida, o que reforçava o caráter sagrado e exclusivo da experiência iniciada (RICHARDSON, 1985, p. 58). No entanto, a iniciação não tinha o propósito de transmitir conhecimento no sentido tradicional. Conforme Aristóteles, os mistérios não consistiam em um aprendizado formal, mas em experiência e experiências que deixaram marcas profundas nos iniciados. Segundo Aristóteles os mistérios não eram ensinamentos, eram marcas

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

Essa distinção sugere que os mistérios operavam por meio de uma compreensão intuitiva e simbólica, onde a vivência sensorial e emocional desempenhava um papel fundamental. O conhecimento adquirido no ritual não foi estruturado em discursos lógicos, mas sim internalizado por meio de uma experiência direta e transformadora. Essa característica reforça o caráter inefável da iniciação, tornando-a distinta dos métodos tradicionais de ensino filosófico ou religioso. Aristóteles em sua obra *Metaphysica*, diz que o conhecimento era manifestado através do ato de tocar e nomear, tratando-se assim de um conhecimento nominal. Portanto o ato de ver e tocar torna-se conhecimento. Segundo Agamben:

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

Essa restrição do discurso em relação ao mistério reforça a ideia de que a verdade experimentada nos rituais era inefável, escapando às estruturas discursivas de maneira convencional. O iniciado não "aprendia" racionalmente sobre os deuses e os ciclos da natureza, mas os vivenciava através das práticas rituais, que envolviam encenações, elementos sensoriais e símbolos carregados de significados profundos. Essa característica reforçou a natureza inefável da iniciação, onde o contato direto com os símbolos e a vivência do mistério substituiu qualquer necessidade de explicação verbal ou doutrinal. Assim, os Mistérios forneceram uma forma única de acesso ao sagrado, em que a compreensão foi moldada por uma experiência direta e transformadora.

A experiência iniciada em Elêusis não se restringia apenas à contemplação mística, mas era acompanhada por ritos estruturados que refletiam o próprio mito de Deméter e Perséfone. Os eventos que precederam e seguiram a iniciação tiveram um forte carácter simbólico, representando não apenas o sofrimento e a busca de Deméter, mas também a renovação da vida e da fertilidade. Nesse sentido, a procissão de Atenas até Elêusis e as ofertas de grãos à deusa assumiram um papel fundamental, conectando os participantes ao ciclo da natureza e reforçando a relação entre os mistérios e a ordem cósmica.

Os rituais de Elêusis se iniciavam com uma grande celebração no outono em honra a Deméter, como forma de gratidão pela abundância dos cereais. Em seguida, uma procissão saía de Atenas em direção a Elêusis, onde eram oferecidos grãos à deusa. Essa trajetória não apenas simbolizava o sacrifício do corpo físico, mas também representava o sofrimento de Deméter diante do rapto de sua filha, Perséfone, por Hades. Durante os ritos, comemorava-se tanto a busca de Deméter quanto o retorno periódico de Perséfone do submundo para reencontrar sua mãe. Dessa forma, os Mistérios Eleusinos homenageavam-nas como Duas Deusas, refletindo o ciclo de morte e renascimento que permeava a convicção dos iniciados.

Os Mistérios de Elêusis foram consagrados a Deméter, supostamente associada à fertilidade da terra, e a sua filha Perséfone, conhecida também como Ferefata ou Cora. O culto era supervisionado pela pólis de Atenas e organizado sob a responsabilidade do arconte basileus, autoridade encarregada dos ritos sagrados. A centralidade dos mistérios na vida ateniense garantiu sua difusão e prestígio, consolidando-os como um dos rituais mais importantes da Antiguidade. Além dos registros literários e iconográficos, as escavações arqueológicas e as inscrições contêm evidências materiais que confirmam a grandeza dessas celebrações.

O mito que sustentava os mistérios narra a busca incansável de Deméter por sua filha raptada por Hades. Após descobrir que Perséfone deveria passar parte do ano no submundo, a deusa estabelece em Elêusis um santuário e conceder aos humanos dois presentes inestimáveis: a agricultura, o fundamento da civilização, e os ritos que prometiam aos iniciados uma esperança de vida melhor após a morte. Como Burkert observa:

Foram duas dádivas, dizia o povo, que Deméter concedeu em Elêusis: o cereal como base da vida civilizada e os mistérios que oferecem a promessa de 'melhores esperanças' para uma vida feliz no além. Esses mistérios ocorriam exclusivamente em Elêusis, e em nenhum outro lugar. (BURKERT, 1991, p. 16-17).

A cidade de Elêusis, integrada na Ática, era o epicentro dessas festividades, que marcavam tanto o ciclo agrícola quanto o vínculo entre os homens e o reino dos mortos. Os ritos foram fundamentados no Hino Homérico a Deméter, relato que explica as origens míticas dos mistérios e sua importância para a relação entre Elêusis e Atenas. O hino descreve a dor de Deméter ao perder sua filha e sua ira ao perceber que Zeus permitiu tal acontecimento.

À força, acorde com Zeus, o irmão de seu pai a levava: O divo Hospedeiro de Muitos, o Regedor de Incontáveis, Cronida de muitos nomes, com seus corcéis imortais. entrementes, nem quis banhar-se o corpo Mas, quando no décimo dia surgiu radiosa aurora, Hécate deparou, que tinha fachos nas mãos [...]. (HINO HOMÉRICO II A DEMÉTER, v. 30 – 97).

O Hino Homérico não apenas fornece o pano de fundo mítico para os mistérios, mas também reforça a ideia central da renovação cíclica da vida e da importância da iniciação nos ritos eleusinos. Ao reviver simbolicamente a jornada de Deméter, os iniciados experimentaram uma conexão direta com o divino, recebendo promessas de prosperidade e uma visão mais favorável sobre a existência após a morte.

Além da experiência individual, os Mistérios Eleusinos possuíam um forte caráter coletivo, refletindo a relação entre humanidade, natureza e proteção. A alternância entre morte e renascimento, tão central na narrativa mítica de Deméter e Perséfone, manifestava-se ritualmente por meio de representações ligadas à fertilidade da terra e à renovação cíclica da vida. Essa vivência ritual possibilitou tanto uma compreensão cósmica do ciclo natural quanto uma jornada interior de autoconhecimento.

Essa dimensão transformadora dos mistérios também foi reconhecida pelos romanos. Cícero, ao comentar sobre a importância de Elêusis, ressalta o impacto civilizatório desses rituais:

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

O relato de Cícero destaca a dupla função dos mistérios: ao mesmo tempo em que forneciam uma conexão íntima com o sagrado, também desempenhavam um papel na construção da identidade cultural dos participantes. Essa experiência não apenas preparou os iniciados para uma existência mais plena, mas também oferece uma perspectiva mais serena sobre a morte, indicando uma continuidade da vida além do plano terreno.

Os Mistérios de Elêusis estavam profundamente ligados à busca pela purificação da alma e à interação entre os homens e as visualizações. A iniciação não apenas proporcionou uma experiência espiritual, mas também representou um ideal civilizatório, no qual Deméter era vista como a deusa que trazia fertilidade, ordem e renovação. Mais do que ouvir relatos sobre os ritos, era necessário testá-los e vivenciá-los diretamente,

pois apenas os iniciados puderam obter a vitória das deusas. Como observa Calame, ao realizar rituais específicos dedicados a Deméter e Perséfone, os participantes não apenas honraram as divindades, mas simbolizaram a própria mortalidade humana e a possibilidade de alcançar uma condição mais próxima aos deuses, tanto na vida quanto após a morte (Calame, 2007, p. 265).

Os Mistérios não se resumiam a ritos iniciados ou narrativas mitológicas isoladas, mas constituíam uma prática religiosa complexa, promovendo tanto a conexão com o divino quanto o desenvolvimento pessoal dos iniciados. A simbologia central do culto estava relacionada ao mito de Perséfone e sua ligação com a fertilidade e a agricultura. Seu retorno do submundo foi interpretado como uma renovação cíclica da vida, refletindo o plantio e a colheita. Nesse contexto, os Mistérios de Elêusis estabeleceram um vínculo direto entre a experiência agrícola e a compreensão da existência humana, na medida em que o ciclo de ida e volta de Perséfone representava a descida e a germinação das sementes na terra (Burkert, 1985, p. 160).

Vernant também destaca que, depois da iniciação, as pessoas acreditavam que, ao entrarem no submundo (Hades), teriam uma vida melhor do que aqueles que não foram iniciados, recebendo uma renovação espiritual tanto no nível pessoal quanto no cósmico (Vernant, 2018, p. 73-74).

Os mistérios não contradizem a religião cívica, nem quanto às crenças nem quanto às práticas. Eles a completam acrescentando-lhe uma nova dimensão, apropriada a satisfazer necessidades às quais ela não respondia. Deméter e Corê-Perséfone, as duas deusas que patrocinam, com alguns acólitos, o ciclo eleusino, são grandes figuras do panteão, e a narrativa do rapto de Corê por Hades, com todas as suas conseqüências até a fundação das órgias, dos ritos secretos de Elêusis, faz parte do fundo comum das lendas gregas. Na série de etapas que o candidato devia percorrer para atingir o termo derradeiro da iniciação—desde o estágio preliminar nos Pequenos Mistérios de Agra até a participação renovada nos Grandes Mistérios, em Elêusis, devendo o *mystis* aguardar o ano seguinte para alcançar o grau de *epóptes*—, todo o cerimonial na própria Atenas, em Falero para o banho ritual no mar, e na estrada pela qual seguia de Atenas a Elêusis a imensa procissão que reunia, atrás dos objetos sagrados, o clero eleusino, os magistrados de Atenas, os *mistes*, as delegações estrangeiras e a multidão dos espectadores, desenvolvia-se à luz do dia, aos olhos de todos. O arconte rei, em nome do Estado, era o encarregado da celebração pública dos Grandes Mistérios, e mesmo as famílias tradicionais dos Eymolpidas e dos Kérykes, especialmente ligadas às duas deusas, eram responsáveis perante a cidade, que tinha o poder de regulamentar por decreto o detalhamento das festividades (Vernant, 2018, p. 71-72).

A ideia de que os Mistérios ofereciam uma promessa de redenção ou felicidade no pós-morte também se fazia presente na literatura antiga. O Hino Homérico a Deméter

ênfatiza a morte como uma certeza para toda a humanidade, mas sugere que aqueles que passam pela iniciação podem encontrar uma esperança de salvação da alma. A relação entre o conhecimento do culto e a superação do medo da morte é evidenciada pelo papel dos ritos como um meio de transformação espiritual (Vieira Neto, 2010, p. 179).

A crença na continuidade da alma e na possibilidade de uma existência mais favorável após a morte estava presente em diversas religiões de mistério. No caso dos Mistérios Eleusinos, acreditava-se que a iniciação e a devoção a Deméter garantissem uma jornada mais tranquila no além, conceito que era amplamente difundido entre os iniciados (Gomez Guerra, 1987, p. 71). Para Eliade, essa transição não era apenas um aspecto natural, mas uma mudança de estado ontológico e social. O falecido, ao deixar o mundo material, precisava passar por provas que determinavam seu destino *post-mortem* e seu acesso pela comunidade dos mortos. Como ele explica:

São mais complexos, visto que se trata não apenas de um 'fenômeno natural' (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve encontrar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino *post-mortem*, mas também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles (Eliade, 2008, p. 150).

Além de seu vínculo com a renovação da vida, os Mistérios de Elêusis também evocavam a experiência da morte e do renascimento simbólico. A relação entre a terra e a vida estava expressa na crença de que tanto as sensações quanto os corpos dos mortos eram coletados pelo solo, garantindo a continuidade da existência. Esse simbolismo reforçava a ideia de que a iniciação possibilitava um renascimento espiritual e uma preparação para uma jornada no além.

O culto eleusino também oferece ofertas específicas, sendo o porco um dos animais sacrificados em honra a Deméter e Perséfone. Esse animal, associado à fertilidade, foi levado pelo próprio iniciado, que o sacrificava como um símbolo do desaparecimento de Koré e da renovação da vida. O ato de oferecer esse sacrifício reforçava a conexão entre a iniciação e o ciclo agrícola, representando não apenas a fecundidade da terra, mas também a maternidade divina de Deméter (Burkert, 1993, p. 546).

Esse sacrifício também tinha um papel social e educativo. Burkert (1978), argumenta que, além de seu significado religioso, o ritual preparava os jovens efebos para sua inserção na ordem política e religiosa da pólis, refletindo a interconexão entre religião e sociedade na Grécia Antiga. Os sacrifícios eram eventos fundamentais dentro do

calendário cívico, e o Estado assumia a responsabilidade de organizar e financiar tais cerimônias, garantindo que toda a comunidade pudesse participar dos ritos.

A importância desses sacrifícios para a ordem religiosa e social fica evidente nas leis atenienses. Um exemplo disso pode ser encontrado no relato de Pseudo-Xenofonte, que afirma que os sacrifícios eram custodiados pelo Estado, permitindo que mesmo os mais pobres participassem das celebrações e banquetes sagrados. Segundo ele:

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

Dessa forma, os rituais não apenas fortalecem a conexão entre a pólis e os deuses, mas também garantem a coesão social. Além de garantirem o favor divino, os sacrifícios também eram considerados formas de purificação da alma, protegendo os participantes de possíveis punições no além-túmulo.

Os rituais de consumo estavam diretamente associados aos cultos dedicados às divindades ctônicas. Nessas práticas, o sangue do animal sacrificado não era vertido sobre um altar, como acontecia nos cultos aos deuses olímpianos, mas despejado integralmente no solo, em um fosso denominado *bóthros* (*βοθρος*). Além disso, a carne do animal deveria ser totalmente dedicada à divindade, seja por meio da queima ou do sepultamento, sem que houvesse espaço para o tradicional banquete compartilhado entre os devotos, característico das oferendas aos deuses do Olimpo (SHEID, 2011, p. 265). Como aponta Ekroth, "o sacrifício de vítimas animais constituía o principal ato da religião grega" (EKROTH, 2007, p. 250, tradução nossa).

O local da oferenda à divindade também era onde se realizava a separação da parte destinada aos fiéis. A própria terminologia grega reflete essa interconexão entre o sacrifício e o consumo da carne: o termo *hierieión* (*ιερείον*) referia-se tanto ao animal dedicado à divindade quanto àquele consumido pelos participantes do ritual (VERNANT, 2018, p. 58). Esse aspecto levanta um questionamento fundamental sobre a natureza dos sacrifícios e sua relação com a purificação. Nesse contexto, Parker destaca que a ira de Zeus só poderia ser aplacada por meio de uma oferenda sacrificial, que funcionava como um mecanismo de purificação para aqueles que haviam cometido transgressões (PARKER, 1983, p. 10). Esse entendimento reforça a função expiatória do sacrifício na

religião grega, evidenciando seu papel não apenas como um ato devocional, mas também como um meio de restabelecer a ordem entre os homens e os deuses.

Assim, os Mistérios Eleusinos ofereceram não apenas uma experiência espiritual significativa, mas também a promessa de um destino mais favorável após a morte. No entanto, essa garantia não depende exclusivamente dos sacrifícios ou da participação em um único rito, mas sim da adesão total ao culto e ao processo iniciado. A jornada do início envolveu todas as fases do mistério, preparando-o para enfrentar os desafios da vida e do além com maior sabedoria e entendimento.

Segundo Mylonas (2009, p. 155), "a popularidade dos Mistérios cresceu significativamente no período romano, atraindo até mesmo imperadores como Adriano e Marco Aurélio, que buscaram a iniciação". Isso demonstra a importância que esses ritos adquiriram ao longo do tempo. Os Grandes Mistérios consistiam em uma procissão que partia do *Eleusinion* de Atenas e percorria a *hierá hodós*, a "via sagrada", até Elêusis. Durante o percurso de aproximadamente 21 quilômetros, os participantes realizavam pausas para rituais específicos, como purificações com água do rio Ilisso e oferendas a Deméter. Cantos e danças coletivas eram realizados, marcando momentos de alegria e devoção. Segundo Burkert (1993, p. 212):

O movimento coletivo, ritmado e repetitivo, sem finalidade específica, é como que a forma pura cristalizada do ritual em geral (...). Pertencer a um grupo arcaico significa aprender as suas danças. Assim, desde o passado longínquo, os gregos têm muitos tipos de danças de grupo, danças que não são nem para virtuosos nem para pares que encontram ocasionalmente, mas para os membros representativos da comunidade. (BURKERT, 1993, p. 212).

O estatuto dentro dos Mistérios de Elêusis era rigorosamente organizado e estruturado em diferentes níveis de autoridade e funções rituais. O Hierofante era a mais alta autoridade do culto, responsável pela revelação (*deiknymena*) dos objetos sagrados (*hiera*) no *Telesterion* e pela condução das cerimônias mais sigilosas. Essa posição era exclusiva da família Eumólpida, um dos clãs tradicionais de Elêusis, conforme destaca Mylonas (1969, p. 229-237). Além disso, Burkert (1987, p. 79) enfatiza que o Hierofante exerce um papel central na mediação entre os iniciados e os mistérios divinos, sendo frequentemente associado às práticas teúrgicas.

### **1.3.1- O Segredo dos Mistérios: Hierarquia, Objetos Sagrados e Experiência Mística**

Ao abordarmos a organização interna dos Mistérios de Elêusis, sua estrutura hierárquica e o desenvolvimento dos ritos ao longo dos dias sagrados, é fundamental reafirmar a natureza sigilosa que os envolve. Embora exista determinada bibliografia disponível que nos permite analisar possíveis relatos sobre esses ritos, deve-se ter em mente que, ainda que o recrutamento dos iniciados fosse público, o que ocorria dentro dos templos ocasionais era, em grande parte, velado ao longo do tempo. Dessa forma, apesar do esforço em reunir e apresentar com precisão as informações mais consistentes e fundamentadas, é sensato considerar que os Mistérios podem ter envolvidos práticas e significados que ultrapassam as narrativas preservadas, permanecendo, em alguns aspectos, inalcançáveis para a historiografia.

O caráter secreto e esotérico dos ritos impõe desafios à sua reconstrução histórica, mas através de fontes antigas e modernas, é possível delinear a progressão iniciática e os eventos centrais dessa experiência religiosa. Segundo Kerényi (2004, p. 69), este ritual servia como uma "purificação espiritual" que preparava os candidatos para a revelação posterior dos segredos eleusinos. Os iniciandos eram chamados de *mystai* (μύσται), indicando aqueles que estavam entrando pela primeira vez nos mistérios (KERÉNYI, 2004, p. 69; MYLONAS, 1961, p. 24). Nos Grandes Mistérios, os *mystai* que completassem sua primeira iniciação podiam, no ano seguinte, atingir o status de *epoptai* (ἐπόπται), ou "aqueles que contemplaram". Este grau envolvia a revelação dos objetos sagrados e a visão do que Kerényi (2004, p. 106) chama de "experiência beatífica" dentro do Telestérion, o grande salão sagrado de Elêusis. A *epopteia* era considerada a verdadeira iniciação e proporcionava ao iniciado uma compreensão mais profunda sobre o destino da alma após a morte. Seguindo o que Aristóteles afirmou, "os mistérios não eram ensinados, eram experimentados" (TONELLI, 2015, p. 214-215).

Os ritos eram conduzidos por uma estrutura hierárquica de sacerdotes, que possuíam papéis fundamentais nos ritos: Hierofante (Ἱεροφάντης): Revelava os objetos sagrados dentro do Telestérion, sendo a autoridade suprema dos rituais eleusinos (MYLONAS, 1961, p. 229; KERÉNYI, 2004, p. 82). *Dadouchos* (Δαδοῦχος): Portador da tocha, auxiliava na cerimônia de iluminação espiritual, representando a luz do conhecimento revelado aos iniciados (CLINTON, 1993, p. 116; BURKERT, 1985, p. 95). *Keryx* (Κήρυξ): Arauto, proclamava as instruções rituais, sendo responsável pela comunicação entre os sacerdotes e os iniciados (RICHARDSON, 1974, p. 58; KERÉNYI, 2004, p. 106). Mylonas (1969, p. 229-237) enfatiza que a posição do Hierofante era

ocupada exclusivamente pela família Eumólpida, uma das mais antigas linhagens sacerdotais de Elêusis.

Os Grandes Mistérios ocorriam ao longo de nove dias no mês de *Boedrómion* (setembro/outubro), com eventos estruturados que culminavam na revelação final no Telestérion. Segundo Mylonas (1961, p. 241),

os ritos culminavam na apresentação dos objetos sagrados pelo Hierofante, em uma cerimônia que marcava a verdadeira iniciação dos *epoptai*". Essa revelação final era considerada o ápice da experiência iniciática, proporcionando ao iniciado um conhecimento transformador sobre a existência e a imortalidade da alma (KERÉNYI, 2004, p. 108).

Os primeiros dias eram dedicados à purificação dos iniciados, incluindo o sacrifício de um porco e o consumo ritualístico do *kykeon*, uma mistura de cevada, água e hortelã. Segundo Kerényi (2004, p. 185), essa bebida desempenhava um papel central na experiência mística. A procissão sagrada partia do Eleusinion de Atenas e seguia pela *Hierá Hodós*, a "Via Sagrada", até Elêusis. Durante o percurso, os participantes entoavam hinos a Iaco, divindade associada à jornada iniciática (KERÉNYI, 2004, p. 82).

A culminação dos Mistérios ocorria dentro do Telestérion, onde os iniciados experienciavam os segredos finais. Três elementos essenciais definiam a cerimônia: Dromena (Δρῶμενα - "Ações"): Encenações dramáticas do mito de Deméter e Perséfone. Segundo Mylonas (1972, p. 260-270),

os rituais incluíam apresentações performáticas que simbolizavam os ciclos de morte e renascimento, conectando os participantes ao destino da alma e à renovação da vida (MYLONAS, 1972, p. 260-270).

Legomena (Λεγόμενα - "Palavras"): Cantares rituais proferidos pelo Hierofante. Como observado por Tonelli (2015, p. 214-215), "o iniciado recebia uma marca por meio das visões e não um ensinamento, sendo a experiência dos Mistérios um processo sensorial e intuitivo" (TONELLI, 2015, p. 214-215). Isso sugere que os Mistérios Eleusinos não tinham um caráter meramente doutrinário ou dogmático, mas proporcionavam aos participantes uma transformação interna que ia além da simples absorção de conhecimento racional. Através dos *Legomena*, os iniciados recebiam palavras sagradas que, mais do que transmitir um conteúdo fixo, serviam para guiá-los em sua própria jornada espiritual. *Deiknymena* (Δεικνύμενα - "Coisas Mostradas"): Exposição de objetos sagrados (*hiera*), possivelmente uma espiga de trigo. Segundo Burkert (1991, p. 16-17),

o ato de mostrar os objetos sagrados dentro do Telestérion era o ponto culminante da cerimônia, simbolizando a revelação e a promessa da continuidade da vida após a morte (BURKERT, 1991, p. 16-17).

Isso reforça a ideia de que os Mistérios de Elêusis lidavam com a concepção de imortalidade da alma e a renovação espiritual, utilizando símbolos concretos que evocavam conceitos abstratos. A exibição da espiga de trigo, por exemplo, pode ter servido como uma metáfora visual para a regeneração e o ciclo eterno da natureza e da vida. A importância dessas etapas rituais se refletia na promessa espiritual que os Mistérios conferiam aos iniciados, reforçando o caráter transformador da experiência Eleusina. Como afirmam Mylonas (1972, p. 260-270), Tonelli (2015, p. 214-215) e Burkert (1991, p. 16-17), a progressão dos rituais promovia um processo de iluminação que transcendia os limites do entendimento comum e levava os participantes a uma percepção mais profunda da existência e do destino da alma. Os objetos sagrados utilizados nos Mistérios de Elêusis desempenhavam um papel essencial na experiência ritualística dos iniciados. Entre os elementos mais importantes estavam a cesta sagrada (*kiste*) e o *kalathos*, que simbolizavam oferendas e revelações dos Mistérios. Segundo Burkert (1991, p. 67-104), "os iniciados passavam por uma etapa ritual em que tocavam uma serpente que emergia da *kiste* para demonstrar que haviam superado o medo humano". Esse ato reforçava o caráter transformador da iniciação, simbolizando a morte e o renascimento espiritual que os participantes experimentavam durante os ritos.

Além disso, o *kalathos*, uma cesta de vime, era associado à fertilidade e ao renascimento, elementos centrais do culto de Deméter e Perséfone. Stavrianopoulou destaca que

os objetos apresentados durante os Mistérios não eram apenas símbolos estáticos, mas catalisadores de experiências que transcendiam a consciência comum dos iniciados. (Stavrianopoulou 2015, p. 354)

Dessa forma, a manipulação desses objetos conferia ao ritual um caráter performático e sensorial, intensificando sua profundidade espiritual. Kerényi (2004, p. 82) argumenta que "a revelação dos objetos sagrados no Telestérion era o ápice da experiência mística, oferecendo ao iniciado uma visão da eternidade e do ciclo da vida e morte". Essa interpretação reforça a ideia de que os Mistérios Eleusinos não eram apenas ritos religiosos, mas sim um meio de transformação psicológica e espiritual.

O *Kykeon*, bebida sagrada feita de cevada, água e hortelã, era um dos elementos centrais do rito eleusino. Seu consumo marcava um ponto de transição na experiência iniciática, simbolizando o abandono das impurezas mundanas e a entrada no mistério

sagrado. Wasson, Hofmann & Ruck (1978, p. 32-35) argumentam que "essa mistura poderia conter um componente psicoativo, levando os iniciados a um estado de percepção mística mais profunda". Essa teoria sugere que o *Kykeon* não era apenas um símbolo de comunhão ritualística, mas também um instrumento de expansão da consciência, auxiliando os participantes na vivência de uma experiência transcendental. Segundo Kerényi:

o *Kykeon* não servia apenas como uma bebida ritual, mas como um meio de transformação da percepção, permitindo ao iniciado vivenciar estados alterados de consciência que reforçavam a experiência dos Mistérios. (Kerényi 2004, p. 185)

A ingestão da bebida, portanto, desempenhava um papel crucial na iniciação, preparando os participantes para a revelação final no Telestérion. Burkert (1985, p. 101) complementa essa visão ao afirmar que "o *Kykeon* representava a conexão entre o mundo divino e humano, remetendo ao próprio ato de Deméter em sua jornada, quando aceitou a bebida como sinal de acolhimento e integração".

Embora os Mistérios de Elêusis fossem acessíveis a ambos os sexos, havia uma presença feminina significativa nas funções sacerdotais. Segundo Manuel Guerra Gomez (1987), "as sacerdotisas desempenhavam papéis centrais nos rituais, conduzindo procissões, levando imagens da deusa e realizando sacrifícios". Essa participação reafirmava a associação dos Mistérios com a fertilidade e a renovação cíclica da natureza. Além disso, Aristófanes, em *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, menciona que "os homens eram proibidos de algumas festividades associadas a Deméter", evidenciando a importância do sagrado feminino dentro dos Mistérios Eleusinos. Essa distinção indica que, enquanto os homens podiam ser iniciados, certas cerimônias ligadas ao culto a Deméter eram restritas às mulheres, reforçando o papel essencial da dimensão matriarcal e agrícola dentro dos ritos eleusinos. Stavrianopoulou destaca que

a importância das mulheres dentro dos Mistérios de Elêusis demonstra a continuidade de cultos arcaicos de fertilidade, nos quais o feminino era o elemento central da regeneração e renovação da vida. (Stavrianopoulou 2015, p. 360).

A procissão pela *Hierá Hodós* ("Via Sagrada") era um dos momentos centrais dos Grandes Mistérios e carregava um profundo simbolismo mitológico. Segundo Stavrianopoulou (2015, p. 354), "a caminhada simbolizava o trajeto que Deméter percorreu em busca de Perséfone, reforçando a conexão entre mito e ritual". Assim, ao refazer essa jornada, os iniciados não apenas lembravam o sofrimento da deusa, mas também experimentavam um processo de purificação e preparação para a iniciação final.

Além disso, essa jornada pública também tinha implicações políticas. Como observado por Burkert (1985, p. 95), "a procissão de Atenas a Elêusis reafirmava a autoridade ateniense sobre o santuário e reforçava sua influência sobre os cultos religiosos na Grécia". Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não eram apenas uma prática espiritual, mas também um instrumento de reforço da identidade cívica ateniense. Mylonas (1961, p. 214) complementa que "a presença de figuras políticas e militares entre os iniciados reforça a conexão dos Mistérios Eleusinos com a estrutura de poder de Atenas, garantindo sua continuidade e prestígio na sociedade".

Os Mistérios Eleusinos eram rigidamente protegidos pelo sigilo, e a quebra desse juramento era punida com extrema severidade. Segundo Richardson (1985, p. 58), "a punição pelo desrespeito ao segredo dos rituais era aplicada de maneira severa, podendo incluir exílio ou até mesmo pena de morte". Esse nível de rigor indica que os Mistérios não eram apenas um conjunto de práticas religiosas, mas um conhecimento sagrado cuja transmissão era altamente controlada. Plutarco menciona que Alcibíades, um dos mais proeminentes líderes atenienses, foi acusado de profanar os Mistérios ao supostamente revelar seus segredos em um banquete privado. Como consequência, ele foi exilado e perseguido politicamente, o que demonstra a seriedade com que essas transgressões eram tratadas (PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Alcibíades, 22). Essa necessidade de sigilo reforçava a ideia de que os Mistérios não deviam ser descritos em palavras, mas sim vivenciados, pois sua compreensão dependia da experiência direta do iniciado.

Os Mistérios de Elêusis eram uma complexa tradição religiosa que envolvia rituais profundamente simbólicos e experiências transformadoras para seus participantes. Os objetos sagrados, como a *kiste* e o *kalathos*, serviam como meios de comunicação entre o divino e o humano. O *kykeon* possivelmente facilitava estados alterados de consciência, enquanto a jornada pela *Hiera Hodos* reforçava o vínculo entre mito, cidade e espiritualidade.

Além disso, a presença feminina nos ritos destacava o caráter agrícola e matriarcal dos Mistérios, conectando o culto a Deméter ao ciclo natural da vida. O sigilo rigoroso e as punições severas por sua quebra demonstravam a sacralidade e o poder dessas cerimônias. Como afirmam Burkert (1991, p. 67-104), Richardson (1985, p. 58) e Stavrianopoulou (2015, p. 354), os Mistérios Eleusinos permaneceram como um dos mais importantes cultos da Antiguidade, influenciando não apenas a religião grega, mas também a filosofia e o pensamento esotérico ocidental.

Embora Jean-Pierre Vernant não empregue explicitamente o conceito de liminaridade, utilizado por Victor Turner, sua análise dos Mistérios de Eleusis sugere uma experiência de transição marcada por mudanças internas profundas, típicas dos ritos de passagem. Segundo Turner, esses ritos são organizados em três etapas: separação, liminaridade e reintegração. No contexto eleusino, os participantes se afastaram do cotidiano, atravessaram um período de suspensão simbólica entre a vida e a morte e, por fim, retornaram ao convívio social transformado em sua percepção sobre o destino pós-morte.

E esse privilégio se referia à livre opção de indivíduos que decidiam se submeter à iniciação e seguir um percurso ritual em que cada etapa assinalava um novo progresso na direção a um estado de pureza religiosa. Mas, de volta à sua casa, às suas atividades familiares, profissionais, cívicas, o iniciado em nada se distingue daquilo que era antes e tampouco dos que não haviam conhecido a iniciação. Nenhum sinal exterior, nenhuma marca de reconhecimento, nem mesmo a mínima modificação do tipo de vida. O iniciado voltou à cidade e ali se reinstala para fazer o que sempre fez, sem que nada tenha mudado nele, exceto sua lacuna de ter adquirido, através dessa experiência religiosa, a vantagem de incluir-se, depois da morte, no número dos eleitos: para ele, nas Trevas ainda há luz, alegria, danças e cantos. Sem dúvida, essas esperanças relativas ao além poderão ser retomadas, alimentadas, realizadas em ambientes de seitas que também utilizarão o simbolismo dos mistérios, seu caráter secreto, sua posição de graus. Mas, para a cidade que os patrocina, para os cidadãos, iniciados ou não, nada nos mistérios se opõe àquilo que a religião oficial exige como uma parte dela mesma (Vernant, 2018, p. 74).

Vernant destaca que, ao final dos ritos, os iniciados não apresentaram mudanças externas perceptíveis, mas carregaram consigo uma informação transformadora. Eles acreditavam que a iniciação lhes daria um destino mais favorável no além, uma garantia de que, mesmo na escuridão, teria luz e celebração. Esse conhecimento adquirido, embora não modificasse sua posição na sociedade, diferenciava-os espiritualmente dos não iniciados e reforçava a crença na continuidade da existência após a morte.

#### **1.4-A Simbologia Mística nos Mistérios de Elêusis.**

A análise dos Mistérios Eleusinos não se limita apenas a uma interpretação literal dos mitos, mas envolve um mergulho profundo na psique humana e na dinâmica arquetípica que transcende o tempo e o espaço. Segundo C. G. Jung, os arquétipos são

imagens primordiais que emergem do inconsciente coletivo<sup>15</sup> e moldam a experiência simbólica e religiosa dos indivíduos.

Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de teor emocional que constituem a intimidade pessoal da existência. Os conteúdos do inconsciente coletivo, porém, são os chamados arquétipos” (JUNG (1956) apud Jacobi, 1995, p. 36). A descoberta do inconsciente coletivo foi a responsável pelo surgimento de novos problemas na teoria dos complexos. Antigamente a personalidade se manifestava, por assim dizer, como única e enraizada no vazio; mas, agora, associada com as causas dos complexos, individualmente adquiridos, viu-se que era uma pré-condição humana geral, isto é, a estrutura biológica hereditária e inata que é a base instintiva de todo ser humano. Dessa esfera emanam as forças determinantes, como acontece em todo o reino animal, que inibem ou fortalecem as constelações mais ou menos fortuitas da vida do indivíduo. Cada uma das situações humanas normais é, por assim dizer, prevista e impressa nessa estrutura herdada, uma vez que já ocorreu inúmeras vezes em nossos antepassados. Ao mesmo tempo, a estrutura traz consigo uma tendência inata de procurar ou produzir instintivamente tais situações. Um conteúdo reprimido poderia realmente desaparecer no vazio se não estivesse preso e seguro neste substrato instintivo preestabelecido. Aqui estão aquelas forças que fazem a maior resistência à razão e à vontade e possibilitam, assim, a natureza conflitiva do complexo (JUNG (1948) 1990, p. 294).

No contexto dos Mistérios Eleusinos, Deméter e Perséfone podem ser entendidas como personificações desses arquétipos<sup>16</sup> universais de morte e renascimento, elementos centrais em diversas tradições míticas ao redor do mundo.

Os rituais de Elêusis, ao explorar temas como o ciclo de vida, morte e regeneração, conectam os participantes a essas forças arquetípicas que residem profundamente no inconsciente coletivo<sup>17</sup>. Jung descreve esse processo como uma jornada de *individuação*<sup>18</sup>, onde o indivíduo confronta as camadas mais profundas de seu ser por

---

<sup>15</sup> O inconsciente coletivo, segundo Carl Jung, é uma camada da psique humana compartilhada por toda a humanidade, que contém arquétipos universais, ou imagens simbólicas comuns a todos, manifestando-se em mitos, sonhos e símbolos.

<sup>16</sup> Termo originado da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, arquétipos referem-se a padrões universais de comportamento, imagens ou símbolos presentes no inconsciente coletivo, que se manifestam em mitos, sonhos e narrativas culturais. Segundo Jung, os arquétipos, como o herói, a grande mãe ou a sombra, são estruturas primordiais que moldam a experiência humana e refletem as aspirações e medos universais. (JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008)

<sup>17</sup> Conceito desenvolvido por Carl Gustav Jung, o inconsciente coletivo refere-se a uma camada da psique humana compartilhada por toda a humanidade, que contém estruturas psíquicas herdadas, conhecidas como arquétipos. Diferente do inconsciente pessoal, que é formado por experiências individuais, o inconsciente coletivo é universal, abrigando memórias e padrões de comportamento que transcendem culturas e épocas. (JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008).

<sup>18</sup> Conceito central na psicologia analítica de Carl Gustav Jung, a individuação é o processo pelo qual um indivíduo busca integrar os diversos aspectos de sua psique, consciente e inconsciente, para alcançar a totalidade e a realização de si mesmo. Esse processo envolve o reconhecimento dos arquétipos presentes no inconsciente coletivo e a harmonização das tensões internas, resultando no desenvolvimento de uma

meio dos símbolos míticos e emerge transformado. Deméter, como arquétipo da Mãe Terra, e Perséfone, como símbolo da morte e renascimento, oferecem aos iniciados um caminho para integrar esses aspectos em suas próprias jornadas espirituais e psicológicas.

A experiência dos Mistérios, assim, não é apenas externa ou ritualística, mas envolve uma profunda transformação interna, onde os arquétipos junguianos desempenham um papel fundamental na reconciliação entre o consciente e o inconsciente, entre o humano e o divino. Essa conexão íntima e transformadora traz à tona a importância do contexto social e religioso em que esses rituais se desenrolam, o que nos leva a considerar a natureza da religião cívica que permeou a vida na Grécia antiga.

A religião cívica é fundamentada em dois princípios essenciais. Primeiro, os deuses não são vistos como entidades transcendentais, mas como membros do mundo, sendo honrados devido à superioridade de sua condição, que representa a plenitude das potências da vida, como a fertilidade e a juventude (Burkert, 2009, p. 16). Em segundo lugar, essa concepção implica que, se os deuses pertencem ao mundo, não existe uma dicotomia entre o natural e o sobrenatural, entre o mundano e o divino, nem entre o laico e o sagrado no contexto da cidade. Dessa forma, a experiência religiosa está inserida no social e vice-versa (Vernant, 1989, p. 16-17). Assim, o indivíduo não encontra expressão em sua comunidade, mas participa do culto como cidadão, pai de família, magistrado, entre outros, interpretando o papel social que lhe é atribuído dentro do contexto sagrado.

Essa religião consagra uma ordem coletiva que integra seus membros em seus devidos lugares, sem se preocupar com questões individuais, como a imortalidade ou o destino após a morte (Vernant, 1989, p. 15). No entanto, os Mistérios se destacam da religião cívica ao apresentar uma busca por uma conexão mais direta e pessoal com o divino, proporcionando uma experiência espiritual distinta e íntima.

Os Mistérios, por sua vez, se destacam da religião cívica, apresentando-se como correntes que buscam uma conexão mais direta, íntima e pessoal com os deuses, a quem esses rituais são dedicados. O surgimento desses Mistérios está ligado à valorização da interioridade na Grécia a partir do século VI (Vernant, 1989, p. 89). Embora existam diversas expressões religiosas, a característica comum é a busca por uma experiência de contato mais profundo com o divino, frequentemente associada à busca por uma imortalidade bem-aventurada. Esse aspecto é o que distingue os Mistérios da religião cívica (Vernant, 1989, p. 89).

---

identidade autêntica e integrada. (JUNG, C. G. *O Desenvolvimento da Personalidade*. Petrópolis: Vozes, 1991).

As iniciações nos Mistérios visavam introduzir os participantes em uma dimensão de morte e renovação, proporcionando experiências que alternavam entre estados de dor e angústia e momentos de júbilo e alívio (Burkert, 2009, p. 16). Geralmente, essas experiências estavam relacionadas à narrativa do mito que envolve o deus patrono dos ritos, proporcionando uma profunda compreensão do ciclo de vida e morte. Com essas práticas e crenças, os Mistérios de Elêusis não sofreram apenas rituais de transição, mas também experiências científicas que resistiram ao tempo, mantendo uma aura de segredo e exclusividade que fascinou as gerações.

Persistindo ao longo das eras, os Mistérios de Elêusis mantiveram sua aura de segredo, resistindo à erosão do tempo e preservando-se como uma jornada espiritual reservada a uma seleta comunidade de iniciados. Embora a maioria dos estudiosos associe a etimologia de *mysterion* ao verbo grego *myein*, que significa "fechar a boca" ou "fechar os olhos", visando a ideia de manter segredo ou guardar silêncio, também existe a hipótese de que *mysterion* tenha raízes no verbo hitita *muunae*, cujo significado inclui "ocultar", "esconder" ou "retirar da vista". De qualquer forma, é possível afirmar que uma das principais características das tradições de mistérios era o sigilo especificamente sobre suas práticas, acessível apenas aos iniciados.

A literatura órfica, por exemplo, oferece várias acusações dessa intenção de ocultar o conteúdo de suas doutrinas. Expressões como "Falarei aqueles a quem é lícito. Fechai as portas, profanos", ou suas variantes como "Cantarei aos conhecedores. Fechai as portas, profanos", eram frequentemente encontradas no início dos textos, anunciando os não-iniciados e interrompendo que apenas aqueles com certos conhecimentos prévios poderiam compreendê-los. Esse tipo de advertência tornou-se característico dos discursos sagrados (*hieroi logoi*) órfico-pitagóricos (BERNABÉ, 1996, p. 13-27; 2007b, pág. 53-66).

Apesar de não serem religiões idênticas em seus objetivos ou status, algumas fontes do período clássico mostram a dificuldade de distinguir entre os mistérios eleusinos, órficos e dionisíacos, já que muitos textos e rituais parecem ter sido compartilhados ou sincretizados durante essa época. Isso pode ser observado no vocabulário comum entre essas tradições, com termos como *telete*, *orgia*, *mystai* e *bacchoi* sendo usados de forma intercambiável.

No que se refere aos mistérios órficos, vale destacar que esta tradição religiosa era centrada na figura mítica de Orfeu, um poeta ao qual foi atribuída a autoria de uma vasta

coleção de textos conhecidos como *hieroi lógoi*<sup>19</sup>. Esses poemas abordavam temas teogônicos, cosmogônicos e escatológicos, além de fundarem uma série de rituais conhecidos como *teletai misteridai*, que tinham como objetivo preparar os participantes para a vida após a morte.

As palavras proferidas nos rituais eram mais do que meros enunciados; eram chaves simbólicas que desbloqueavam uma compreensão mais profunda da existência e da natureza divina. Essa ideia de que há uma realidade mais elevada, acessível apenas pela alma e não pelos sentidos físicos, também está presente na filosofia de Platão. Em sua obra *Fédon*, o filósofo argumenta que o verdadeiro conhecimento só é possível quando nos desvinculamos do corpo e nos aproximamos das realidades inteligíveis por meio da alma:

A experiência mostra-nos efetivamente que, para conhecermos com clareza um dado objeto, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma. E então sim ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, essa sabedoria de que nós dizemos amantes (Platão, *Fédon*, 66d-67a).

A partir dessa análise, propõe-se a imergir nas profundezas metafísicas dos Mistérios, explorando as diversas camadas de significado que esses rituais possuem. A abordagem adotada nesta investigação visa entrelaçar as perspectivas filosóficas de Platão e Aristóteles para desvendar os enigmas desses rituais. O Idealismo Platônico, que busca a verdade suprema nas Formas eternas, é confrontado pelo Realismo de Aristóteles, que valoriza a substância observável e tangível.

As "Formas eternas" referem-se ao conceito platônico de realidades intangíveis e imutáveis, moldando a essência das coisas. O "Realismo Aristotélico", por sua vez, enfatiza a substância concreta e observável como base da realidade.

Ao discutir os Mistérios Eleusinos, a reflexão sobre o conceito de *Mistério* é essencial para compreender sua profundidade. Nesse contexto, as contribuições de Eudoro de Sousa oferecem uma perspectiva única e enriquecedora. O filólogo e helenista luso-brasileiro abordou o Mistério como uma experiência *insólita*, desconcertante e

---

<sup>19</sup> *Hieròì Lògoì* (Ἱεροὶ Λόγοι): Expressão grega que significa, narrativas sagradas ou palavras sagradas. No contexto dos Mistérios Eleusinos, refere-se às histórias ou discursos rituais que revelavam verdades espirituais e esotéricas durante os ritos de iniciação. Esses relatos, muitas vezes relacionados ao mito de Deméter e Perséfone, eram considerados inefáveis e reservados apenas aos iniciados, simbolizando a conexão entre o humano e o divino. (KERÉNYI, C. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton: Princeton University Press, 1967).

inefável, que transcende a racionalidade comum e desafia as categorias lógico-discursivas tradicionais. Para Eudoro, o Mistério não é simplesmente um conceito passível de ser descrito; ao contrário, ele emerge como uma experiência sem linguagem própria, associada à origem de toda a realidade (Sousa, 1980).

Em seu ensaio *Mitologia*, ele descreve essa experiência como um "misteriosíssimo mistério", completamente diferente das vivências cotidianas, ocorrendo por meio de uma radical transfiguração da vida comum. Essa visão leva à conclusão de que o Mistério não pode ser completamente explicado ou decifrado pela razão, permanecendo além das fronteiras do pensamento lógico-categorial. Sousa argumenta que o Mistério está profundamente enraizado nas tradições religiosas e poéticas da antiguidade, especialmente nas festividades de iniciação, como os Mistérios Eleusinos, nos quais o iniciado adquire conhecimento por meio de uma experiência direta e inefável. Segundo o autor,

a iniciação nos mistérios consistia em transmitir e explicar oralmente uma doutrina oculta, algo indizível e inefável acerca do ser divino do homem e do cosmos (Sousa, 2004, p. 111).

Essa ênfase na indizibilidade do Mistério reflete-se na própria estrutura do pensamento eudoriano, que constantemente busca aproximar-se do indizível por meio de símbolos e cifras, evitando abordagens estritamente discursivas. Um ponto central na concepção de Mistério de Eudoro é a distinção entre enigma e mistério. Enquanto o enigma, segundo o autor, pode ser decifrado uma vez que suas cifras são compreendidas, o Mistério permanece sempre como algo indefinível, uma realidade que não pode ser transposta para o campo das categorias racionais. Em suas palavras, "o mistério jamais será transposto em cifras e nunca será decifrado, subsistindo sempre como aquilo que é: Mistério" (Sousa, 2000, p. 236).

A compreensão do Mistério, para Eudoro, só pode ser alcançada por meio de uma experiência direta, que ele compara ao "relâmpago do Mistério" - uma súbita fulguração que desconcerta o intelecto e deixa vestígios de sua presença no "Horizonte aparente" (Sousa, 1980). Essa metáfora reflete a tentativa do autor de lidar com o Mistério como algo que só se revela parcialmente e indiretamente, através de sinais e manifestações fragmentárias.

Na filosofia de Aristóteles, a questão da substância e sua relação com o ser ganha uma nova dimensão. Ao tratar da alma em seu tratado *De Anima*, Aristóteles explora o

princípio vital que dá forma à vida e à realidade, proporcionando uma abordagem complementar à experiência direta descrita por Eudoro nos rituais Eleusinos.

Ao aplicar essas ideias ao estudo dos Mistérios Eleusinos, a perspectiva de Eudoro de Sousa enriquece nossa compreensão dos rituais de iniciação, que, como o autor sugere, não eram meramente cerimônias religiosas, mas processos profundos de transformação espiritual e intelectual. A experiência eleusina, que conecta os iniciados com verdades cósmicas inefáveis, pode ser vista como uma manifestação clara do *Mistério* conforme descrito por Eudoro de Sousa: uma realidade inatingível pela razão, mas acessível pela experiência direta e espiritual.

Essa ideia de um Mistério inefável e parcialmente revelado é refletida na maneira como as divindades Deméter e Perséfone são apresentadas nos rituais eleusinos. Elas não são meramente entidades mitológicas, mas manifestações de princípios cósmicos essenciais que transcendem a compreensão racional.

A presença de Deméter e Perséfone nos mitos dos Mistérios pode ser vista como uma expressão da essência divina que Sousa descreve, uma realidade que, embora inatingível pela razão, se revela através da experiência direta e espiritual dos iniciados. Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não apenas ilustram os conceitos metafísicos discutidos por Sousa, mas também oferecem uma vivência concreta dessa "substantividade divina" que é central para a compreensão da essência dos rituais.

Enquanto Eudoro de Sousa se concentra na experiência inefável do Mistério, Aristóteles, por sua vez, aprofunda-se na busca por uma compreensão racional da substância e da essência. A noção de substância, tão central para a filosofia aristotélica, ajuda a esclarecer a natureza dessas entidades divinas apresentadas nos Mistérios Eleusinos, como Deméter e Perséfone. Assim, podemos ver nos rituais de Elêusis uma convergência entre a experiência mística discutida por Eudoro e os princípios filosóficos que Aristóteles aplica ao estudo da alma e da substância.

Nos Mistérios de Elêusis, a substância divina dos deuses transcende os limites da esfera humana, tornando-se a personificação de princípios cósmicos essenciais. Deméter, ao encarnar a natureza e fertilidade, e Perséfone, como símbolo do ciclo eterno de vida e morte, não são apenas entidades mitológicas, mas substâncias divinas que encapsulam arquétipos fundamentais. A forma aristotélica, responsável por conferir identidade à substância, emerge nos mitos dos Mistérios, transformando essas narrativas em expressões carregadas de significado que revelam a essência divina subjacente.

Os Mistérios de Elêusis eram considerados os rituais mais importantes para os atenienses, organizados sob a supervisão do arconte *basileus*, ou rei. As duas famílias aristocráticas que desempenhavam um papel crucial neste sistema eram os Eumólpidas e os Kerykes. Os Eumólpidas eram responsáveis por fornecer o sumo sacerdote, conhecido como hierofante, enquanto os Kerykes incumbiam-se de funções como o *dadouchos*, "portador do archote", e o *hierokeryx*, "arauto dos sagrados" (Burkert, 1985, p. 545). Somente os membros dessas famílias tinham o privilégio de dirigir a iniciação, chamada *myein*.

Durante a celebração dos Mistérios, a cidade de Elêusis se tornou o centro das festividades, especialmente no mês de *Boedromion* (setembro), quando se realizou a grande festa dos *Mysteria* (Burkert, 1985, p. 32). Segundo a tradição, Deméter oferece aos iniciados duas dádivas: os cereais e os Mistérios, que prometiam uma vida melhor após a morte (Burkert, 1985, p. 17). Essas cerimônias foram restritas a Elêusis, sendo conhecidas como os Grandes Mistérios, e para participar, era necessário primeiro ser iniciado nos Pequenos Mistérios, realizados no subúrbio de *Ágra*, durante o mês de *Anthesterion* (fevereiro) (Platão, 1988, 497c).

A iniciação era uma escolha pessoal, e a maioria dos atenienses optava por participar. Mulheres, escravos e estrangeiros eram bem-vindos, mas assassinos e aqueles que não compreendiam o dialeto ático eram excluídos (Burkert, 1985, p. 547). A procissão sagrada, que ocorreu no dia 19 de *Boedromion*, contou com a participação de uma grande multidão que se dirigia de Atenas a Elêusis, transportando os objetos sagrados (Burkert, 1985, p. 548). O grito ritual, que coordenava o movimento da multidão, ecoava o nome de Iacchos, uma alusão associada a Dionísio.

A multidão move-se dançando de forma quase extática. O grito rítmico, *iakch'ólakche*, é repetidamente e articula o movimento da multidão. Neste grito pode-se ouvir o nome de um ser divino, Iacchos, um daímon de Deméter, como se veio a dizer mais tarde, ou antes, um epíteto de Dionísio, como muitos acreditavam" (BURKERT, 1983, p. 548).

Após o dia principal das comemorações, que se deu no dia 20 de *Boedromion*, os iniciados foram convidados a participar de uma dança em torno do poço *Kallichorn*, que foi identificado com o local onde Deméter lamentou a perda de sua filha, Perséfone

No 5º dia dos Mistérios de Elêusis...dança-se, envolvendo aos poucos o poço...uma dança em círculo que se estreita, ou em espiral. (MALHADAS; CARVALHO, 1978, p. 20).

As portas do *Telesterion*, espaço sagrado onde as cerimônias se realizavam, eram abertas apenas para os iniciados e, a partir desse momento, cada um tinha seu

"*mistagogo*", responsável por acompanhá-lo ao santo (Burkert, 1985, p. 548). O acesso ao sagrado era mediado por uma palavra secreta, chamada *synthema*, que indicava a compreensão dos rituais, sendo essencial para a identidade dos iniciados (Burkert, 1985, p. 546).

Nos Mistérios, a busca pela proximidade com o divino e a imortalidade bem-aventurada é alcançada através da vivência e da experiência do rito de iniciação, que constitui um acontecimento singular na vida do indivíduo. Após essa vivência, ele retorna à sua existência anterior sem mudanças significativas em seus comportamentos ou valores éticos. Já na filosofia platônica, um objetivo semelhante à bem-aventurança se manifesta pela fruição plena da beleza em si (Cf. CR Loredó, op. cit., p. 117, n. 440). Um exemplo notável é a recusa de Alcibíades em se envolver na experiência do caminho erótico-filosófico. Isso ilustra que sua experiência nesse percurso foi mal-sucedida.

A chave para o sucesso na iniciação amorosa reside na tolerância do sofrimento (*pathein*), que se torna uma aprendizagem contínua ao longo da vida, caracterizando um caminho educativo do amor. Esse percurso implica deixar-se variar e transformar por ele, permitindo uma ascensão constante em direção ao bem e ao belo, entendidos em seu sentido mais puro. Esse elemento, que valoriza a necessidade de experimentar o sofrimento, é uma filosofia da platônica que se assemelha à vivência dos Mistérios e, portanto, contribui para a consistência da homologia estrutural entre ambos, tecido no Banquete.

Para uma análise completa da construção da homologia estrutural entre os Mistérios e a *paidéia* no *Banquete*, cf. CR Loredó, op. cit., pág. 86-111. Um dos muitos objetivos da filosofia platônica é a busca pela bem-aventurança, que se realiza por meio do processo dialético que envolve o indivíduo desde sua formação inicial — incluindo ginástica, matemática e música — até os exercícios mais elevados de ética, política e metafísica, num processo ascendente que requer um comprometimento constante ao longo da vida.

Assim, enquanto nos Mistérios o acesso à bem-aventurança é prometido através de um ritual específico, na filosofia platônica, a possibilidade do homem fruir a contemplação do belo em si é acessado pela via racional, após sua alma conseguir romper o ciclo reencarnatório e desvincular-se dos planos sensíveis da realidade. Portanto, o caminho da dialética erótico-filosófica também pressupõe uma experiência, mas não se trata da mesma experiência imediata (o momento da iniciação apenas) que se observa nos

Mistérios. Não se pode confundir a semelhança de estruturas com uma identidade de métodos entre a *paideia* dialética e os Mistérios.

A distinção metodológica entre os ritos dos Mistérios e o processo da *paideia* platônica consiste em que, diversamente dos Mistérios, o lugar do *logos* é central na filosofia platônica. Aquilo que nos Mistérios foi obtido pela simples participação nos ritos de iniciação, Platão afirma, por exemplo, no *Fédon*, ser obtido pelo exercício racional, o compromisso da vida no exercício da filosofia (ou, nos termos do Banquete, comprometimento da vida no caminho de iniciação erótico-filosófica).

A verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todo esse tipo de emoções, e a Razão em si mesma, uma espécie de purificação. É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado, habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, "muitos são portadores do tirso, mas poucos são os bacantes": ora, estes últimos, [os verdadeiros iniciados] quer-me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia; e justamente, para pertencer a esse número, não me poupei a esforços na minha vida passada, antes pelo contrário, dei tudo por tudo! Se esses esforços foram válidos e algum resultado obtive com eles, eis o que, segundo julgo, muito em breve ficarei a saber ao certo, se Deus quiser, quando ali chegar. (PLATÃO, *Fédon*, 69c-d).

Essa passagem do *Fédon* revela que a virtude autêntica pode ser obtida por meio da troca se a transação for feita com sabedoria. Ao comparar os caminhos de purificação, é evidente que, para Platão, a autêntica virtude e a verdadeira bem-aventurança não são frutos de uma participação momentânea em um rito, mas sim do compromisso constante com o exercício filosófico e a racionalidade. Na filosofia platônica, a 'iniciação' é compreendida como um processo de vida, onde o indivíduo, movido pelo *logos*, se transforma gradualmente, elevando sua alma e moldando seu caráter rumo ao bem e à justiça. Esse percurso contínuo ressalta a distinção crucial entre os Mistérios Eleusinos, que ofereciam uma experiência imediata de transcendência através do ritual, e a *paideia* filosófica, que se fundamenta no *logos* como o meio pelo qual se alcança a purificação genuína e a bem-aventurança eterna. Platão, assim, propõe que a verdadeira iniciação e o contato com o divino estão intrinsecamente ligados à busca racional e à prática contínua das virtudes, transcendendo os limites dos ritos religiosos para instaurar uma jornada de autoconhecimento e elevação espiritual.

A *katharsis* presente nos rituais de Elêusis pode ser vista como um reflexo da purificação intelectual e espiritual que Platão acredita ser necessária para a ascensão da alma. Essa purificação não apenas prepara o indivíduo para a morte, mas para a comunhão com as Ideias eternas.<sup>20</sup>

Com essa visão, Platão desafia a ideia de que a experiência ritual sozinha é suficiente para a purificação e aproximação do divino. Essa abordagem se diferencia de outros entendimentos filosóficos, como Aristóteles, que, ao abordar a alma, se distancia da perspectiva transcendental e propõe uma compreensão mais analítica e substancial da vida e do conhecimento.

Assim, ao passar da análise platônica para a de Aristóteles, adentramos uma nova dimensão filosófica onde o simbolismo dos Mistérios de Elêusis se interliga à noção de substância e essência. Essa análise nos leva a explorar uma perspectiva diferente da alma e da substância proposta por Aristóteles, onde o foco se desvia da transcendência e se volta para uma compreensão mais concreta da essência e do movimento da vida.

### **1.5- A alma e sua relação com a substância nos rituais Eleusinos**

Ao considerar a relação entre o simbolismo e a identidade substancial, Aristóteles proporciona uma abordagem integrativa que vai além de uma interpretação meramente mitológica. [...] Aristóteles afirma: “*A alma é o princípio da vida, o que é comum a todos os seres vivos*” (Aristóteles, *De anima*, 413a 1-2). Os Mistérios de Elêusis, então, não são apenas relatos de eventos divinos, mas expressões simbólicas profundas que comunicam uma verdade mais profunda sobre a natureza cósmica e a existência, destacando a riqueza filosófica e espiritual embutida nesses rituais ancestrais. Aristóteles afirma:

Ao considerar o conhecimento como se encontrando entre as coisas mais belas e dignas do maior valor, sendo umas mais penosas do que outras, quer em virtude do seu maior rigor quer em virtude de dizer respeito a coisas mais belas e elevadas, decidimos, devido a essas duas mesmas causas, considerar toda a investigação respeitante à alma como sendo de importância fundamental. (Aristóteles 2001, p. 402).

Aristóteles, em seu tratado *Da Alma* (Περὶ ψυχῆς, *De Anima*), explora a essência da alma como o princípio vital que diferencia os seres animados dos inanimados. O filósofo grego divide sua investigação em três livros, abordando desde a introdução ao

---

<sup>20</sup> A transcendência platônica está ligada à busca pelas Formas, realidades imutáveis e perfeitas, sendo a mais alta verdade acessível apenas à alma purificada (PLATÃO, *A República*, 514a-517a).

conceito de alma até a sua relação com o corpo e a mente, refletindo sobre como a alma confere identidade e movimento aos seres vivos (Aristóteles, 2001). Aristóteles observa, "*A alma é, portanto, o princípio do movimento e da vida*" (Aristóteles, 412a 5-10). Essa investigação é crucial porque, para Aristóteles, entender a alma é compreender o princípio vital que organiza todas as funções do corpo, desde a nutrição até a razão, conectando a existência física ao conhecimento.

Enquanto Aristóteles aborda a alma de forma analítica, investigando suas funções dentro do ser vivo e seu papel como princípio vital, Platão, por outro lado, vê a alma de maneira mais transcendental. Platão não se concentra apenas nas funções biológicas, mas investiga a relação da alma com as ideias e com a verdade última. Ambos os filósofos, no entanto, concordam que a alma é o núcleo que une o ser ao mundo inteligível, embora cada um ofereça uma perspectiva diferente sobre como essa conexão se dá.

## **Segundo Capítulo: Os Mistérios de Elêusis, Metafísica, Experiência Sensorial, Transcendência e Conhecimento : A Tradição Eleusina na Filosofia Grega de Platão e Aristóteles**

"Quem olha para fora sonha, quem olha para dentro desperta." (atribuído a Carl Jung) "

O segundo capítulo investiga a relação entre os Mistérios de Elêusis e a filosofia grega, com foco na metafísica, na experiência sensorial, na transcendência e no conhecimento. A análise parte da experiência iniciática nos rituais eleusinos e sua associação com a teoria platônica da anamnese<sup>21</sup>, que sugere que a alma rememora verdades eternas ao se desprender do mundo sensível. Assim, os Mistérios não apenas proporcionavam uma vivência ritualística, mas também uma jornada espiritual que evocava a ascensão da alma rumo ao conhecimento.

Além do aspecto metafísico, o capítulo discute a função simbólica dos rituais eleusinos, explorando sua relação com o inconsciente coletivo e a maneira como os mitos estruturavam a percepção cultural e religiosa. As ofertas votivas, por exemplo, são abordadas como um meio de comunicação com o divino, demonstrando que a religião eleusina transcendia a mera prática ritualística, funcionando como um sistema simbólico de transformação interior.

---

<sup>21</sup> "lembrança", usado por Platão para descrever a ideia de que o conhecimento verdadeiro é uma recordação das verdades eternas que a alma sabia antes de nascer.

Na sequência, são analisadas as concepções platônica e aristotélica sobre a percepção sensorial e a realidade. Enquanto Platão via os sentidos como enganosos e enfatizava a necessidade de transcender o mundo material, Aristóteles reconhecia a experiência sensorial como ponto de partida para a compreensão do real. Os Mistérios Eleusinos sintetizavam essas abordagens ao utilizar elementos sensoriais como luz e escuridão, música e silêncio, promovendo uma experiência iniciática que aliava estímulos físicos e contemplação intelectual.

O capítulo também examina a relação entre os Mistérios e o conhecimento místico, destacando como os ritos funcionavam como um caminho de acesso a uma verdade oculta, proporcionando aos iniciados a promessa de um destino além-túmulo. Por fim, discute-se o conceito de *eudaimonia*<sup>22</sup>, central na filosofia aristotélica, e sua ligação com os Mistérios de Elêusis. A experiência iniciática, ao integrar o sagrado e o racional, era concebida como uma jornada de aperfeiçoamento espiritual, na qual os participantes transcendiam suas limitações sensoriais e conectavam-se com princípios superiores de existência. Assim, os Mistérios Eleusinos não apenas ofereciam uma experiência religiosa, mas também funcionavam como uma síntese filosófica que dialogava com os ideais do pensamento grego, unindo corpo, mente e espiritualidade.

## **2.1- A Experiência Mística e a Anamnese nos Rituais Eleusinos.**

Ao falar sobre Platão e sua teoria das Formas, os rituais em Elêusis podem ser vistos como uma busca pelo conhecimento das Ideias, onde os iniciados procuravam um contato com as verdades universais. Esta busca reflete a ideia platônica de que o conhecimento verdadeiro transcende o mundo sensível, oferecendo uma visão da realidade que é eterna e imutável. Essa perspectiva ressoa profundamente nos Mistérios de Elêusis, onde a busca pelo conhecimento e a reminiscência do que a alma já contemplou anteriormente se tornam elementos centrais da experiência ritual.

Os rituais em Elêusis não apenas evocam a busca platônica pelo conhecimento; eles também servem como um meio tangível pelo qual os iniciados podem experimentar diretamente as verdades que as Ideias representam. Através das cerimônias e práticas ritualísticas, os participantes têm a oportunidade de transcender as realidades sensíveis e

---

<sup>22</sup> É o conceito grego de "felicidade" ou "bem-estar", traduzido muitas vezes como "realização" ou "florir", sendo o objetivo último da ética aristotélica.

conectar-se com essências eternas. Esse contato com as verdades universais proporciona uma experiência transformadora que reforça a ideia platônica de que o conhecimento é uma forma de rememoração, onde a alma, ao se desprender das limitações do corpo, pode recordar o que já conhecia anteriormente.

Nos Mistérios de Elêusis, o processo de anamnese platônica é simbolicamente representado pela jornada dos iniciados, que revivem uma recordação espiritual das verdades eternas que suas almas contemplaram antes de se unirem ao corpo físico. Essa rememoração, refletida nos rituais por meio das encenações e revelações, provoca uma ascensão da alma semelhante à saída da caverna descrita por Platão, onde o aprendizado é entendido como um retorno ao conhecimento original.

Nos Mistérios de Elêusis, o processo de *anamnese* é simbolizado pela jornada dos iniciados, que revivem a recordação espiritual do que a alma já contemplou em sua existência anterior, em um nível profundo e místico. Assim como na filosofia platônica, onde o aprendizado é entendido como a lembrança do que a alma já conhecia, os rituais proporcionam uma experiência prática dessa rememoração, conduzindo os participantes a um estado de compreensão que transcende as percepções sensíveis. Através das provas simbólicas e revelações, os iniciados reconstituem essa busca pela verdade que se reflete na ascensão da alma na Alegoria da Caverna, um caminho da escuridão à iluminação.

Os Mistérios de Elêusis funcionam, assim, como um espaço de *anamnese*, onde a busca pela verdade não é meramente intelectual, mas uma vivência prática que leva os iniciados a uma compreensão mais profunda de si mesmos e de seu lugar no cosmos. A participação nos rituais proporciona um vislumbre das realidades superiores, alinhando-se com a noção de Platão de que o aprendizado é um retorno ao conhecimento original.

E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, se não aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse á caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? (Fédon, 65e – 66a ).

Platão estabelece uma clara distinção entre razão e sentidos no que se refere à capacidade de conhecer. Para ele, a verdade é alcançada exclusivamente pela alma, através do pensamento. O conhecimento e a verdade, em sua filosofia, pertence ao domínio do inteligível. Segundo Platão, tudo o que a alma pode perceber pelos sentidos é apenas o que é visível e sensível, enquanto o pensamento, em sua essência, é capaz de

captar o que é invisível e inteligível (Fédon, 83b). Platão, portanto, não busca explicação para as coisas sensíveis nelas mesmas, mas em uma instância superior, metafísica e inteligível. Isso se deve ao fato de que o mundo é sensível, por natureza, assustador, efêmero e contraditório. A verdadeira realidade, ou o ser autêntico, segundo ele, encontra-se além do mundo sensível, no mundo inteligível ou das ideias perfeitas

Ao experienciar os rituais, os iniciados não só adquirem um conhecimento mais profundo sobre as verdades universais, mas também se engajam em uma jornada espiritual que ecoa os princípios da filosofia platônica.

Este estudo não só contextualiza o papel da alma na filosofia natural, mas também oferece uma base para entender como os Mistérios de Elêusis, através de seus rituais e símbolos, podem ser interpretados como expressões de princípios cósmicos e existenciais profundos.

Ao tratar a alma como objeto de investigação, torna-se evidente a dificuldade em alcançar uma certeza definitiva sobre sua essência, como já indicado: “... *tarefa muito difícil conseguir alguma certeza acerca daquilo que consiste a alma.*” (Da alma, 402 a 10). A existência da alma parece imersa em mistério, simbolizando a profundidade de tudo o que somos e aquilo que possuímos. As questões filosóficas – de onde viemos, para onde vamos, como e por quê – surgem incessantemente, desafiando-nos a refletir sobre a complexidade da vida, do cosmos e da própria alma.

Ao considerar a relação entre o simbolismo e a identidade substancial, Platão oferece uma perspectiva que se entrelaça com os Mistérios de Elêusis. Os rituais eleusinos podem ser vistos como uma busca pelo conhecimento das Ideias, onde os iniciados procuram um contato com verdades universais. Essa conexão é crucial, pois as cerimônias e a experiência mística nos Mistérios estão diretamente alinhadas com a busca platônica pela verdade, revelando uma compreensão de que a sabedoria transcende o mundo sensível. Platão, ao afirmar que 'o aprendizado é recordar', sugere que os rituais não apenas facilitam uma experiência sensorial, mas também possibilitam uma rememoração das Ideias, em um processo de *anamnese* (Platão, 245c).

A transição do mundo sensível para o suprassensível evidencia a necessidade de se introduzir uma causa que não é física, ou seja, uma causa metafísica, para elucidar o que é perceptível. Essa abordagem se torna crucial para evitar as contradições que surgiriam se o sensível fosse analisado isoladamente. Como discutido em "*O benefício da Síntese*", a identificação de uma nova categoria de causa, que se refere às realidades puramente inteligíveis, é fundamental para essa compreensão. No contexto dessa análise,

o sensível e o físico não são considerados causas autênticas; em vez disso, eles servem como meios e instrumentos pelos quais a "causa verdadeira" se manifesta.

Portanto, é vital distinguir entre a inteligência e a opinião, tanto em sua origem quanto em sua natureza. Isso leva à conclusão de que é imprescindível postular a existência de uma realidade que transcende nossa percepção imediata. As Ideias, nesse sentido, constituem uma realidade que se fundamenta na diferenciação entre esses dois modos de conhecimento, limitando, assim, a pretensão do sensível de esgotar a verdade do real.

Para Platão a transcendência das Idéias é justamente a razão de ser (ou seja, o fundamento) da sua imanência. As Idéias não poderiam ser a causa do sensível (isto é, a "causa verdadeira") se não transcendessem o próprio sensível; e, justamente transcendendo-o ontologicamente podem ser o fundamento da sua estrutura ontológica imanente. Em resumo, a transcendência das Idéias é justamente o que qualifica a função que elas cumprem de "causa verdadeira". Confundir esses dois aspectos ou nivelá-los de algum modo sobre o mesmo plano, significa esquecer inteiramente a "segunda navegação" e os seus resultados (REALE, 2002, p. 76).

Frente à diversidade dos seres contingentes, Platão propõe a existência de uma realidade fixa e absoluta, que se contrasta com o mundo mutável que percebemos. Em sua obra *Timeu* (52a), ele afirma que tal realidade transcende a natureza dos fenômenos. Já no *Crátilo* (439d), Platão sugere a presença de realidades permanentes e imutáveis que se situam além das coisas que estão em constante mudança. A teoria das Ideias, portanto, representa a aceitação dessas realidades absolutas, eternas e universais, que são independentes do mundo fenomênico.

Segundo Platão, as entidades possuem uma natureza própria, que se mantém estável e é independente da percepção sensorial humana (*Crátilo*, 386a). Essas realidades têm uma essência permanente que não depende de nossas experiências. Assim, a verdadeira ciência, conforme Platão, é adquirida somente por meio da razão e da inteligência, as quais são as únicas capacidades que nos permitem vislumbrar os objetos transcendentais e imutáveis do mundo superior.

Em consonância com a tese de Protágoras, que afirma que "o homem é a medida de todas as coisas", Platão ressalta que, se considerarmos que o que percebo ou sinto é verdadeiro apenas para mim, e o que você percebe e sente é verdadeiro para você, então não há um critério objetivo para estabelecer o conhecimento real (*Crátilo*, 386a). No *Teeteto* (157a-d), Platão apresenta a existência das Ideias como a única alternativa viável

à teoria do fluxo. Estas Ideias são a causa dos objetos sensíveis (*Fédon*, 99c) e representam as essências em si mesmas (*Fédon*, 78d).

Em Platão, a ausência de conhecimento verdadeiro é evidente se, no meio das impressões sensíveis, não se contrapõem dialeticamente as essências inteligíveis, que são irredutíveis à aparência sensível. As Ideias não devem ser vistas como meros conceitos ou representações mentais; elas são, na verdade, o que a mente considera quando se libera das limitações do sensível.

Assim, a busca por essas verdades universais não é apenas uma busca intelectual, mas também espiritual, refletindo a natureza da alma que Platão descreve como buscando constantemente seu retorno ao mundo das Ideias. Os rituais em Elêusis, ao serem concebidos como experiências de transformação, proporcionavam aos iniciados um espaço para transcender as realidades sensíveis e se conectar com as essências inteligíveis que Platão defende. Esta conexão espiritual é crucial, pois as cerimônias e a experiência mística nos Mistérios estão diretamente alinhadas com a busca platônica pela verdade, revelando uma compreensão de que a sabedoria transcende o mundo sensível.

Portanto, no contexto dos Mistérios de Elêusis, a transcendência das Ideias torna-se a chave para a experiência ritual. Os iniciados, ao participarem desses rituais, não apenas testemunham eventos, mas se engajam em uma busca profunda por conhecimento, acessando o que Platão considera realidades absolutas e imutáveis. A experiência de *anamnese*, ou a lembrança das Ideias, é, assim, potencializada pelos rituais, permitindo que a alma transcenda a esfera do sensível e conecte-se com as verdades eternas.

Enquanto Aristóteles aborda a alma a partir de uma perspectiva natural e teleológica, investigando suas funções em conexão com o corpo e a existência física, Platão oferece uma visão mais transcendental. Para ele, a alma não é meramente o princípio vital que organiza o corpo, mas também o elo que conecta o ser humano ao mundo inteligível das ideias. Ambos os filósofos, porém, reconhecem a alma como o centro de nossa existência e fonte de todo conhecimento, embora sigam caminhos diferentes em suas investigações.

Olhando sequencialmente os excertos acima, podemos considerar abertamente a relação da memória com o que Platão determina como sendo o estado de saber. Haja vista que é a lembrança daquilo que nossa alma contemplou outrora que oferece ao homem tal estado; sendo que, se o homem não se utilizar da memória, enceta-se no injusto, no falso. Para se utilizar da memória, faz-se necessária a *anamnese*, que, além de outras interpretações, a colocamos como movimento daquela. Destarte, a memória e a

*anamnese*, a despeito dos variados temas, têm papel relevante, que nos permite interpretar o *Fédon* de modo compatível ao *Fédon* e *Mênon*.

No *Fédon*, Platão associa a memória à imortalidade da alma, sendo este último o tema central da obra. Um excerto relevante para nossa proposta é, por exemplo, o passo 75e:

Entretanto, penso que se adquirimos esse conhecimento antes do nascimento e o perdemos por ocasião do nascimento, para posteriormente, graças a nossos sentidos, recuperar o conhecimento de que tínhamos posse anteriormente, não seria aquilo que chamamos de aprendizado a recuperação de nosso próprio conhecimento? E não estaríamos corretos em chamar esse processo de reminiscência?<sup>23</sup>

Em contraste com a ideia platônica de que o conhecimento é algo que a alma já possui e apenas relembra (*anamnese*), Aristóteles vê o conhecimento como algo adquirido gradualmente pela experiência e pela razão. Para ele, o intelecto ativo (*nous poietikos*) é o responsável pela abstração do conhecimento a partir do mundo sensível. Essa divergência entre os dois filósofos reflete suas diferentes visões sobre o papel da alma: para Platão, a alma transcende o sensível, enquanto Aristóteles coloca a alma em uma relação mais direta com a experiência terrena.<sup>24</sup>

A jornada dos iniciados é uma forma de *anamnese*, um retorno ao conhecimento original e à verdade cósmica que transcende a existência terrena. Ainda no *Fédon*, reconhecemos a *anamnese* como reflexão para se chegar à natureza da alma, como podemos observar no passo 72e-73a.

[...] e ademais, retorquiu Cebes, se for verdadeiro, Sócrates, como prezas dizer amiúde, que nosso aprendizado não passa de reminiscência, teríamos com isso um argumento complementar de que necessariamente aprendemos numa época passada o que agora lembramos. Ora, isso somente seria possível se nossa alma existisse em algum lugar antes de nascer assumindo essa forma humana. E também por força desse argumento, parece que a alma é imortal. (2018. p. 200).<sup>25</sup>

Uma vez que a alma possui o conhecimento antes de sua união com o corpo, Sócrates sugere uma comparação entre a alma e as ideias: ambas são invisíveis e incorpóreas. Dessa forma, a alma não pertenceria ao domínio sensível do corpo, onde

---

<sup>23</sup> Além do excerto apontado, temos ainda, 73c-74c, 75a, 76b-c. Dentre outros. " PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001).

<sup>24</sup> Platão via a alma como separada e transcendental, enquanto Aristóteles a concebia como o princípio vital dos corpos, estando sempre ligada à substância e à essência de cada ser (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1032b-1033a).

<sup>25</sup> A introdução do argumento da *anamnese* como prova da imortalidade da alma por Platão. Pois, se aprender é recordar, é preciso admitir que a alma imortal existia antes do corpo mortal).

permanece por um breve período, limitado à existência terrena. Durante esse tempo, a alma deve sempre buscar sua conexão original com as ideias inteligíveis, afastando-se das percepções corporais por meio da *anamnese* (Ἀνάμνησις) e da memória (μνήμησ).

Platão, ao afirmar que "*a alma é imortal e indestrutível, e o que é imortal não pode ser destruído*" (Platão, 245c), sugere que, assim como nos rituais eleusinos, a alma não se limita ao corpo físico, mas transcende para uma realidade mais elevada. A busca pela verdade nas cerimônias de Elêusis reflete essa ideia de que a alma deve distanciar-se do efêmero para retornar ao conhecimento das Ideias.

Embora a abordagem de Platão sobre o conhecimento seja centrada na reminiscência da alma e sua imortalidade, Aristóteles oferece uma visão mais pragmática e experiencial. Para ele, o conhecimento surge da interação da alma com o mundo sensível, sendo a razão o instrumento que transforma essa experiência em sabedoria. Esse contraste reflete as diferentes preocupações dos dois filósofos: Platão está interessado na ascensão da alma ao inteligível, enquanto Aristóteles foca na forma como a alma compreende e opera no mundo sensível.

Por fim, a leitura de excertos destas três obras pode nos levar a interpretações tortuosas sobre a possibilidade de reconhecer nelas doutrinas diferentes sobre o mesmo problema da rememoração. Contudo, partimos da ideia de que a utilização desses excertos, de forma concêntrica, nos remete a três apresentações parciais de uma mesma teoria, que delineamos como central na epistemologia e metafísica de Platão.

Assim, ao final de cada análise sobre um filósofo, é importante destacar como suas ideias não só ajudam a entender os Mistérios de Elêusis, mas também como essas experiências rituais impactaram suas obras e pensamentos. Esta abordagem garante que o leitor compreenda a interconexão entre a filosofia e a experiência ritual, reforçando a ideia de que os Mistérios de Elêusis são fundamentais para a formação do pensamento grego e filosófico ocidental.

Essas considerações destacam que as ideias de Platão não apenas iluminam a prática dos Mistérios de Elêusis, mas também moldam uma compreensão mais ampla da alma e do conhecimento. Da mesma forma, a abordagem aristotélica traz uma perspectiva prática que integra a filosofia ao cotidiano dos rituais, mostrando como essas experiências moldam o pensamento filosófico ocidental. Os Mistérios de Elêusis, portanto, não são apenas um pano de fundo, mas um elemento central que influenciou profundamente o desenvolvimento do pensamento grego e a filosofia ocidental como um todo.

Aristóteles sublinha a importância de investigar a alma devido ao seu papel fundamental na compreensão da vida e da natureza, o que nos leva a refletir sobre a relação entre o simbólico e o metafísico nos Mistérios Eleusinos. Neste contexto, Thomas M. Robinson (2020) complementa essa ideia ao afirmar que:

A passagem vem imediatamente após, uma prova da imortalidade da alma, na qual o termo “alma” é considerado em seu sentido mais geral, e talvez seja mais bem traduzido por “a alma em todas as suas formas”. O mesmo parece valer para o mito do carro alado. As almas, tanto dos deuses quanto “dos outros seres” (246b1), são descritas, de acordo com a alegoria, como multipartites. No caso da alma dos deuses, o auriga e sua equipe (quantos quer que sejam, pois o número não é especificado) são classificados como “bons e de bom estoque”, de modo que a questão da luta não surge." (Robinson, 2020, p. 178).

Essa reflexão indica que as almas, tanto dos deuses quanto dos humanos, são descritas como multipartites, sugerindo uma pluralidade de experiências e significados. Essa visão se alinha com as questões filosóficas, de onde viemos, para onde vamos, como e por que, que surgem incessantemente, desafiando-nos a refletir sobre a complexidade da vida, do cosmos e da própria alma.

Aristóteles sublinha a importância de investigar a alma, pois ela desempenha um papel fundamental na compreensão da vida e da natureza. Ao considerar a alma como princípio vital que dá movimento e identidade aos seres vivos, ele nos convida a refletir sobre as dimensões simbólicas e metafísicas da alma, particularmente em contextos como os Mistérios Eleusinos.

Nos rituais eleusinos, a alma é vista como o elo entre o humano e o divino, o que nos leva a explorar tanto sua estrutura quanto seu significado existencial. Sua análise da alma, especialmente em *Da Alma (De Anima)*, explora suas diferentes faculdades, vegetativa, sensitiva e racional, e mostra como a alma confere identidade e movimento aos seres vivos.

Essa investigação é crucial porque, para Aristóteles, entender a alma é compreender o princípio vital que organiza todas as funções do corpo, desde a nutrição até a razão, conectando a existência física ao conhecimento. Os Mistérios não apenas dramatizam os ciclos de vida e morte, mas também expressam a busca por uma verdade cósmica que transcende o físico. Assim, o papel da alma como mediadora entre o mundo sensível e o inteligível pode ser visto como uma ponte entre o simbólico e o metafísico, algo que

Aristóteles investigou profundamente. Robinson (2020) complementa essa ideia ao discutir Platão, trazendo uma reflexão sobre a natureza da alma em sua obra *Fedro*.

Ao discutir Aristóteles, é importante vincular a ideia de forma e substância ao que acontece nos rituais, mostrando como a alma, como princípio vital, se relaciona com as experiências dos iniciados. Aristóteles propõe uma visão mais teleológica da alma, onde a forma e a substância são fundamentais para compreender a experiência dos iniciados nos Mistérios de Elêusis. Ele argumenta que a alma, como princípio vital, confere movimento e identidade ao ser, implicando que os rituais de Elêusis não apenas celebram a vida e a morte, mas também representam uma busca pela essência da realidade.

Platão apresenta a alma como algo complexo e dividido, com diferentes faculdades que interagem e, em alguns casos, entram em conflito. No mito do carro alado em *Fedro*, por exemplo, o auriga tenta guiar sua equipe de cavalos – uma representação das faculdades da alma – e essa luta reflete as tensões internas entre a razão e os desejos. Nesse mito, Platão descreve a alma como dividida entre o desejo, a razão e o espírito, forças que frequentemente entram em conflito enquanto a alma busca alcançar o conhecimento e a verdade.

Enquanto Platão concebe a alma como dividida em partes que estão em constante tensão, sendo a razão, o desejo e o espírito forças que precisam ser controladas, Aristóteles vê a alma como uma unidade organizada que busca um fim último, o qual é a felicidade (*eudaimonia*). Para Aristóteles, a alma é guiada pela razão, que é a faculdade mais elevada e que permite ao ser humano alcançar a virtude e a realização completa.

Embora ambos os filósofos concordem que a razão desempenha um papel central, para Platão, a razão deve controlar as faculdades inferiores da alma, enquanto para Aristóteles, a razão é a própria essência que conduz a alma ao seu propósito supremo.

Isso sugere que a alma, tanto no plano humano quanto no divino, é marcada por uma pluralidade de experiências e uma dualidade de forças, o que enriquece ainda mais a compreensão de sua imortalidade e transcendência. Esse mito ressoa nos Mistérios de Elêusis, onde a jornada espiritual dos iniciados pode ser vista como uma luta interna para reconciliar essas diferentes partes da alma.

No mito do carro alado, por exemplo, o auriga tenta guiar sua equipe de cavalos – uma representação das faculdades da alma – e essa luta reflete as tensões internas entre a razão e os desejos. Aristóteles, por outro lado, aborda a alma de maneira mais teleológica, enfatizando que sua finalidade é atuar de acordo com a razão, o que permite ao ser humano alcançar a virtude e, conseqüentemente, a felicidade.

A concepção platônica da alma, com sua divisão em partes conflitantes, e a visão aristotélica da alma como princípio vital racional, nos convidam a uma reflexão mais profunda sobre os Mistérios Eleusinos. Nos rituais eleusinos, essa luta interna é simbolizada nas jornadas espirituais dos iniciados, que buscam reconciliar essas diferentes partes da alma enquanto exploram o ciclo de vida, morte e renascimento.

Essa reflexão se alinha com as questões filosóficas que tanto Platão quanto Aristóteles investigaram, de onde viemos, para onde vamos e como a alma interage com o corpo e o cosmos. O fato de as almas serem descritas como multipartites reflete uma visão integrada da experiência humana e divina, destacando que a alma é, ao mesmo tempo, uma entidade que vivencia e molda a realidade, mas também uma força metafísica que busca transcender os limites do sensível. Isso desafiava os filósofos a explorar a complexidade da vida e do cosmos, revelando a importância da alma como objeto de investigação filosófica tanto no contexto mitológico quanto metafísico.

Assim, Platão e Aristóteles oferecem diferentes janelas para compreender a alma e sua relação com o conhecimento e a verdade. Enquanto Platão enfatiza a busca da alma pelo retorno ao mundo das ideias, Aristóteles enfatiza a realização da alma no mundo sensível através da virtude e da razão. Nos Mistérios Eleusinos, essas duas visões se encontram na busca espiritual por um entendimento mais profundo da vida e da morte, onde a alma, em seu papel mediador entre o humano e o divino, encontra uma síntese entre essas abordagens aparentemente divergentes.

Ao participar dessas cerimônias, os iniciados são convidados a confrontar a dualidade da alma platônica, que é vista como dividida entre suas faculdades racionais, emocionais e espirituais, refletindo as tensões internas que moldam a experiência humana. Essa luta interna é representada simbolicamente através de rituais que envolvem a morte e o renascimento, criando um espaço seguro para que os iniciados reconciliem essas partes conflitantes e, assim, alcancem uma harmonia espiritual. Ao mesmo tempo, a abordagem aristotélica é manifestada na busca pela realização prática e pela virtude, à medida que os rituais incentivam uma vivência consciente das virtudes que conectam a alma ao corpo e ao mundo natural. Essa experiência ritual não é apenas um momento de reflexão teórica, mas um processo ativo de transformação, onde os participantes se tornam conscientes de sua própria natureza como seres que transcendem o efêmero.

A escolha de teóricos como Durand e Ricoeur, com suas teorias sobre o simbolismo, complementa a análise metafísica proposta por Aristóteles e Eudoro de Sousa. Enquanto Sousa explora o Mistério através da experiência direta, Durand e Ricoeur nos ajudam a

entender como o símbolo, tanto no plano religioso quanto no psicológico, torna-se uma estrutura de múltiplos significados. Essa abordagem, quando aplicada aos Mistérios Eleusinos, oferece uma compreensão mais rica dos processos rituais e de iniciação, que vão do exotérico ao esotérico, desvelando camadas de significado acessíveis somente através da experiência ritualística.

Essa busca interna e a reconciliação das faculdades da alma, conforme abordadas por Platão e Aristóteles, têm um paralelo direto com os objetivos dos Mistérios de Elêusis. Nos rituais, a experiência de transformação vivenciada pelos iniciados não só reflete a luta interna que cada um enfrenta em sua jornada espiritual, mas também se configura como um caminho para acessar verdades mais profundas e universais. É nesse contexto que o conhecimento esotérico se desvela, revelando-se progressivamente como uma verdade última que vai além das aparências.

Assim, ao participarem das cerimônias, os iniciados não apenas exploram suas próprias almas, mas também se conectam a um saber coletivo que transcende a experiência individual. Esse espaço ritual, repleto de simbolismo e significado, torna-se um meio pelo qual os participantes podem acessar as verdades que as Ideias representam, alinhando-se com a visão platônica de que a busca pelo conhecimento é, essencialmente, um retorno às essências eternas.

Nos Mistérios de Elêusis, o conhecimento esotérico era revelado de forma progressiva, como uma verdade última que se encontra envolta em camadas de significados, tal como "a casca que encerra a amêndoa". Esse processo pode ser comparado à hermenêutica descrita por Paul Ricoeur, que vê o símbolo como uma estrutura de significação, na qual um sentido direto e literal conduz a um sentido secundário, mais profundo e figurado. Nos rituais eleusinos, os iniciados passavam por etapas de revelação que iam do exotérico, acessível a todos, ao esotérico, reservado apenas àqueles que atingiam um nível mais elevado de compreensão. Assim como na hermenêutica simbólica, os Mistérios Eleusinos ocultavam verdades espirituais e cosmológicas que só podiam ser desveladas por meio da experiência ritualística.

## **2.2- A Dimensão Simbólica e o Inconsciente Coletivo nos Rituais Eleusinos**

A comparação com a psicologia das profundezas de C. G. Jung reforça essa dimensão simbólica, já que os rituais de Elêusis funcionavam como uma jornada ao inconsciente coletivo, onde arquétipos de morte e renascimento, representados por

Deméter e Perséfone, revelavam mistérios sobre a existência. Da mesma forma que o símbolo descrito por Ricoeur mantém sua plurivocidade, expondo-se a uma "interpretação sem fim", os ritos eleusinos ofereciam aos participantes uma compreensão sempre crescente e renovada do mistério da vida e da morte, transcendendo a literalidade das narrativas mitológicas para alcançar um sentido de revelação espiritual e cósmica. Tal como enfatiza G. Durand,

O símbolo é uma intensificação extrema do figurado, que transfigura a imagem em ícone verdadeiro, velando intimamente seu sentido, encarnando no 'ventre' de sua materialidade a constância de uma promessa significativa. (DURAND, 1962, p. 5).

O símbolo, por sua natureza, exige uma consciência atenta, que não apenas o perceba, mas que também seja capaz de compreender o plano metalinguístico e supraconceitual de seu sentido. Assim, o imaginário simbólico é frequentemente associado a práticas religiosas, uma vez que ele direciona a imaginação para o sagrado. Conforme destaca Mircea Eliade, o símbolo "revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra 'manifestação' é capaz de revelar do mesmo modo" (ELIADE, 1962, p. 8). Esse poder revelador conecta os símbolos a uma universalidade inerente, principalmente quando associados aos arquétipos, que funcionam como matrizes de sentido. A partir dessas matrizes, os símbolos se formam e ganham expressão no imaginário coletivo.

Em um contexto não-religioso, Gaston Bachelard explorou a relação entre os arquétipos e os elementos primordiais (terra, água, fogo e ar), sugerindo que o imaginário segue leis oníricas que derivam dessas forças naturais. Entre as abordagens metodológicas, a psicanálise destaca-se por acolher tanto o processo de interpretação, especialmente em C. G. Jung, quanto o de formalização, como visto em J. Lacan. Para Jung, as imagens simbólicas possuem uma dimensão singular que se relaciona com o desenvolvimento do indivíduo e, em última análise, com arquétipos universais. A psicanálise freudiana, por outro lado, foca no recalque dos determinantes do imaginário, explorando como o inconsciente se transforma em consciente por meio de mecanismos como a condensação, o deslocamento e a elaboração secundária.

A psicologia das profundezas de Jung busca delimitar o processo de individuação, permitindo que os arquétipos universais sejam revelados e transformados na criação de uma obra. Dessa forma, a psicocrítica literária de autores como Charles Mauron combina essa análise estrutural com a exploração das redes de imagens inconscientes, revelando complexos ou mitos ocultos presentes na arte. Mauron, por exemplo, identifica "redes de

associação e de grupos de imagens" nas obras de arte e, a partir dessas redes, estabelece invariantes figurais e situações dramáticas repetitivas, permitindo a descoberta do mito pessoal do artista.

Essas interpretações simbólicas são fundamentais na análise de mitos como os Mistérios de Elêusis, onde símbolos velados revelam segredos místicos e espirituais de uma realidade esotérica. Os Mistérios de Elêusis representam um dos mais enigmáticos e influentes cultos religiosos da Grécia Antiga. Realizados na cidade de Elêusis, próximo a Atenas, esses rituais misteriosos desempenharam um papel central na vida religiosa e cultural dos antigos gregos. Essas divindades não apenas compartilhavam a experiência dos sentimentos humanos, como a dor e a perda, mas também demonstravam uma resiliência notável diante das adversidades impostas pelo destino.

Mircea Eliade destaca a capacidade dessas figuras divinas de transcender as vicissitudes terrenas, erguendo-se acima das contingências para alcançar um estado de superioridade e significado mais profundos.

Tanto as grandes correntes da religiosidade popular como as sociedades secretas dos mistérios egeo-orientais se cristalizaram em volta das chamadas divindades da vegetação, que são primordialmente divindades dramáticas, responsáveis pelo destino do homem, conhecendo, como ele, as paixões, o sofrimento e a morte. Jamais a divindade se aproximou tanto dos homens. [...] As divindades soteriológicas partilham os sofrimentos desta humanidade, morrem e ressuscitam para resgatá-la. Esta mesma 'sede de concreto' que sempre empurrou para segundo plano as divindades celestes -longínquas, impassíveis, indiferentes ao drama cotidiano -manifesta-se na importância concedida ao filho do deus celeste (Dioniso, Osíris, Alein, etc.). Na maior parte das vezes o filho reclama sua paternidade celeste; todavia, não é essa descendência que justifica o papel capital que ele desempenha na história das religiões, mas a sua 'humanidade', o fato de se ter integrado definitivamente na condição humana, ainda que consiga ultrapassá-la pela ressurreição periódica (ELIADE 1993, P. 8).

Dessarte, é possível observar que, é evidente que um fator distintivo e potencialmente atrativo desses cultos é a experiência compartilhada pelos deuses dos sentimentos humanos. Mesmo nas narrativas divinas, vemos que enfrentaram tribulações, provações e, em alguns casos, até a morte, apenas para renascem posteriormente. Nesse sentido, a história das divindades e sua associação com os dramas de morte e ressurreição podem ter sido interpretadas como respostas às necessidades práticas do cotidiano, inclusive uma possível promessa de vida após a morte.

Assim, a existência além-túmulo não era mais vista como uma continuação menos grandiosa da vida terrestre, mas sim como um momento de redenção de todos os infortúnios que o indivíduo poderia enfrentar. Portanto, ao participar de um culto, tanto

os cidadãos gregos quanto os romanos estavam buscando uma resposta para sua necessidade de superar a angústia diante da morte.

A integração das diferentes abordagens de Eudoro de Sousa, Aristóteles, Gilbert Durand, Paul Ricoeur e Carl Jung revela um diálogo profundo entre o racional, o simbólico e o místico, que não se anulam, mas, pelo contrário, se complementam. Eudoro de Sousa, em sua reflexão sobre a estranheza e o sentimento de alienação do ser humano em relação ao mundo, observa que:

Talvez não haja ser humano que, pelo menos uma vez na vida, não se tenha sentido exilado no mundo a que se afeiçoou e que se lhe afeiçoou, no mundo em que se entranhou e que se lhe entranhou. Súbito arrebatamento de estranheza fará que de si para si pense e diga: 'Este mundo não é o meu'. Acertado é que o diga e pense, quando já não o reconhece como obra sua (Sousa, 1980, p. 17).

Essa sensação de exílio remete à mudança contínua da relação entre o homem e o cosmos. Assim como o homem de Aristóteles busca compreender o mundo através da razão, ao conceber o mundo como um sistema ordenado de causas e efeitos, Eudoro de Sousa sugere que o homem, em sua estranheza, pressente uma mudança na sua própria constituição. Isso se aproxima da ideia aristotélica de *potência e ato*, onde o ser humano está constantemente em um estado de vir a ser, transformando-se junto ao mundo em que habita. Além disso, Eudoro aponta que:

O homem só se sente invadido de estranheza em relação ao mundo que dele fora, quando já vive em outro que dele começa a ser, porque ele mesmo em outro se veio tornando (*Idem, ibidem*).

Essa ideia ecoa nas reflexões de Gilbert Durand, para quem o simbólico é uma resposta às ameaças da existência, organizando o caos e dando sentido ao desconhecido. Assim como Durand vê a imaginação simbólica como um processo de transformação, Sousa sugere que o sentimento de estranheza marca a transição para um novo estado de ser, onde o homem, ao se sentir alienado do mundo que conhecia, já começou a se transformar em um novo ser. A imaginação simbólica, portanto, permite ao ser humano reconfigurar sua realidade diante dessa mudança, sendo o símbolo uma ponte entre o racional e o irracional.

Jung, por sua vez, ao lidar com o inconsciente coletivo e os arquétipos, oferece uma perspectiva mística para essa transformação. O sentimento de estranheza descrito por Eudoro pode ser interpretado, à luz de Jung, como uma conexão com os arquétipos mais profundos, os símbolos que emergem do inconsciente para guiar o indivíduo em sua jornada de transformação. A mutação descrita por Eudoro e a integração do novo mundo

em que o homem se encontra ressoam com o conceito junguiano de individuação, onde o sujeito confronta o desconhecido dentro de si para emergir em um novo estado de ser.

Por fim, o sentimento de estranheza descrito por Eudoro também pode ser visto como um reflexo do místico em Ricoeur. A hermenêutica ricoeuriana, que explora o simbolismo como mediador entre o homem e o sagrado, encontra nessa experiência de alienação uma abertura para uma nova compreensão da realidade. Conforme o indivíduo reconhece o estranhamento diante do mundo, ele também percebe a necessidade de reinterpretar seu papel nesse novo cenário. Ricoeur nos lembra que:

Há que nos resignar à situação paradoxal de ter de procurar o ser deste homem no ser deste mundo, e o ser deste mundo no grau de humanidade deste homem (Sousa, 1980).

Essa resignação paradoxal, onde o homem busca seu ser no mundo e o mundo no grau de sua humanidade, é essencial para unir as diferentes abordagens. Ao reconhecer que o homem, ao estranhar o mundo, já habita em um novo projeto de realidade, podemos ver como as perspectivas de Aristóteles, Durand, Ricoeur e Jung convergem. O racional (Aristóteles), o simbólico (Durand e Ricoeur) e o místico (Jung) não estão em oposição, mas dialogam em torno da mesma questão fundamental: a transformação contínua do ser humano e sua relação com o cosmos.

Uma relação que também pode ser estabelecida considerando os cultos de mistério é que o ritual se configura como uma forma de transição, uma experiência de morte e ressurreição simbólica para uma "nova vida". Ao "morrer" simbolicamente, o iniciado é capaz de transcender sua existência temporal e acessar o tempo mítico das divindades. Ele participa da cosmogonia e se une à divindade criadora, assumindo responsabilidades em relação à ordem do cosmos. Ao renascer, emerge como uma nova pessoa, uma metamorfose que possibilita ao iniciado adentrar em uma nova realidade, onde ele estabelece comunhão com a divindade à qual está ligado, uma comunhão que se manifesta no mais profundo comprometimento. (ALVAR, 2008, p.219).<sup>26</sup>

Nesse contexto, o mito de Deméter e Perséfone desempenha um papel central como veículo de sentido simbólico, funcionando não apenas como uma narrativa fundadora, mas como uma estrutura arquetípica que orientava o processo iniciático. O contato com esse *mythos*, vivenciado pelos iniciados por meio dos ritos, da oralidade, das imagens e

---

<sup>26</sup> ALVAR. JAIME. Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras. Boston: Brill, 2008, p.219. (procurar citação ideal).

dos gestos, permitia a reatualização de uma experiência que tocava camadas profundas da psique. Casadiegos (2005) destaca que:

o mythos de Deméter e Perséfone, mais do que uma narrativa etiológica, condensa um modelo arquetípico de travessia e regeneração interior, atualizado na prática ritual por meio da epifania e da experiência do sagrado. (Casadiegos 2005, p. 6).

Essa leitura ressalta que o mito não operava apenas como explicação dos fenômenos naturais, mas como um catalisador de transformações subjetivas e espirituais. A dimensão simbólica do mito, quando inserida no contexto ritualístico dos Mistérios Eleusinos, adquiria um poder performativo. Por meio do silêncio sagrado, da iluminação, dos objetos revelados e das ações simbólicas encenadas, o iniciado era conduzido a uma experiência que ultrapassava a linguagem racional. O mito era vivido, não apenas escutado, ativando imagens internas que ressoavam com conteúdos coletivos e ancestrais do inconsciente. Nesse sentido, os Mistérios promoviam uma forma de conhecimento não discursivo, de natureza intuitiva e espiritual, que permitia ao indivíduo reencontrar-se com sua origem, com o ciclo da vida e com a própria condição humana. Essa integração entre mito, rito e símbolo revelava-se, assim, como um dos pilares mais profundos da experiência iniciática grega.

### **2.2.1- A importância das ofertas votivas como um meio de comunicação e interação com o divino.**

Um aspecto distintivo dos cultos de mistério é a prática das oferendas votivas, onde o indivíduo, seja em tempos de aflição ou de prosperidade, faz promessas aos deuses e as cumpre através de doações, grandes ou pequenas. Essa prática votiva pode ser vista como uma estratégia humana para lidar com o futuro. Em momentos de crise, o indivíduo se ergue para enfrentar seus desafios e, por meio de um ato de fé, implora aos deuses que intervenham diretamente em suas vidas. As oferendas votivas, por mais modestas que sejam, representam a evidência de uma fé pessoal em um deus específico, que, em troca, oferece auxílio ou salvação.

Conforme discutido previamente (Carvalho, 2021), as figuras de Deméter e Perséfone oferecem uma perspectiva única sobre a simbologia feminina, onde os ritos eleusinos celebram e transformam essas personagens em arquétipos da fertilidade e renovação.

É importante ressaltar que a religião votiva tem um caráter experimental, funcionando como uma forma complementar de expressão da devoção religiosa, e não

exclui a adoração de outras divindades. Até aqui, observamos que o contato do homem antigo com o mundo sobrenatural podia se dar de várias maneiras, e os mistérios se apresentavam como uma opção religiosa. No entanto, nem todas as divindades ofereciam essa dimensão; apenas algumas apontavam para uma experiência mais profunda, como é o caso da deusa Deméter, cujo culto simbólico era praticado em Elêusis, como veremos a seguir (BURKERT, 1992.p.26).

Esses rituais eram realizados em segredo e reservados apenas para iniciados, que passavam por um processo de purificação e iniciação antes de participarem das cerimônias sagradas.

O próprio ato da iniciação representa uma morte voluntária e uma salvação obtida pela graça. O poder da deusa atrai para si os mortais que, chegados ao fim da existência, pisam a soleira onde se acaba a luz; devem eles, porém, saber aguardar, os augustos segredos da religião [...] era de minha obrigação abster-me de alimentos profanos e proibidos, a fim de mais seguramente obter o acesso aos mistérios da mais pura de todas as religiões (APULEIO 1963,p.191).

Embora o trecho citado de Apuleio remeta aos Mistérios de Ísis e Osíris, rituais de origem egípcia que mais tarde se difundiram no mundo greco-romano, ele ilustra de maneira eficaz o caráter iniciático, secreto e transformador que também permeava os Mistérios de Elêusis. Apesar das diferenças culturais e teológicas entre os cultos, ambos compartilham a ideia central de que a iniciação representa uma espécie de morte simbólica e renascimento espiritual. Assim, a experiência descrita por Apuleio ajuda a lançar luz sobre a dimensão subjetiva e transcendental presente nos ritos eleusinos.

Os Mistérios de Elêusis prometiam aos iniciados uma experiência reveladora e transformadora, que proporcionava uma visão privilegiada dos segredos divinos e garantia a esperança de uma vida após a morte. A importância dos Mistérios de Elêusis na religião e cultura gregas era imensa. Eles representavam não apenas uma busca espiritual por significado e transcendência, mas também desempenhavam um papel fundamental na coesão social e na identidade coletiva dos gregos. A participação nos Mistérios era considerada uma honra e um privilégio, e aqueles que eram iniciados nessas cerimônias secretas eram vistos como membros especiais da comunidade.

Além disso, os Mistérios de Elêusis exerciam uma influência profunda nas artes, na filosofia e na literatura da Grécia Antiga. Muitos dos maiores pensadores e artistas gregos foram inspirados pelos mistérios e pelas suas narrativas mitológicas, contribuindo para a disseminação e perpetuação desses rituais sagrados ao longo dos séculos.

Na arte visual, os artistas gregos frequentemente retratavam cenas de raptos em suas obras, como evidenciado em vasos cerâmicos, relevos em templos e outros artefatos, essas cenas em alguns casos remetiam ao Rapto de Perséfone. Essas representações visuais não apenas documentavam os rituais sagrados, mas também transmitiam sua importância e significado para a sociedade grega.

Como sinalizado anteriormente, filósofos como Platão e Aristóteles são frequentemente associados à exploração dos temas da morte, renascimento e transcendência presentes nos rituais dos Mistérios de Elêusis em suas obras filosóficas. Embora não exista uma referência direta aos Mistérios nos diálogos "*Fedro*" e "*Fédon*" de Platão, alguns estudiosos sugerem que elementos desses rituais podem ter influenciado as discussões sobre a alma, a imortalidade e a busca pelo conhecimento presentes nessas obras. No entanto, é importante reconhecer que essas conexões são interpretativas e sujeitas a debate entre os estudiosos.

Quanto às referências aos Mistérios de Elêusis nas obras de Ésquilo e Sófocles, existem alusões a esses rituais em algumas tragédias, mas não há uma representação direta ou detalhada dos próprios rituais nos textos sobreviventes. No entanto, os dramaturgos gregos frequentemente exploravam temas relacionados à vida, à morte e à divindade, que eram centrais nos Mistérios de Elêusis, e é possível que tenham sido influenciados por esses rituais em sua produção literária.

Portanto, enquanto as conexões entre os Mistérios de Elêusis e as obras de Platão, Aristóteles, Ésquilo e Sófocles são frequentemente discutidas e exploradas pelos estudiosos, é importante reconhecer que essas influências podem ser sutis e estão sujeitas a interpretação.

Na literatura grega, os Mistérios de Elêusis eram frequentemente mencionados e celebrados em poemas épicos, tragédias e outros gêneros literários. Homero faz alusões aos Mistérios em sua obra "*Hino Homérico a Deméter*"<sup>27</sup>, narrando a busca de Deméter por sua filha Perséfone. Além disso, dramaturgos como Ésquilo exploravam os temas dos

---

<sup>27</sup> A chamada "questão homérica" refere-se ao debate acerca da existência histórica de Homero e à autoria das obras tradicionalmente atribuídas a ele, como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Durante séculos, estudiosos têm questionado se Homero foi uma figura real ou uma construção simbólica da tradição oral grega. A hipótese de que esses poemas tenham sido compostos por diferentes autores ou reunidos por uma escola poética específica tem sido amplamente discutida na historiografia literária. Em minha monografia de graduação, abordei essa problemática ao analisar o *Hino Homérico a Deméter*, reconhecendo a dificuldade de estabelecer uma autoria individual e ressaltando seu papel como expressão de uma tradição coletiva e ritualística da Grécia Arcaica (CARVALHO, 2021).

Mistérios em suas tragédias, como em "*Os Sete Contra Tebas*", onde os rituais de Elêusis são mencionados em conexão com a tragédia dos filhos de Édipo.

Essas referências literárias, filosóficas e artísticas evidenciam a profunda influência dos Mistérios de Elêusis na cultura grega antiga, destacando sua importância como fonte de inspiração e reflexão sobre os mistérios da vida, morte e transcendência.

A narrativa presente no *Hino Homérico a Deméter* contribui significativamente para essa compreensão. O hino narra o rapto da filha de Deméter, deusa da vegetação e do trigo, por Zeus, deus dos trovões e senhor do Olimpo. Koré, como era conhecida, mais tarde passaria a ser conhecida como a deusa Perséfone. A narrativa descreve a dor de Deméter, a ocultação das demais divindades e sua peregrinação até a cidade de Elêusis, onde estabeleceu um templo em sua homenagem.

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

Os Mistérios tornaram-se uma parte integral da religião de Atenas, os Mistérios de Elêusis se tornaram uma instituição pan-helênica e, posteriormente, sob o domínio dos romanos, uma adoração universal.

Os Mistérios de Elêusis, venerados na Grécia Antiga, transcendiam as fronteiras políticas e culturais das cidades-estado gregas individuais, assumindo um caráter pan-helênico. Esses rituais misteriosos eram celebrados em honra às deusas Deméter e Perséfone e desempenhavam um papel crucial na coesão e na identidade cultural da civilização helênica.

Uma das características mais marcantes dos Mistérios de Elêusis como uma instituição pan-helênica era a sua capacidade de atrair iniciados de toda a Grécia. Os rituais não eram restritos apenas aos cidadãos de Atenas; pessoas de diferentes cidades-estado podiam participar dos cerimoniais em Elêusis. Isso contribuía para a formação de uma comunidade religiosa mais ampla, unindo gregos de diversas origens étnicas e políticas em torno de uma prática religiosa comum.

A participação nos Mistérios era vista como uma demonstração de lealdade e devoção aos deuses comuns da Grécia, promovendo um sentimento de pertencimento à comunidade grega como um todo. Além de sua importância política e cultural, os

Mistérios de Elêusis exerciam uma profunda influência na religião e na cultura gregas em todo o território helênico.

Os rituais e crenças associados aos Mistérios eram amplamente reconhecidos e respeitados, moldando muitos aspectos da vida religiosa, artística e filosófica na Grécia Antiga. A disseminação das tradições misteriosas contribuía para a transmissão de conhecimento e experiência entre as diferentes regiões da Grécia, enriquecendo o panorama cultural e religioso do mundo grego.

Assim, os Mistérios de Elêusis podem ser entendidos como uma instituição pan-helênica fundamental na religião e na cultura gregas, que atravessava as fronteiras políticas e geográficas das cidades-estado individuais. Sua influência unificadora e sua capacidade de criar uma comunidade religiosa compartilhada desempenharam um papel vital na coesão e na identidade da civilização helênica.

Os ritos de caráter secreto foram mantidos através de sua história. Partindo para a exposição dos cultos de Mistério Jean Pierre Vernant (2009), nos diz que estes cultos traziam sentido e complemento à vida dos iniciados, atuando de forma direta em suas ações.

Os mistérios eleusinos eram celebrações anuais. Ninguém se tornava um iniciado nos Mistérios de Elêusis antes de participar dos pequenos mistérios de Agra. Feito isso, o iniciado podia, apenas uma única vez, iniciar-se nos mistérios. O iniciado deveria guardar segredo absoluto sobre o que viu, ouviu ou tocou. Os mistérios não tinham caráter de ensinamento e sim de experiência metafísica. Não bastava que se ouvisse falar do que acontecia nos mistérios, mas para receber uma bênção das deusas, era necessário a iniciação no culto: o indivíduo tinha que testemunhar os ritos com seus próprios olhos, por isso era necessário manter o sigilo.

Acreditasse que os mistérios eleusinos compreendiam cinco graus: purificação, comunhão mística, epopteia, coroação e comunhão divina. Para se chegar à epopteia, o grau supremo da iniciação, era necessário, no mínimo, um ano de experiências ascéticas nos mistérios.

Walter Burkert (1993), descreve possíveis acontecimentos como formas de roteiro para os cultos a Deméter: a procissão saía de Atenas para Elêusis, culminando numa comemoração noturna no Salão das Iniciações. Existiam alguns cuidados a serem tomados que visavam purificar a alma de sua existência corpórea e garantir a convivência harmoniosa dos homens, entre si e com a divindade.

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

A felicidade no *post mortem* não dependia somente das ações feitas em vida, mas que era necessário também a devoção às divindades protetoras da vida, atribuída à participação em ritos que poderia gerar conforto no mundo avernal.

### **2.3- A Percepção Sensorial e a Realidade na Filosofia Platônica e Aristotélica**

Compreender a função dos rituais dos Mistérios Eleusinos, e seu impacto na experiência espiritual e metafísica dos iniciados, requer uma análise cuidadosa de como os pensadores da Antiguidade, especialmente Platão e Aristóteles, conceberam a percepção sensorial e a realidade. Ambas as filosofias abordam o papel dos sentidos no processo de conhecimento, mas divergem na maneira como validam a experiência sensorial em relação à verdade última.

A relação entre mito e conhecimento filosófico na Grécia Antiga é complexa e não se resume a uma simples oposição entre razão e crença. No pensamento grego, o mito não era apenas uma narrativa fantasiosa, mas uma forma de discurso que carregava significados profundos e que, em certos contextos, era aceita como verdade. Isso é evidente na forma como os Mistérios Eleusinos utilizaram mitos para transmitir verdades metafísicas aos iniciados. Mesmo Platão, ao desenvolver sua teoria das Ideias, fez uso de mitos para ilustrar conceitos filosóficos abstratos, como no Mito da Caverna e no Mito de Er. Já Aristóteles, por outro lado, via os mitos como formas de conhecimento verossímil, mas inferiores ao logos racional. Como explica Chauí (2003):

Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque definições naquela narração. (...) Essa vem autoridade do fato de que ele testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem a testemunhou os acontecimentos narrados (CHAUÍ, 2003, p. 23).

A visão exposta por Chauí reforça a ideia de que o mito, na Grécia Antiga, possuía um caráter de autoridade e confiabilidade, funcionando como um meio legítimo de

transmitir conhecimento. Em Platão, os mitos aparecem como metáforas para verdades superiores, auxiliando na compreensão do mundo inteligível. No entanto, para Aristóteles, o mito não deve ser aceito sem questionamento crítico, pois sua função é apenas fornecer uma explicação plausível da realidade, mas sem o rigor lógico da filosofia. Essa distinção é fundamental para compreender como os Mistérios Eleusinos operavam: ao mesmo tempo em que empregavam narrativas simbólicas, também forneciam uma experiência mística que se aproximava da busca filosófica pela verdade. Dessa forma, os rituais Eleusinos atuaram como uma ponte entre a tradição mítica e o pensamento especulativo, permitindo que os iniciados experimentassem, de maneira simbólica e sensorial, questões centrais da metafísica.

Na filosofia platônica, o mundo sensível é visto como uma representação imperfeita e transitória da verdadeira realidade, as Formas ou Ideias eternas. A distinção entre o mundo sensível e o inteligível é um dos pilares da filosofia platônica e tem implicações profundas para a compreensão da realidade e do conhecimento. Para Platão, os sentidos captam apenas aparências, projeções de um mundo mais elevado e verdadeiro, acessíveis apenas pela razão. Essa perspectiva se reflete na maneira como os Mistérios Eleusinos empregaram símbolos e narrativas para conduzir os iniciados a um entendimento mais profundo da existência. Assim como a filosofia transcende as limitações da percepção sensorial, os rituais iniciados oferecem uma experiência transformadora que permite um vislumbre do conhecimento superior. Pereira (2009) afirma:

[...] entre os dois mundos, o sensível e o inteligível, observemos primeiro que, para Platão, o mundo sensível é uma cópia imperfeita do mundo inteligível, das ideias [...]; nesse sentido, é o mundo inteligível que possibilita o conhecimento do mundo sensível e o conhecimento de modo geral, isto é, o mundo inteligível é o responsável pelo conhecimento [...]; isso equivale a dizer que, em Platão, faz-se filosofia voltando-se para e adentrando o mundo inteligível. (PEREIRA,2009, p. 30)

Essa concepção dualista fundamenta a necessidade da filosofia como um meio de libertação intelectual. Se o mundo sensível é apenas uma cópia imperfeita da verdadeira realidade, então o processo de conhecimento exige um movimento de ascensão, afastando-se das ilusões e aproximando-se das Formas eternas. É essa transição que Platão ilustra em sua Alegoria da Caverna, na qual os prisioneiros, inicialmente acorrentados ao engano dos sentidos, precisam se libertar para contemplar a luz da verdade. A metáfora da caverna não apenas reforça a oposição entre aparência e essência,

mas também sugere que a liberação do conhecimento não é imediata, exigindo um esforço gradual para superar as sombras e alcançar a realidade inteligível. Platão descreve:

Agora imagina como segue o estado da nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles, [...]. (PLATÃO 1997, p. 225)

Os prisioneiros acorrentados representam uma condição humana antes do despertar filosófico, presos às aparências e incapazes de compreender a realidade além do imediato. A libertação ocorre de forma gradual e dolorosa, pois exige desprender-se das ilusões e enfrentar a luz do inteligível, simbolizada pelo Sol. No contexto dos Mistérios Eleusinos, esse processo de iluminação é um paralelo na experiência iniciática, onde o contato com símbolos e ritos não era um fim em si mesmo, mas um caminho para um conhecimento mais profundo. No entanto, como observa Vasiliu, a tradição filosófica posterior interpretou essa distinção entre sensível e inteligível de maneira mais rígida do que Platão originalmente propunha. Como afirma Vasiliu:

“Platão não gera dualismos, mantendo a porta aberta a um tipo de conhecimento sensível, particularmente visual que se aproxima das realidades inteligíveis. Pois a distinção não é uma oposição. Os responsáveis pelo dualismo são os herdeiros de Aristóteles, e alguns platônicos da academia, bem como Numenio, Plutarco, Plotino e Porfirio que decidem o que resta da ambiguidade dos textos platônicos. São eles que ensinam a oposição entre sensível e inteligível e procuram os intermediários que eles sabiamente situam de modo hierárquico onde se estabelece o caminho de uma procissão e um conhecimento específico de cada etapa. São eles e não os diálogos de Platão que se deve responsabilizar pelo banimento da imagem e com ela o mundo sensível todo” (Vasiliu 2008, p. 43-44).

Ao contrário de uma dicotomia absoluta, Platão não rejeita totalmente a experiência sensorial, mas a entende como um primeiro estágio que pode levar ao conhecimento superior. Essa leitura mais flexível é essencial para compreender o papel dos Mistérios Eleusinos. Assim, o mito e o rito, longe de serem ilusórios ou inferiores, atuaram como elementos fundamentais na ascensão intelectual e espiritual, ecoando a própria jornada descrita na Alegoria da Caverna.

Em Platão, os sentidos captam apenas sombras da realidade. Nos Mistérios Eleusinos, essas limitações são superadas por meio de rituais e iniciações que permitem uma compreensão mais profunda da verdade.

Platão descreve a percepção sensorial como uma distração que obscurece a busca pela verdade, pois os sentidos captam apenas aspectos transitórios e ilusórios da realidade. Essa ideia é evidente na Alegoria da Caverna, onde o filósofo ilustra a jornada do prisioneiro que, ao abandonar o mundo das sombras (o sensível), ascende para a luz do Sol (o inteligível). No contexto dos Mistérios Eleusinos, essa metáfora ganha vida. Os rituais eleusinos podem ser concebidos como uma experiência que transforma as percepções sensoriais em um veículo para acessar verdades eternas, promovendo a conexão entre o iniciado e o mundo das Ideias.

Essa interpretação é reforçada pelo que Platão afirma no *Fédon* sobre a necessidade de purificação e libertação da alma das distrações do corpo. Platão não menciona diretamente os Mistérios Eleusinos no *Fédon*, mas sua ênfase na purificação da alma e na libertação das distrações corporais oferece um paralelo interessante com os objetivos espirituais desses rituais. Essa ideia é expressa quando ele afirma que:

Aqueles para os quais existe algum cuidado com sua alma, e não passam a vida moldando seus corpos, dizem adeus a todas essas pessoas e não seguem o mesmo caminho delas, cientes de que elas não sabem para onde estão indo. Mas eles próprios, de seu lado, acreditam que em suas ações não devem se opor à filosofia e à libertação e purificação que ela providencia. ( *Fédon* 82d)

Embora Platão não mencione diretamente os Mistérios Eleusinos, a ênfase na purificação da alma<sup>28</sup> ressoa simbolicamente nos rituais, que conduziam os iniciados para além das limitações do mundo sensível, em direção ao conhecimento do divino. A reflexão presente em *Fédon* está centrada na filosofia e não em práticas religiosas, a ideia de libertação e purificação da alma pode ser vista como uma metáfora que ressoa com os objetivos espirituais dos Mistérios Eleusinos. Esses rituais também buscavam guiar os participantes para além das limitações do corpo e do mundo sensível, promovendo um encontro com verdades transcendentais.

Em contraste, Aristóteles<sup>29</sup> vê os sentidos como fontes confiáveis de conhecimento empírico, essenciais para a compreensão da natureza e da substância do mundo. Para ele, a percepção sensorial é uma ferramenta que, guiada pela razão, pode conduzir ao verdadeiro conhecimento. Para Aristóteles, os sentidos desempenham um papel inicial,

---

<sup>28</sup> A transcendência platônica está ligada à busca pelas Formas, realidades imutáveis e perfeitas, sendo a mais alta verdade acessível apenas à alma purificada (PLATÃO, *A República*, 514a-517a).

<sup>29</sup> Aristóteles considera a alma como o princípio da vida, distinto da pureza transcendental de Platão. Para ele, a alma está ligada à substância e à essência de cada ser, formando um entendimento mais materialista da realidade (ARISTÓTELES, *De anima*, 413a).

mas essencial, na busca pelo conhecimento, conectando o homem ao mundo sensível e, através da razão, à essência das coisas. Se os sentidos são, para Aristóteles, um ponto de partida essencial para o conhecimento, eles também desempenham um papel fundamental na construção da vida ética. A percepção sensorial permite ao homem interagir com o mundo, mas é uma razão que direciona suas escolhas em busca do bem supremo. Para Aristóteles, esse bem supremo é a felicidade (*eudaimonía*), entendida como a plena realização da alma racional e o objetivo último da existência humana.

Ora, parece que a felicidade, acima de qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de outra coisa, enquanto a honra, o prazer, a razão e todas as demais virtudes, ainda que as escolhermos por si mesmas (visto que as escolheríamos mesmo que nada delas resultasse), fazemos isso no interesse da felicidade, pensando que, por meio dela, seremos felizes. Mas a felicidade ninguém escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, de uma forma geral, qualquer coisa além dela própria (ARISTÓTELES, *Política*, 2001, p. 25).

Nessa perspectiva, a experiência sensorial não apenas introduz o conhecimento, mas também serve como meio de condução para a realização do ser humano. Nos rituais dos Mistérios Eleusinos, a experiência sensorial foi meticulosamente elaborada para conduzir os iniciados a uma jornada de autoconhecimento e transcendência. Assim como Aristóteles entende que a felicidade é buscada por si mesma e não como meio para outra coisa, os Mistérios propunham uma experiência que transcendia o imediato, conduzindo os participantes a uma compreensão mais profunda da existência e do divino.

Dessa maneira, se para Aristóteles os sentidos são o ponto de partida para o conhecimento e para a realização do ser humano, nos Mistérios Eleusinos, eles atuaram como portais de transformação espiritual. O processo de iniciação pode ser compreendido, sob essa ótica, como uma jornada de crescimento e atualização das potencialidades da alma, algo que se alinha ao conceito aristotélico de *enteléquia*, segundo o qual todo ser busca sua realização plena. Segundo Aristóteles, “... a *enteléquia* é entendida em dois sentidos: como conhecimento e como exercício actual do próprio conhecimento.” (Da alma, 412 a 20.). É uma matéria que possui vida, “A vida a que me refiro consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no acto de morrer.” (Da alma, 412 a 15).

Dessa forma, uma entidade pode ser informada como *enteléquia*, o que significa que a alma é a enteléquia de um corpo dotado de vida (ARISTÓTELES, *De anima*, 412a10-20). Aristóteles reforça essa concepção ao afirmar: “[...] portanto, se cabe

enunciar algo em geral a respeito de toda classe de alma, teria que dizer que é entelequia primeira de um corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, De anima, 214b5).

Essa concepção aristotélica de vida como crescimento e realização de potencialidades encontra um paralelo nos Mistérios Eleusinos, onde os sentidos desempenhavam um papel fundamental na transformação espiritual dos iniciados.

Ao considerar o conhecimento como se encontrando entre as coisas mais belas e dignas do maior valor, sendo umas mais penosas do que outras, quer em virtude do seu maior rigor quer em virtude de dizer respeito a coisas mais belas e elevadas, decidimos, devido a essas duas mesmas causas, considerar toda a investigação respeitante à alma como sendo de importância fundamental. (Da alma, 402 a 1)

A percepção sensorial, segundo Aristóteles, desempenha um papel essencial na apreensão da realidade, permitindo a transição do conhecimento sensível para o intelectual. Aristóteles afirma que "os sentidos, ao receberem as formas sensíveis sem a matéria, tornam-se o canal inicial para o entendimento racional" (De Anima, II, 12, 424a). Essa perspectiva ressoa nos Mistérios Eleusinos, onde os iniciados, através de estímulos sensoriais cuidadosamente orquestrados, alcançam um entendimento mais profundo da realidade. O uso da luz e da escuridão, por exemplo, reflete a interação aristotélica entre potência e ato, mostrando como os rituais integravam corpo e espírito para transmitir verdades metafísicas.

No contexto dos Mistérios Eleusinos, essa perspectiva aristotélica permite interpretar os rituais não apenas como práticas simbólicas, mas como experiências concretas e sensoriais que refletem a substância e a natureza do mundo, bem como suas conexões com o divino. A percepção sensorial, acompanhada pelo exercício da razão, possibilita aos iniciados compreenderem e se aproximarem de realidades profundas, sustentando que os rituais podem ter tanto um valor empírico quanto uma significância espiritual.

Assim, a percepção sensorial nos Mistérios Eleusinos não era apenas uma etapa inicial para a descoberta do divino; ela funcionava como um canal onde a substância do mundo e suas conexões com o transcendente eram reveladas. No pensamento aristotélico, os sentidos, guiados pelo logos e pela razão, ajudavam os iniciados a reconhecerem o valor empírico e espiritual dos rituais, proporcionando uma experiência completa que unia o físico e o metafísico em um entendimento profundo.

As qualidades tangíveis são as diferentes qualidades dos corpos enquanto corpos. Chamo diferentes qualidades aquelas que definem os

elementos quente e frio, seco e úmido, dos quais falamos em nosso tratado Sobre os elementos. O órgão sensorial que as percebe é o tato, quer dizer, a parte do corpo na qual o tato tem seu lugar primitivo é em potência tais qualidades – sentir é, com efeito, sofrer uma certa paixão (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoπάσχειν). O agente [o sensível] torna essa parte [o sentido] semelhante a ele em ato – enquanto ela não o era senão em potência. Por essa razão, quando um corpo é quente, frio, duro ou mole no mesmo grau que o órgão nós não o sentimos, mas nós sentimos somente os excessos (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoτ ν περιβα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoλ ν) dessas ὄν ὑπερβαλῶν) dessas ὑπερβολή), ou seja, há um ὄν ὑπερβαλῶν) dessas qualidades – isso mostra que o sentido é um tipo de mediania (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoμεσότητος). Desse modo, a unidade de sensíveis próprios e τινος). Desse modo, a unidade de sensíveis próprios e) entre os sensíveis contrários. É por isso que ele discrimina (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoκρί) e uma proporção (λόγος). Desse modo, a unidade de sensíveis próprios ειν) as qualidades sensíveis: a mediania é capaz de discriminar, pois ela se torna em relação a cada extremo o seu oposto. E do mesmo modo, o que sente o branco e o preto não pode ser nem um nem outro em ato, mas ambos em potência (ἀκουλουθουντα): há sensíveis próprios a cada sentido, comoe assim para os demais sentidos); e o tato também não deve ser nem quente nem frio. (De anima, II, 11, 423b 29-424a 10)

A aplicação das teorias sensoriais de Aristóteles aos Mistérios de Elêusis permite uma análise profunda sobre como os rituais eram percebidos e vivenciados pelos iniciados. Aristóteles considerava os sentidos não apenas como meios de captar informações, mas como instrumentos essenciais que, aliados à razão, conduzem ao verdadeiro entendimento da substância e da essência do mundo. Esse conceito se manifesta de forma tangível nos rituais eleusinos, onde a percepção sensorial, representada pela luz, escuridão, sons e elementos simbólicos, servia como um portal para a compreensão das verdades subjacentes e das realidades divinas.

Os Mistérios de Elêusis foram compostos por etapas que exploraram intencionalmente os sentidos dos iniciados, conduzindo-os a uma experiência transformadora. A τελετή, o ápice do ritual, envolve momentos de privação e estimulação sensorial extrema. Os iniciados passaram por fases de escuridão profunda, silêncio e isolamento, preparando-se para uma revelação final marcada por luz intensa, sons e visões sagradas. A relação entre os *teletai* e os Mistérios de Elêusis apresenta nuances interpretativas que indicam uma sobreposição entre tradições religiosas e filosóficas. Nos

textos clássicos, há certa ambiguidade quanto à origem e aos praticantes desses rituais iniciados. Aristófanes, por exemplo, sugere que os seguidores de Orfeu poderiam estar ligados aos *teletai*, enquanto os de Museu iriam aos oráculos. No entanto, não é claro que essa distinção é regra ou se ambos os grupos utilizavam tanto os rituais iniciados quanto as práticas oraculares. Platão também apresenta essa indefinição ao discutir os *teletai* no Fédon (69c):

E pode ser que aqueles que instituíram o *teletai* não sejam pessoas ineptas, mas que na realidade esteja indicado simbolicamente desde os tempos antigos que quem chega ao Hades sem ser iniciado e sem ter cumprido o *teletai* 'jazerá na lama', mas quem chega purificado e tendo cumprido o *teletai*, viverá lá com os deuses. Bem, de fato, como dizem aqueles no *teletai*, há muitos portadores de tirso, mas poucos bacos. (Platão Fédon 69c)

Aqui, Platão evita identificar diretamente os fundadores desses rituais, mas reafirma seu papel crucial na passagem para o além. Essa referência ecoa a importância da iniciação nos Mistérios de Elêusis e a necessidade de purificação espiritual para alcançar um destino melhor na vida após a morte. Além disso, a conexão entre Orfeu e os *teletai* é explicitada em Pseudo-Demóstenes (25.11): "*Aquele que nos fez conhecer as mais sagradas teletai, Orfeu.*" Essa passagem sugere que Orfeu não apenas praticava, mas também transmitia os rituais iniciados. O verbo utilizado no texto reforça a ideia de transmissão, e a qualificação das *teletai* como "mais sagradas" aponta para sua ligação dentro dos Mistérios de Elêusis. Aristófanes também faz referência a essa tradição, reforçando a ideia de que esses ritos foram perpetuados ao longo das gerações.

A qualificação de "mais sagradas" atribuída às *teletai* torna altamente provável que se refira aos mistérios de Elêusis. Em relação aos testemunhos, temos relatos provenientes de Diodoro, cujas fontes remontam ao final do século IV a.C.: "*Os egípcios dizem que Orfeu, depois de chegar ao Egito e ter participado do teleton e dos mistérios dionisíacos, os adotou.*" Diodoro 1.23.2 (Hecateu, FGrHist 264 F 25) (DE 48 III). Outro fragmento, Diodoro 1.96.3 (Hecateu, FGrHist 264 F 25, 13, mas de Eudoxo, segundo Lasserre fr. 16 = OF 48, reforça essa ideia:

E eles tentam provar que tudo o que é objeto de admiração entre os gregos foi trazido do Egito. De fato, Orfeu trouxe a maioria dos *teletai*, as celebrações orgiásticas que acompanham suas andanças, e os mitos sobre Hades. Bem, a *teleté* de Osíris é a mesma de Dionísio e Ísis, muito parecida com a de Deméter, só que os nomes foram alterados.

A partir dessas fontes, observa-se que a tradição credita a Orfeu a transmissão dos *teletai* para a Grécia, mas não a sua criação, a qual é atribuída ao Egito. Essa perspectiva

se insere em um padrão comum nas narrativas egípcias, que tendem a reivindicar a origem de diversas práticas culturais gregas. Dentro dessa estrutura, os *teletai* de Dionísio e Deméter são mencionados. O primeiro se relaciona com os mistérios báquicos, associados ao orfismo, enquanto o segundo se vincula a Elêusis. Outro testemunho relevante é fornecido por Diodoro 4.25.1 (OF 514), cuja fonte, segundo Linforth, poderia ser Heródoro: "*Chegou a Atenas (Hércules) e participou dos mistérios de Elêusis, quando era responsável pelo Museu Telethé, filho de Orfeu.*" Embora esse relato mencione explicitamente Elêusis, ele não esclarece a fundação dos mistérios, mas sim a figura de quem os administrava. O Museu aparece vinculado a Orfeu, desta vez como seu filho. Isso sugere que a menção a Orfeu poderia indicar a ideia de que foi ele quem introduziu os mistérios. Do século III a.C., temos o testemunho do Marmor Parium (IG XII 5.444, FGrHist 239 A, DE 513):

[Desde que Orfeu], filho [de Éagro e Calíope] tornou pública a sua própria poesia, o Rapto de Núcleo e a busca de Deméter e dos seus [...] que acolheram o fruto da terra, passaram-se 1135 anos, quando Erecteu reinou em Atenas. [Desde que Eumolpo, filho de Museu, o iniciado de Orfeu] ensinou os mistérios em Elêusis e publicou os poemas de seu pai Museu, 1.110 anos se passaram, quando Erecteu, filho de Pandion, reinou em Atenas

Embora esse testemunho seja fragmentado, ele sugere que Orfeu não é mencionado como o fundador dos ritos, mas como um poeta que escreveu sobre o drama sagrado dos mistérios de Elêusis, especialmente sobre o sequestro e a busca de Perséfone. A relação entre Orfeu e a transmissão do conhecimento sagrado se dá, novamente, por meio da poesia, sem uma conexão direta com Elêusis. O testemunho mais significativo sobre essa questão se encontra em um Papiro de Berlim do século II a.C., que narra o sequestro e a busca por Perséfone, intercalado com versos do *Hino Homérico a Deméter*. Sua introdução menciona Orfeu da seguinte forma:

[Orfeu era filho de Águia de Calíope, a [Musa. O governante das Musas, Apolo, o inspirou. [Portanto,] possuído pelo deus, [ele compôs os hinos] que o Museu colocou por escrito, depois de tê-los corrigido ligeiramente. Ele transmitiu a veneração pelos [ritos sagrados secretos] aos gregos e [bárbaros e, com relação a] cada ato de adoração, ele tomou um cuidado extraordinário com os teletai, os mistérios, [as purificações] e os oráculos. À deusa Deméter... (ainda há vestígios que não permitem leitura). (Papiro de Berlim 44. 1 ff. e. II a.C. (DE 383).

Esse trecho reitera a ideia de Orfeu como um transmissor do culto, abrangendo mistérios, *teletai*, purificações e oráculos. Outro elemento a ser considerado é Diodoro 5.77.3 (OF 529), que apresenta um dado adicional:

Eles afirmam (isto é, os cretenses) que as honras, os sacrifícios e os teletai dos mistérios foram transmitidos de Creta para o resto dos homens e, como melhor prova, eles acreditam, trazem isto: que os teletai que surgiram entre os atenienses em Elêusis, os mais distintos de todos, os da Samotrácia e da Trácia entre os cícones, desde que Orfeu os mostrou, são transmitidos por iniciação. Em Cnossos, em Creta, no entanto, é costume há muito tempo que esses teletai sejam transmitidos abertamente para todos.

Esse texto sugere que os teletai teriam vindo de Creta e que Orfeu os transmitiu para a Grécia. A menção aos Cícones, povo da Trácia, território geralmente associado a Orfeu, indica que os mistérios primeiro chegaram à Trácia antes de se espalharem para outros centros religiosos, incluindo Elêusis. A afirmação de que a origem dos ritos estaria em Creta contradiz a versão egípcia, evidenciando disputas sobre a antiguidade e o prestígio dos diversos centros religiosos. Além disso, há textos que associam Orfeu a Eumolpo, ancestral dos Eumolpidas, a família sacerdotal que detinha o privilégio de atuar como hierofante nos Mistérios de Elêusis. Ovídio menciona essa relação em duas passagens: "*Midas, a quem o trácio Orfeu transmitiu os ritos secretos com o cecrópio Eumolpo.*" (Ovídio, *Metamorfoses* 11.92s. (DE 499). Ovídio, *Pônticos* 3.3.41-42 (OF 1097 III): "*Por outro lado, Eumolpo, o Quiônides, não era como Orfeu, nem como o sátiro frígio Olimpo.*" Tais passagens retratam Orfeu e Eumolpo como responsáveis pelos *teletai*, reforçando a tradição de que Orfeu teria desempenhado um papel na transmissão dos mistérios, mas não necessariamente em sua criação.

Assim, a associação de Orfeu aos *teletai* e sua possível influência sobre os Mistérios de Elêusis reforçam a ideia de que tais ritos eram marcados por uma tradição de transmissão e adaptação ao longo do tempo. Essa continuidade entre práticas religiosas e sistemas filosóficos sugere que os rituais não apenas preservavam um saber sagrado, mas também ofereciam uma experiência transformadora aos iniciados. Esse aspecto iniciático, ao enfatizar a passagem do profano ao sagrado por meio da vivência sensorial, estabelece um ponto de convergência com a concepção aristotélica da mediania.

A ideia de *mediania* (o estado de equilíbrio que permite a discriminação entre extremos) é central para Aristóteles e oferece um paralelo interessante com a estrutura dos rituais eleusinos. Os iniciados eram expostos a contrastes sensoriais, como a passagem do silêncio à música, da escuridão à luz, que simbolizavam a jornada da alma em busca do equilíbrio e da verdade. Esse processo reflete a capacidade dos sentidos, na visão aristotélica, de discernir e mediar entre opostos, conduzindo a um estado de compreensão mais elevado.

De maneira geral, para toda sensação é preciso entender que o sentido é a capacidade apta a receber as formas sensíveis sem a matéria, tal como a cera recebe a impressão do anel sem o ferro ou o ouro – e se ela recebe a impressão do ouro ou do bronze não é enquanto ouro ou bronze. De modo semelhante há correspondência entre o sensível e o sentido, o qual padece sob a ação do objeto colorido, sávido ou sonoro, não enquanto cada um desses, é dito tal coisa particular, mas enquanto tem tal qualidade e em virtude de sua proporção ( De anima, II, 12, 424a 17-24)

Dessa forma, os rituais não apenas representavam uma experiência sensorial, mas uma prática que conduzia à harmonia espiritual e à reflexão sobre o papel do divino no mundo material.

Na perspectiva aristotélica, os sentidos são a base para conectar o ser humano à substância do mundo. Ao interpretar os Mistérios de Elêusis através dessa lente, fica evidente que a experiência dos rituais era uma forma de transcender o físico e alcançar uma verdade que integrava corpo e espírito. A participação ativa, por meio da vivência sensorial, não era uma mera formalidade, mas uma forma de entender a essência do mundo e de se aproximar do divino de maneira concreta e racional.

Esse contraste é ainda mais notável quando se considera a abordagem platônica, onde a percepção sensorial é vista como uma ilusão que desvia o conhecimento da verdade última, as Formas. Para Platão, o mundo sensível apenas refletia imperfeitamente a realidade transcendente, e os rituais seriam, portanto, um meio de transcender as aparências em busca das Ideias. Em oposição, Aristóteles valorizava a percepção como um componente vital do processo de aprendizado e compreensão. Essa comparação ressalta como, nos Mistérios, a experiência sensorial poderia ser vista como um complemento necessário ao caminho filosófico, onde tanto o empírico quanto o metafísico se encontram.

Com essa análise, pode-se concluir que a percepção sensorial, no contexto dos rituais eleusinos, oferecia aos iniciados uma jornada que integrava o físico e o espiritual, permitindo-lhes participar de uma experiência onde a verdade era vivida e percebida de forma direta. A abordagem aristotélica, portanto, ilumina a riqueza dessa prática, evidenciando que os sentidos, longe de serem enganosos, eram caminhos fundamentais para a compreensão da ordem e da substância do cosmos.

A ideia de mediania, central na filosofia de Aristóteles, é a busca pelo equilíbrio entre extremos. Aplicada aos rituais dos Mistérios de Elêusis, essa busca pode ser observada nas experiências vivenciadas pelos iniciados, que os conduziam a um estado

de harmonia e compreensão superior. Os rituais eram cuidadosamente estruturados para proporcionar uma transição entre contrastes, luz e escuridão, som e silêncio, calor e frio, simbolizando a jornada do iniciado em direção a um entendimento mais profundo da realidade.

Um exemplo prático dessa mediania pode ser visto na procissão noturna dos iniciados de Atenas a Elêusis, onde o caminho era iluminado por archotes, mas intercalado por trechos de escuridão. Essa alternância entre luz e escuridão simbolizava a passagem do desconhecimento para o conhecimento, da ignorância para a sabedoria. A luz representava a revelação e o conhecimento, enquanto a escuridão simbolizava o estado de ignorância e as limitações sensoriais. Essa experiência era uma manifestação concreta do equilíbrio que Aristóteles defendia: a capacidade de discernir e mediar entre extremos para alcançar a verdade.

Outro aspecto que reflete a mediania nos rituais era a combinação de elementos sensoriais, como o uso de cânticos e silêncio durante diferentes etapas da cerimônia. Esses contrastes conduziam os participantes a uma experiência de reflexão e introspecção, alinhada com a ideia de que o sentido só percebe o excesso, o que ultrapassa um determinado ponto de equilíbrio. Assim, nos rituais, os iniciados eram preparados para sentir e reconhecer esses extremos, permitindo que sua percepção transcendesse as experiências sensoriais comuns e alcançasse um estado de entendimento superior.

Essa preparação emocional e racional reflete o pensamento aristotélico sobre a persuasão e o conhecimento, que envolve a capacidade de raciocinar logicamente, compreender costumes e virtudes, e conhecer as emoções. Como afirma Aristóteles:

Há, portanto, esses três meios de obter persuasão. Aquele a quem cabe ter o domínio deles terá, evidentemente, que ser capaz de raciocinar logicamente, compreender costumes e virtudes, e conhecer as emoções, ou seja, o que são, sua natureza, suas causas e meio pelo qual são despertadas. (Aristóteles 2005, 1356a20-25).

Nos rituais, a combinação de estímulos sensoriais e emocionais não apenas envolvia os participantes, mas também os persuadia a se conectar profundamente com o divino e com a verdade espiritual. Assim, os rituais criavam uma experiência integral, onde razão e emoção colaboravam para alcançar uma compreensão mais elevada. Isso demonstra como os rituais eleusinos podiam mobilizar a mente e os sentidos para conduzir os iniciados a uma compreensão mais profunda da realidade e do divino.

A mediania aristotélica se manifesta também na dança em torno do poço de *Kallichoron*, onde o movimento em espiral simbolizava tanto a união quanto a separação dos opostos. Os participantes dançavam em círculos que se estreitavam, representando a integração dos contrários e a busca pela harmonia interna e externa. Isso exemplifica como os rituais buscavam conduzir os iniciados a um estado de equilíbrio espiritual e mental, refletindo o conceito aristotélico de que o conhecimento e a virtude estão no meio-termo.

Portanto, a experiência dos rituais eleusinos pode ser vista como uma expressão da mediania, onde o iniciado é guiado por uma jornada que integra o sensorial e o racional, o físico e o metafísico. Essa busca pelo equilíbrio entre os extremos oferece uma compreensão mais completa e harmoniosa da realidade, destacando a importância dos sentidos como caminhos para a percepção e a sabedoria, alinhando-se à visão de Aristóteles de que a verdadeira compreensão envolve tanto a experiência empírica quanto a razão.

A mediania, como princípio aristotélico, não se limitava ao campo da ética, mas permeava o entendimento da experiência sensorial e da razão.

A virtude é, então, uma disposição para escolher, consistindo em uma mediania relativa a nós, determinada pela razão e pela maneira que o homem sábio a determinaria. (Ética a Nicômaco, II, 6, 1106b36-1107a2).

Esse conceito de mediania pode ser observado nos rituais eleusinos, onde os participantes eram conduzidos por experiências que simbolizavam o equilíbrio entre opostos, como a passagem da escuridão para a luz. Essa estrutura representava a busca pelo meio-termo ideal, que, segundo Aristóteles, leva à virtude e à compreensão. A transição sensorial e emocional dos iniciados refletia, assim, a aplicação prática da filosofia aristotélica, proporcionando uma jornada em que a razão e a experiência empírica se uniam para revelar uma verdade mais profunda.

Nos rituais eleusinos, essa busca por equilíbrio podia ser vista na forma como os iniciados passavam por contrastes sensoriais cuidadosamente elaborados, como a transição da escuridão total para uma luz deslumbrante. Tal simbolismo refletia a jornada da mente em direção ao conhecimento, um caminho mediado pela razão que discernia e harmonizava os opostos, guiando os iniciados a uma compreensão mais profunda do divino e do humano.

Essa transição entre extremos sensoriais, presente nos rituais eleusinos, ilustra a aplicação prática do conceito de mediania, que envolve encontrar um ponto de equilíbrio entre experiências opostas. Aristóteles sobre a função dos sentidos em *De Anima*: “O sentido é aquilo que pode receber as formas sensíveis sem a matéria.” (*De Anima*, II, 12, 424a17-19)

Os iniciados eram levados a vivenciar momentos de intensa escuridão, que simbolizavam a ignorância e o desconhecido, seguidos por uma luz brilhante que representava a revelação e o conhecimento. Esse processo refletia o caminho da alma em busca da verdade, passando por momentos de incerteza e conflito, mas sempre guiada pela razão para alcançar uma harmonia interior.

O equilíbrio entre essas experiências sensoriais e emocionais mostrava que a verdadeira sabedoria não está em evitar os extremos, mas em integrá-los de forma consciente. Essa integração permitia aos iniciados desenvolver uma compreensão mais ampla da realidade, em que tanto o medo quanto a iluminação tinham seu papel e significado. Assim, os rituais eleusinos ofereciam não apenas uma vivência religiosa, mas também uma prática de autorreflexão e autoconhecimento que refletia a filosofia de Aristóteles sobre a mediania como um meio de alcançar a virtude e o entendimento pleno.

Com essa base, os Mistérios de Elêusis podem ser vistos como uma representação da mediania aplicada à experiência espiritual, onde o equilíbrio entre o sensorial e o racional levava os participantes a uma percepção mais elevada do mundo divino e humano.

Platão e Aristóteles, dois dos maiores filósofos da Antiguidade, apresentam visões distintas sobre a percepção sensorial e a realidade. Para Platão, o mundo sensível é uma sombra do verdadeiro, onde a realidade se encontra nas Formas ou Ideias eternas e imutáveis. Segundo ele, o conhecimento verdadeiro não é alcançado pela experiência sensorial, que pode enganar e iludir, mas pela razão, que permite a ascensão da alma em direção ao conhecimento das Formas. A jornada do conhecimento, portanto, é um processo de libertação das ilusões sensoriais, na busca pela essência que se encontra além das aparências.

Aristóteles, em contraste, considera o mundo sensível uma fonte legítima e confiável de conhecimento. Diferentemente de Platão, Aristóteles vê o real na observação empírica, no que é perceptível e experimentado no mundo material. Para ele, a percepção sensorial, guiada pela razão, é uma etapa fundamental para o entendimento do mundo e a descoberta da substância e da essência das coisas. O conhecimento, segundo Aristóteles,

nasce do contato com o mundo e da análise dos fenômenos observáveis, atribuindo valor à experiência como caminho para compreender a realidade.

Essas visões podem ser aplicadas à compreensão dos Mistérios Eleusinos, especialmente considerando o papel de seus rituais. Nos Mistérios, os rituais simbolizavam transições do sensível para o transcendente, estabelecendo um paralelo com as filosofias de Platão e Aristóteles. Para os iniciados, esses rituais poderiam representar uma experiência platônica, onde a transcendência das aparências sensoriais seria o caminho para uma realidade espiritual mais elevada. Alternativamente, também poderiam simbolizar uma experiência aristotélica, na qual o sensorial revela o conhecimento e o entendimento do divino através do contato direto com os sentidos.

Embora as abordagens de Platão e Aristóteles sobre a percepção sensorial e a realidade sejam contrastantes, ambas se conectam de maneira complementar nos Mistérios Eleusinos. Enquanto Platão via os rituais como um meio de transcender o sensível rumo ao inteligível, Aristóteles destacava o papel dos sentidos como ponto de partida para a compreensão da essência das coisas. Essa dualidade reflete a riqueza filosófica dos Mistérios, que uniam o visível e o invisível, o físico e o metafísico, em uma experiência transformadora que reverberava as grandes questões filosóficas da Antiguidade. Enquanto Platão enxerga no ritual uma metáfora para a ascensão da alma para além das ilusões sensoriais, Aristóteles sugere uma experiência integrativa, onde os sentidos conduzem ao conhecimento. Este entendimento nos permite ver os rituais eleusinos como uma síntese entre o visível e o invisível, unindo corpo e espírito na busca pelo divino.

Com base nas perspectivas filosóficas de Platão e Aristóteles, é possível compreender os Mistérios de Elêusis como uma síntese que unia o sensorial e o transcendente. Para Platão, os rituais eram uma metáfora viva da ascensão da alma, conduzindo os iniciados para além das limitações do mundo sensível rumo às Formas eternas. Por outro lado, Aristóteles via na experiência sensorial uma ponte concreta para a compreensão do mundo e do divino, destacando o papel dos sentidos como mediadores entre o físico e o espiritual. Esses contrastes oferecem uma base filosófica rica para interpretar os Mistérios Eleusinos como uma prática que integrava diferentes abordagens do conhecimento, equilibrando corpo e mente, emoção e razão. Assim, os Mistérios não eram apenas eventos religiosos, mas experiências profundamente filosóficas e transformadoras, onde a percepção sensorial servia como um canal para o entendimento metafísico.

Os Mistérios de Elêusis, realizados na Antiguidade grega, proporcionavam uma experiência ritualística marcada pela transição entre níveis de percepção e compreensão. Essa dinâmica dialoga profundamente com os conceitos filosóficos de Platão e Aristóteles, que abordaram a relação entre a percepção sensorial e a realidade de formas complementares.

Platão estabelece em seus diálogos a distinção entre o mundo sensível, que é ilusório e efêmero, e o mundo inteligível, onde reside a verdadeira essência das coisas. Essa separação é central para a Alegoria da Caverna, apresentada em *A República* (514a-520a), onde ele descreve a jornada do prisioneiro que acende da escuridão à luz como uma metáfora para a busca pelo conhecimento verdadeiro. No contexto dos Mistérios de Elêusis, esse processo pode ser associado à jornada iniciática, na qual o participante é conduzido de um estado de ignorância para a iluminação espiritual.

Os ritos eleusinos utilizavam símbolos e experiências sensoriais para guiar o iniciado. A narrativa do mito de Deméter e Perséfone, que representa o ciclo de morte e renascimento, reflete essa transição. Perséfone, ao descer ao Hades e retornar à superfície, simboliza a oscilação entre o mundo sensível e o inteligível. Como Platão afirma no *Fédon*, "a alma não pode encontrar a verdade enquanto está encarnada e sujeita às distrações do corpo" (PLATÃO, 2002, p. 65). Assim, a experiência sensorial dos Mistérios funcionava como uma metáfora para a libertação da alma, permitindo que ela ascendesse a um plano de maior entendimento.

Diferente de Platão, Aristóteles não desvaloriza o sensível, mas o reconhece como ponto de partida para o conhecimento. Em *De Anima*, ele descreve a alma como o princípio que anima e organiza a matéria, permitindo que esta realize seu potencial. Para Aristóteles, "a alma é, de certo modo, todas as coisas, porque é ela que percebe o sensível e apreende o inteligível" (ARISTÓTELES, 2007, p. 412b).

Nos Mistérios de Elêusis, os estímulos sensoriais, como o uso de luzes, cânticos e representações dramáticas, cumpriam uma função inicial de despertar a percepção do iniciado. Esses elementos remetem à visão aristotélica de que a experiência empírica é essencial para o processo de aprendizado, mas deve ser transcendida pela razão. O uso do grão de trigo como símbolo, que ao germinar realiza a transformação da matéria em ato, reflete o princípio aristotélico de potência e ato. Segundo Araújo (2013), "Aristóteles demonstra que a forma e a substância se complementam, sendo a primeira a realização da segunda" (ARAÚJO, 2013, p. 45).

Ao alinhar os pensamentos de Platão e Aristóteles aos Mistérios de Elêusis, é possível perceber que o ritual sintetizava essas abordagens. Para Platão, os ritos simbolizavam a libertação da alma das amarras sensoriais; para Aristóteles, eles eram uma demonstração de como a percepção sensorial poderia servir como ferramenta para alcançar o conhecimento da essência. Como afirma Sousa (1980), "a experiência religiosa nos Mistérios não é apenas ritualística, mas também um meio de integrar o sagrado e o mundano, o inteligível e o sensível" (SOUSA, 1980, p. 38).

Portanto, a percepção sensorial, embora distinta em suas abordagens filosóficas, desempenhava um papel central na experiência eleusina, servindo como um portal para a compreensão mais profunda da realidade e do papel do divino na existência humana

#### **2.4- Experiência e Conhecimento Místico nos Mistérios Eleusinos.**

Ao aprofundar a análise sobre a percepção sensorial e sua relação com a realidade, é essencial considerar como os Mistérios Eleusinos transformavam simbolismos sensoriais e intelectuais em instrumentos de conexão com o transcendente. Os Mistérios Eleusinos, ao integrarem esses dois aspectos, sensorial e intelectual, oferecem uma ilustração clara de como o humano pode se aproximar do divino por meio de práticas ritualísticas que transcendem a simples experiência física. "O mito é um conto tradicional com referência secundária e parcial a algo de importância coletiva." (BURKERT, 1991, p. 17). A percepção sensorial não é meramente um ponto de partida para a contemplação, mas se converte em uma linguagem simbólica capaz de revelar realidades transcendentais que estão além do mundo visível. Para os iniciados, o símbolo torna-se uma chave que desvela camadas de significados ocultos, capazes de provocar uma transformação interna, evidenciando o poder do rito como um meio para a elevação da alma.

Essa abordagem evidencia uma integração entre o sensível e o racional, refletindo o conceito de ato de ser, no qual ambos os aspectos se harmonizam para proporcionar uma compreensão mais ampla e profunda da realidade divina. O "ato de ser", conforme exposto por Melendo (2005, p. 148), transcende toda determinação específica, integrando em si todas as perfeições de modo absoluto. Ele afirma: "O ser é ato omnímodo. [...] Com essa perspectiva, a qualificação de omnímodo encerra a dialética de todos os modos." No contexto dos Mistérios Eleusinos, essa visão ressoa na forma como os rituais unificavam elementos sensoriais e metafísicos, conduzindo os iniciados a uma compreensão mais

ampla e integrada da realidade divina. "toda nobreza de qualquer realidade lhe pertence em razão de seu ser" (MELENDO, 2005, p. 164)

O ente não é uma simples abstração, e menos ainda a maior delas, entre todas. Em nosso entendimento, configura-se inicialmente como um modo de hábito cognoscitivo e, gradualmente, relação com cada um dos indivíduos reais que compõem o cosmos, em sua estrita concreção e singularidade (MELENDO, 2005, p. 116).

Este entendimento do ente, como manifestação única e concreta, também pode ser relacionado à maneira como os rituais Eleusinos eram personalizados e experienciados de forma única por cada iniciado. O "caminho de ser" de cada um, moldado pela singularidade do ente, permitiu aos participantes uma jornada particular de revelação e iluminação. Essa jornada não era uniforme, mas íntima, com a experiência sensorial concomitante como uma descoberta para uma percepção mais profunda e integrada da natureza do ser.

Essa compreensão do ente como algo que se manifesta em sua concreção singular nos permite interpretar os rituais dos Mistérios Eleusinos como práticas que integravam elementos concretos e simbólicos para conduzir os iniciados a uma percepção mais ampla da realidade.

Essa visão de "ente" como concreto e singular se reflete diretamente no ritual dos Mistérios, onde cada elemento, seja a água, o fogo ou o grão de trigo, era tratado como um reflexo da substância divina, impregnada de significado profundo. A materialidade desses símbolos não deve ser vista como uma limitação, mas como um elo que possibilita ao iniciado experimentar a realidade divina de forma tangível. Cada ato ritual, ao lidar com os sentidos, reflete o processo de aperfeiçoamento espiritual, sendo a natureza, em sua concretude, a primeira escola onde o ser humano aprende a relação entre o finito e o infinito.

Os Mistérios Eleusinos elevavam a percepção sensorial a uma dimensão sagrada, onde os elementos materiais, como o fogo, a água e os grãos de trigo, assumiam um caráter simbólico de renovação e transcendência. A transição da experiência sensorial para a compreensão espiritual nos Mistérios Eleusinos é evidenciada pela centralidade desses elementos naturais, que, ao serem ritualisticamente manipulados, transformam-se em símbolos de uma realidade superior. Essa transfiguração de elementos comuns em signos sagrados é uma característica essencial da ritualística mística, onde a realidade sensível e o mundo espiritual se entrelaçam. A ação de manipular esses símbolos durante

os rituais é uma prática que visa uma renovação interna, uma ressignificação do indivíduo em seu contato com o divino e o universal.

O uso da luz e da escuridão, por exemplo, servia para representar a oscilação entre ignorância e conhecimento, espelhando o ciclo de morte e renascimento descrito no mito de Deméter e Perséfone. Segundo Tractenberg (2015), o simbolismo agrícola dos ritos eleusinos reflete uma profunda analogia espiritual: o grão enterrado na escuridão da terra para renascer simboliza a jornada da alma, que morre para o mundo sensível e renasce em uma realidade superior. Este processo representa não apenas a fertilidade da natureza, mas também o ciclo eterno da vida e sua conexão com o divino. Segundo Tractenberg

o simbolismo agrícola dos ritos eleusinos reflete uma analogia espiritual: o grão enterrado na escuridão da terra para renascer simboliza a jornada da alma, que morre para o mundo sensível e renasce em uma realidade superior. (TRACTENBERG, 2015, p. 122).

No contexto dos rituais, a alternância entre luz e escuridão, sons e silêncios, materialidade e espiritualidade revela como o mundo sensível podia servir de ponte para o transcendente. A alternância entre luz e escuridão nos rituais reflete a dialética entre iluminação e iluminação, um tema fundamental nas tradições filosóficas e místicas. Esse contraste não é apenas físico, mas metafísico, representando uma jornada da alma desde a obscuridade da matéria até a luz da verdade e do conhecimento. Essa transição da escuridão para a luz simboliza a ascensão espiritual, na qual os iniciados se libertam da consciência e alcançam um estado de consciência superior, capaz de perceber o mundo além da superfície sensorial.

Karl Kerényi (2004), em sua análise dos Mistérios Eleusinos, ressalta como esses rituais representam um modelo arquetípico de transformação espiritual, refletindo o ciclo de vida, morte e renovação. Ele observa que “os Mistérios Eleusinos funcionam como uma expressão simbólica das forças universais da fertilidade e do renascimento, em sintonia com o mito de Deméter e Perséfone” (KERÉNYI, 2004, p. 53). Essa análise complementa a visão de Tractenberg, que enfatiza o simbolismo agrícola dos ritos, ao reforçar que os elementos naturais, como o grão de trigo, não eram apenas representações metafóricas, mas catalisadores da experiência mística. Gilbert Durand (2001) argumenta que os símbolos e mitos presentes nos rituais desempenham um papel essencial na conexão do humano com o divino. Ele afirma:

Os símbolos e mitos não atuam apenas como ornamentos rituais, mas como elementos indispensáveis para acessar as profundezas do inconsciente coletivo” (DURAND, 2001, p. 67).

Quando combinadas, as contribuições de Kerényi e Durand ampliam o entendimento proposto por Melendo (2005) de que o “ato de ser” conecta o material ao transcendente, utilizando elementos sensoriais e simbólicos como pontes para uma realidade divina mais ampla. Nos Mistérios Eleusinos, o simbolismo agrícola e os elementos naturais, como o ciclo de morte e renascimento do trigo, ecoam essa função simbólica, atuando como catalisadores para a transformação espiritual. Essa jornada ritualística é uma forma de materializar o conceito de “*ato de ser*”, onde os sentidos se tornam o ponto de partida para acessar verdades universais e divinas. O “ato de ser” nos Mistérios Eleusinos, ao se manifestar na experiência sensorial, não se limita ao aquilo que é imediatamente imediato. Ele é, antes, um portal que leva a um entendimento mais profundo, ao unir o que é físico ao que é transcendental. A prática ritualística se torna, assim, um processo dinâmico de desenvolvimento, onde a experiência sensorial não é vista como algo separado da contemplação do divino, mas como uma forma de acesso direto ao próprio mistério da existência. Essa visão conecta-se à ideia de que

as formas mais próximas ao princípio primeiro são formas subsistentes sem matéria, porque a forma, como dissemos, não necessita da matéria segundo todo o seu gênero. E essas formas que não necessitam da matéria para existir são espíritos puros (MELENDO, 2005, p. 170).

Platão e Aristóteles, embora distintos em suas abordagens filosóficas, oferecem perspectivas complementares para compreender os Mistérios Eleusinos. Para Platão, a percepção sensorial é limitada e deve ser superada para que a alma alcance o conhecimento das Formas, a verdadeira realidade. Platão afirma em *Fédon* que “*o mundo sensível é uma ponte para a verdade transcendente das Formas, e os rituais refletem essa jornada*”. Em contraste, Aristóteles vê os sentidos como uma base confiável e indispensável para a compreensão do mundo. Na *Metafísica* (1048b), ele destaca que “*a percepção sensorial, guiada pela razão, é o ponto inicial para compreender o mundo e a substância*”.

Essa visão aristotélica se reflete de forma clara nos rituais eleusinos, onde a interação com o mundo sensorial não é vista como um obstáculo à busca do divino, mas como a via inicial para compreendê-lo. A combinação dos sentidos com a razão, proposta por Aristóteles, encontra eco nos Mistérios, onde a experiência física é cuidadosamente manipulada para conduzir o iniciado a uma maior compreensão do mundo e da natureza

divina. A sensorialidade torna-se, assim, uma ferramenta essencial no processo de revelação espiritual, revelando as verdades que transcendem a superfície da realidade material.

Essa divergência reflete-se na interpretação dos rituais eleusinos: enquanto a filosofia platônica enfatiza o aspecto transcendental dos ritos, guiando a alma além das limitações materiais, a visão aristotélica valoriza o uso consciente dos sentidos para explorar a substância do divino. Assim, os Mistérios Eleusinos podem ser entendidos como uma síntese dessas abordagens: um processo que integra a transcendência platônica com a empiria aristotélica, permitindo que o sensorial e o racional colaborem na busca pela plenitude espiritual.

Na filosofia de Aristóteles, a ênfase na experiência empírica ressoa com os elementos concretos dos rituais eleusinos. A interação entre potência e ato, descrita em sua *Metafísica* (1048b), pode ser vista na alternância sensorial dos rituais, como o contraste entre escuridão e luz. Carvalho Neto destaca que

os Mistérios Eleusinos, ao conectarem o tangível com o transcendental, aplicam na prática o conceito aristotélico de que a realização plena de uma potencialidade é o caminho para o conhecimento do divino. (CARVALHO, 2015, p. 63)

Isso demonstra que os rituais não apenas simbolizavam uma transição espiritual, mas também exploravam a relação intrínseca entre o material e o metafísico.

Em contraste, Aristóteles via os sentidos como instrumentos essenciais que, aliados à razão, conduzem à compreensão da substância e essência do mundo. Esse equilíbrio entre o sensível e o racional, central na filosofia aristotélica, ecoa nos rituais eleusinos, que utilizavam a materialidade como ponte para o transcendente.

Além disso, os Mistérios Eleusinos promoviam não apenas uma experiência sensorial, mas também uma imersão intelectual e espiritual. Nesse sentido, o hieros logos<sup>30</sup>, ou discurso sagrado, desempenhava um papel crucial, ao guiar os iniciados em sua jornada de descoberta. O hieros logos não era meramente um texto ou discurso, mas uma performance que envolvia os sentidos e a imaginação dos iniciados. De acordo com Carvalho Neto

o discurso sagrado nos Mistérios Eleusinos transcende o narrativo para atuar como uma ferramenta ritualística, capaz de transportar os

---

<sup>30</sup> Hieros Logos é o 'discurso sagrado' ou a narrativa mística que mediava a experiência espiritual dos iniciados nos Mistérios de Elêusis. É um termo usado para descrever a integração da palavra, ritual e sentido divino.

participantes para o domínio do transcendente. (CARVALHO, 2015, p. 45)

Esse caráter performativo do *hieros logos* exemplifica a integração entre palavra, som e emoção, elementos que se uniam para criar uma experiência transformadora. Além disso, a oralidade do discurso permitia que os participantes interpretassem simbolicamente as etapas do ritual, internalizando o significado metafísico de suas ações.

Como afirma Melendo (2005, p. 123), o *kata lógn*<sup>31</sup> transcende o conhecimento puramente intelectual, envolvendo também os sentidos e a vontade: "*O kata lógn não se situa, pois, exclusivamente, nos domínios do conhecimento, nem muito menos do exclusivo intelectualismo, pois também existe kata lógn nos sentidos.*" Essa integração de palavra, percepção e emoção evidencia como os Mistérios combinavam diferentes dimensões do ser para alcançar uma experiência transformadora.

a chave metafísica da dignidade do homem é, pois, a espiritualidade da alma que lhe pertence. Segundo comenta Tomás de Aquino, é preciso considerar a elevação do sujeito humano acima de todo o infrapessoal 'não enquanto ao corpo, senão enquanto à alma, que tem vontade livre e incorruptível, pelo que se assemelha mais a Deus do que às outras criaturas'" (MELENDO, 2005, p. 170)

Por fim, é importante notar que o movimento dos iniciados nos Mistérios, simbolizado pela transição do sensorial ao metafísico, reflete a busca pela verdade. Jean-Pierre Vernant (2006) interpreta os Mistérios Eleusinos como uma tentativa de transcender os limites humanos em direção à imortalidade. Segundo ele, "os rituais eleusinos eram uma tentativa de libertar a porção divina em cada indivíduo, promovendo uma busca ativa pela imortalidade" (VERNANT, 2006, p. 69). Essa busca reflete uma visão profundamente espiritual e filosófica, em que o iniciado é conduzido a um estado de plenitude existencial.

Nas palavras de Melendo (2005, p. 119-120), "as realidades conhecidas possuem uma entidade mais tênue do que a que lhes corresponde em sua existência extramental." Esse contraste entre o sensível e o transcendente era materializado no rito de passagem, onde os participantes eram conduzidos da escuridão à luz, do desconhecimento à revelação, em uma jornada que unia corpo, mente e espírito.

---

<sup>31</sup> "Melendo (2005, p. 123) Kata lógn, no contexto platônico, refere-se ao tipo de conhecimento que é adquirido por meio da razão, como oposto ao conhecimento sensorial.

Essa busca pela verdade pode ser vista como uma aproximação à plenitude do ser, que, para Melendo (2005, p. 165), encontra-se em sua perfeição, ato e dignidade máxima, tendo Deus como o cume dessa perfeição enquanto Ser subsistente e ilimitado. A perfeição do ser humano, enquanto expressão de sua participação no "ato de ser", é destacada por Melendo (2005, p. 166), que observa: "a exímia perfeição da pessoa deriva, finalmente, da peculiar grandeza do ser que constitui." Esse conceito ilumina os objetivos dos Mistérios Eleusinos, que buscavam elevar o iniciado além das limitações materiais, celebrando sua dignidade enquanto participante da realidade divina.

Essa jornada dos iniciados, que transitava entre o sensorial e o transcendente, pode ser compreendida como uma manifestação do conceito de "*ato de ser*", que, segundo Melendo (2005), articula a multiplicidade e a intensidade dos modos de existência. Nesse contexto, o *hieros logos*, ou discurso sagrado, cumpria a função de mediar a relação entre o tangível e o divino, apresentando aos participantes uma interpretação simbólica das experiências sensoriais vivenciadas nos rituais.

O *hieros logos*, enquanto narrativa verbalizada, transcendia o mero intelecto ao incorporar os sentidos e a vontade dos iniciados, ampliando a profundidade da experiência espiritual. Melendo (2005, p. 123) destaca que o *kata lógn*, embora associado à racionalidade, "não se situa exclusivamente nos domínios do conhecimento intelectual, mas envolve também os sentidos e a vontade". Essa integração entre palavra, percepção e emoção nos Mistérios Eleusinos permitia que o discurso sagrado se tornasse um guia para a revelação das verdades transcendentais, complementando os elementos sensoriais e rituais. Segundo Melendo (2005, p. 150), o ser humano apreende o "*primum cognitum*"<sup>32</sup> como algo concreto e singular, mas essa percepção inicial dá origem a um conhecimento mais profundo e rico, que se manifesta em seu caráter *omnímodo*. Nos Mistérios Eleusinos, essa dinâmica é evidente na transição simbólica do sensível ao metafísico, em que os participantes experimentavam o divino por meio de elementos concretos como luz, som e narrativas.<sup>33</sup>

O *Hieros Logos*, enquanto discurso sagrado, não apenas narrava os mitos fundadores dos Mistérios Eleusinos, mas também tinha um papel performativo, guiando

---

<sup>32</sup> *Primum cognitum* é o 'primeiro conhecimento', conceito platônico que descreve a percepção inicial de uma realidade ou objeto antes que um conhecimento mais profundo seja adquirido.

<sup>33</sup> Platão acreditava que a realidade verdadeira não é percebida pelos sentidos, mas apenas pela mente racional, que consegue acessar o mundo das Formas ou ideias.

os iniciados a vivenciar os simbolismos de morte e renascimento. Esse discurso, ao conectar elementos míticos e emocionais, ajudava os participantes a internalizarem a jornada espiritual, reforçando a integração entre corpo, mente e espírito.

Além disso, o papel do *hieros logos* nos Mistérios Eleusinos pode ser relacionado à ideia de mediania de Aristóteles, que enfatiza o equilíbrio entre opostos como meio para alcançar o conhecimento pleno. A alternância de luz e escuridão, som e silêncio nos rituais, enriquecida pelas narrativas sagradas, exemplificava esse equilíbrio, conduzindo os participantes a um estado de harmonia entre o mundo sensível e o transcendente. Para Melendo (2005, p. 124), "a realidade se dá em torno de diversas intensidades e maneiras de ser ente", o que reflete a pluralidade de experiências que os Mistérios ofereciam aos iniciados, unindo diferentes dimensões do ser em uma jornada transformadora.

A alternância entre luz e escuridão nos rituais não era apenas estética, mas uma representação do movimento da alma entre ignorância e sabedoria. Da mesma forma, o uso de cânticos e silêncios marcava momentos de introspecção e epifania, intensificando a experiência sensorial e preparando os iniciados para um estado de transcendência espiritual.

Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não apenas revelavam as verdades universais por meio de experiências sensoriais e simbólicas, mas também se apresentavam como práticas integradoras que conectavam corpo, mente e espírito. O equilíbrio entre esses aspectos oferecia aos iniciados um vislumbre da essência do divino, onde as percepções sensoriais e intelectuais se fundiam para alcançar um estado de plenitude espiritual. Essa plenitude espiritual, conforme Melendo (2005, p. 166), reflete a "peculiar grandeza do ato de ser", que conecta o indivíduo ao transcendente.

Concluindo: a exímia perfeição da pessoa deriva, finalmente, da peculiar grandeza do ser que constitui; e esse ponto de chegada se expressa na fórmula paralela que afirma que a pessoa existe ou subsiste por si. (MELENDO 2005, p. 166).

Diferentemente dos rituais órficos, que enfatizavam a purificação da alma através da abstenção sensorial, os Mistérios Eleusinos utilizavam o sensorial como um caminho ativo para a transcendência. Enquanto os cultos órficos valorizavam a separação entre corpo e alma como um ideal de pureza, os Mistérios Eleusinos integravam ambos como componentes indispensáveis na jornada espiritual. Tractenberg (2015, p. 98) argumenta que "os rituais eleusinos valorizavam a corporeidade como um meio legítimo de acessar

o divino, rompendo com a visão dualista dos órficos." Essa abordagem torna os Mistérios Eleusinos únicos em sua ênfase na sacralidade dos sentidos e na harmonização entre o físico e o espiritual, representando uma visão integrativa do ser humano e sua relação com o cosmos. Essa integração fez dos Mistérios uma experiência completa, onde os iniciados não apenas contemplavam o divino, mas o vivenciavam.

A jornada iniciática dos Mistérios Eleusinos pode ser compreendida como uma manifestação do que Melendo (2005, p. 165) descreve como "*a máxima expressão da dignidade do ser*", que reside na liberdade de cada pessoa em participar, compreender e integrar o tangível ao transcendente. Essa experiência transformadora exemplifica a harmonia entre o físico e o espiritual, culminando na percepção da plenitude do "ato de ser".

Os Mistérios Eleusinos tiveram um impacto profundo na filosofia e na religião da Grécia Antiga, oferecendo um modelo de transcendência que combinava o sensorial e o espiritual. Essa síntese ressoou na obra de Platão e Aristóteles, além de moldar a visão helênica de mortalidade, imortalidade e conexão com o divino.

A jornada dos Mistérios Eleusinos culminava em uma vivência de plenitude espiritual, onde o iniciado transcende as limitações do mundo sensível para alcançar uma conexão com o divino. Essa busca reflete o conceito de que "a exímia perfeição da pessoa deriva, finalmente, da peculiar grandeza do ser que constitui" (MELENDO, 2005, p. 166), pois, ao participar dos rituais, o iniciado experimentava uma integração entre corpo, mente e espírito. Os Mistérios Eleusinos, dessa forma, não apenas proporcionavam uma experiência sensorial transformadora, mas também convidavam à reflexão sobre a dignidade e a transcendência do ser humano enquanto participante do divino.

#### **2.4.1- Os Mistérios de Elêusis como Síntese Filosófica: Uma Visão Integrada**

Na filosofia de Aristóteles, a virtude *areté*<sup>34</sup> é entendida como o estado de excelência que o indivíduo atinge por meio da prática regular e do autocontrole. Para Aristóteles, a virtude moral surge do hábito e da repetição de ações justas, de modo que:

---

<sup>34</sup> *Areté* é a virtude ou excelência, particularmente associada aos heróis da literatura grega, enquanto *geras* se refere ao prêmio ou honra recebida em combate.

[...] a virtude é uma disposição da vontade, consistindo em um justo meio relativo a nós, o qual é determinado pela reta regra e tal como o determinaria o homem prudente. (ARISTÓTELES apud AUBENQUE, 2007, p. 69).

Nesse sentido, a virtude é o equilíbrio entre extremos, alcançado através de uma vida disciplinada e orientada pela razão. Esse ideal de equilíbrio é refletido nos rituais dos Mistérios de Elêusis, que exigiam dos iniciados dedicação, autocontrole e disciplina ao longo de um processo rigoroso de iniciação. Assim como a virtude aristotélica, a prática espiritual eleusina era um caminho transformador, que não visava apenas a experiência mística momentânea, mas a construção de uma disposição interior que elevasse o iniciado a uma compreensão mais profunda de si e do cosmos.

A iniciação nos Mistérios Eleusinos não era um simples ato de adoração, mas sim um processo contínuo de purificação e autodomínio, em que o iniciado aprendia a superar suas limitações pessoais e a se alinhar com as forças divinas representadas por Deméter e Perséfone, o iniciado era conduzido a superar suas limitações individuais e a se alinhar com as forças divinas representadas pelas deusas. Em um paralelo com o conceito de virtude, Jean-Pierre Vernant destaca que os participantes dos Mistérios passavam por uma série de etapas e rituais que "assinalavam um novo progresso em direção a um estado de pureza religiosa" (Vernant, 2018, p. 74). Essa progressão refletia o ideal aristotélico da prática constante e do equilíbrio, onde a virtude se torna não apenas um objetivo final, mas uma condição constante que molda as ações e a mentalidade do iniciado.

A noção de que a realidade está impregnada do divino não é uma ideia exclusiva dos Mistérios Eleusinos, mas remonta aos primeiros filósofos pré-socráticos. Tales de Mileto, considerado um dos fundadores da filosofia ocidental, já afirmava que "tudo está cheio de deuses", como relatado por Aristóteles:

E alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi, talvez, por esta razão que Tales também descobriu que tudo está cheio de deuses. (Aristóteles, De Anima A 5, 411 a 7, apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 93).

Essa concepção sugere que a alma e o sagrado estão entrelaçados na estrutura do cosmos, um princípio que encontra eco nos Mistérios Eleusinos, nos quais o iniciado experimentava, por meio dos rituais, a comunhão com o divino, Através dos rituais, o iniciado experienciava diretamente essa sacralidade universal. Se para Tales o mundo era pleno de deuses, para os eleusinos, a experiência mística proporcionava a percepção direta

dessa sacralidade universal, vivenciando de maneira concreta essa realidade sagrada, promovendo uma percepção ampliada da existência. “Foi a filosofia que, ao transpor para seu próprio registro os temas da ascese, da purificação da alma, da imortalidade desta, assumiu essa tarefa” (Vernant, 2009, p. 88).

Outro aspecto fundamental dos Mistérios de Elêusis é a relação entre o sagrado e o profano, que não eram tratados como esferas opostas, mas sim interdependentes. Os rituais eleusinos permitiam ao iniciado transcender a experiência ordinária da vida cotidiana e integrar o sagrado ao seu cotidiano. Essa síntese promovia um equilíbrio entre as dimensões espiritual e material, conduzindo o indivíduo a uma existência mais harmônica e significativa.

Dessa forma, o iniciado nos Mistérios transcendia a experiência comum da vida cotidiana e adentrava um espaço espiritual, onde aprendia a perceber e integrar o sagrado em seu cotidiano. Essa integração promovia um equilíbrio entre as dimensões espiritual e material, ajudando o indivíduo a reconhecer e viver o sagrado no contexto de sua existência mundana.

A prática dos Mistérios pode ser vista como uma expressão da *areté* aplicada à realidade espiritual, pois, ao equilibrar o sagrado e o profano, o iniciado desenvolvia uma nova percepção da ordem cósmica. A experiência eleusina transcendia o contexto individual, conectando os participantes a uma visão holística do mundo em que o divino e o terreno coexistem. Em uma perspectiva aristotélica, esse equilíbrio é essencial para a realização plena do ser humano, uma vez que a virtude e a harmonia interior só podem ser atingidas quando o indivíduo se harmoniza com as realidades mais elevadas da existência.

se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesmas, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1999, p. 17)

Toda ação humana deve ser orientada com um propósito bem definido, considerando o objetivo final para que todas as coisas sejam direcionadas.

Em algumas coisas o fim último é o ato: por exemplo, a visão é o fim último da vista, não havendo além desta nenhuma outra obra da vista; em outros casos, há alguma coisa, por exemplo, na arte de construir casas, a casa é alguma coisa além de construir. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1969, 1050a24).

O filósofo continua a complementar em seguida:

Logo, de quantas coisas não há outra obra além do ato, nelas esta insita o ato: por exemplo, a visão em que vê; a contemplação, em que contempla; na alma, a vida, e, portanto, também a felicidade que é uma vida de certa espécie. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1969, 1050a34).

Mas qual seria esse fim último na perspectiva de Aristóteles? O filósofo grego identifica esse propósito com a *eudaimonia*, que pode ser compreendido como a felicidade plena. Para Aristóteles, a *eudaimonia* representa o Bem Supremo, sendo aquilo que todos os indivíduos almejam. O objetivo de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* é determinar a natureza do bem e como o ser humano pode alcançá-lo. No livro I, capítulo 4, Aristóteles identifica o bem supremo, com base no consenso, como sendo a *eudaimonia*:

verbalmente todos concordam e identificam que a felicidade é o bem que se tem como fim, e que ela é o bem viver e o bem agir. Independente do que consideramos que ela seja, ela é a causa dos outros bens (*Ética a Nicômaco*, 1095a15-20).

No restante do livro I, Aristóteles faz uma caracterização da *eudaimonia*, apresentando os princípios que devem ser levados em contato para que possamos avançar na investigação sobre sua natureza, suas causas e as atividades que a especificamente, a saber, a completude (*ser teleion*) e a autossuficiência. A definição de completude de um fim ou bem é:

algo buscado como um fim em si mesmo (intrínseco), sendo completo e incondicional; é aquilo que é interessante em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa (*Ética a Nicômaco*, 1097a30-34).

A respeito do conceito de completo (*teleion*), Aristóteles apresenta dois sentidos básicos (*Metafísica* V 16): o de completude (quantitativa), segundo o qual algo é completo por possuir todas as suas partes, e o de perfeição (qualitativa), que se refere-se a algo completo quando representa o máximo de sua espécie, ou seja, o que atingiu seu ápice (ZINGANO, 2009, p. 76).

Para Aristóteles, o bem mais elevado é a felicidade, que deve ser o mais completo dos bens. Se apenas uma coisa for completa, ela será o bem que procuramos; e se mais de uma coisa for, a mais completa delas será o bem supremo. A felicidade, sendo completa (*teleion*), é considerada como autossuficiente (*autarkes*), o que significa “aquilo que em si mesmo faz uma vida (*bion*) confortável e carente de nada” (*Ética a Nicômaco*, 1097b13-15). “A felicidade é, portanto, algo completo e autossuficiente, sendo a especificamente da ação” (*Ética a Nicômaco*, 1097b20).

Na interpretação inclusivista desses critérios, a felicidade é o bem entendido como o mais completo e autossuficiente no sentido de englobar todos os demais bens. Ela não é algo separado dos bens que a compõem, ela é esses bens; o bem supremo não conta numericamente com um bem porque ele é esses bens (ZINGANO, 2009, p. 73-77). Já na interpretação dominante, o bem supremo é o mais perfeito, e todos os outros fins estão em vista daquele que é o mais perfeito de todos (ACKRIL, 2010, p. 105).

Esse conceito não se limita a uma noção subjetiva de prazer ou satisfação momentânea, mas refere-se à realização plena do ser humano, expressa na arte de viver bem e agir de forma virtuosa. Nesse sentido, a felicidade aristotélica é um fim em si mesma, não servindo a outro propósito além de sua própria concretização. Justamente por isso, ela deve ser reconhecida como o maior bem da existência, capaz de guiar o indivíduo na busca por uma vida sábia e significativa.

Assim, os Mistérios de Elêusis exemplificam a busca pelo equilíbrio e pela transformação interior, promovendo um ideal de vida que ultrapassa as limitações humanas e oferece uma visão integrada da realidade. Essa visão torna os Mistérios mais do que uma prática religiosa, mas uma verdadeira filosofia de vida, que conecta o homem ao sagrado, ao mesmo tempo que lhe ensina a viver de forma virtuosa e equilibrada em seu mundo terreno. Os Mistérios de Elêusis não eram meramente práticas rituais desvinculadas da reflexão filosófica, mas um caminho de síntese entre mito, filosofia e experiência sensorial, permitindo aos iniciados uma percepção ampliada da realidade e da condição humana. Dentro do pensamento filosófico da Grécia Antiga, essa integração reflete tanto a teoria do conhecimento platônica, que valoriza a superação do mundo sensível, quanto a abordagem aristotélica, que vê na experiência empírica um meio legítimo para compreender a essência das coisas.

O pensamento grego estabelecia o mito e a filosofia como duas formas complementares de explicar a realidade. Se, por um lado, Platão recorre ao mito para exemplificar conceitos abstratos (como na Alegoria da Caverna e no Mito de Er), por outro, Aristóteles enfatiza a importância da experiência sensível e da razão para a obtenção do conhecimento.

Nos Mistérios Eleusinos, essa dualidade também estava presente: os rituais simbolizavam uma transição do sensível para o inteligível, guiando os participantes em uma jornada espiritual onde mito e razão se entrelaçavam.

Platão, em particular, via os Mistérios como uma metáfora para o caminho de ascensão da alma. Segundo ele, a experiência iniciática consistia na purificação do ser, permitindo à alma libertar-se do corpo e contemplar as Ideias Eternas. Como o próprio Platão sugere no Fédon, a verdadeira sabedoria só pode ser alcançada quando a alma se desapega das distrações do mundo sensível (Platão, 2002, p. 82d).

O homem que veja lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante de seu corpo. (PLATÃO, *Fédon*, 68 b-c)

Platão descreveu o ser humano como composto de duas dimensões fundamentais: o corpo e a alma, que coexistem em uma relação de comunhão (*synousía*) (81c). A alma encontra-se ligada ao corpo (65c-d, 66e, 67a, 80a), estando, de certa forma, "aderida" a ele (82d-e, 83d), o que pode dificultar sua percepção daquilo que é verdadeiro, invisível e ontologicamente mais real (65a-c, 82d, 83b).

Essa visão também é reiterada no Fedro, onde a alma é apresentada como "fixada" ao corpo (246c) por meio da encarnação. Em seu estado primordial, antes dessa união, a alma teria experimentado uma condição de pureza, contemplando as realidades imutáveis. Platão ilustra essa ideia ao afirmar que, nesse estágio, "não temos a marca (*séma*) deste que agora, portando-o, chamamos de corpo, como uma ostra está ligada à sua concha" (*Fedro* 250c-d, grifo nosso). O termo *séma*, frequentemente traduzido como "túmulo", pode igualmente ser compreendido como "signo" ou "marca", o que permite uma leitura menos negativa. Sob essa perspectiva, o corpo não seria apenas uma prisão da alma, mas também um sinal de sua presença no mundo sensível, funcionando como um meio de expressão no contexto da existência encarnada. Os rituais Eleusinos, ao conduzirem os iniciados por experiências simbólicas de morte e renascimento, ressoam com esse princípio de elevação espiritual.

Já Aristóteles, em sua *Metafísica*, rejeita a separação platônica entre o mundo sensível e o inteligível, argumentando que o conhecimento surge da experiência direta e da observação da natureza. Dessa forma, os Mistérios Eleusinos também podem ser interpretados sob uma ótica aristotélica: os estímulos sensoriais dos ritos não seriam ilusões a serem superadas, mas meios legítimos para compreender o divino e a ordem do cosmos.

A iniciação nos Mistérios Eleusinos pode ser compreendida como uma expressão simbólica da jornada da alma em direção à *areté*. Assim como os discípulos de Platão deviam passar por um processo de purificação para alcançar a verdade, os iniciados nos Mistérios enfrentavam desafios simbólicos que os levavam a um estado de consciência expandida. Esse processo reflete a visão aristotélica da prática constante da virtude como um hábito que conduz à excelência. Com base na leitura de Aristóteles (1967, p. 826-862), compreende-se que a natureza humana é composta por matéria e forma, sendo o corpo a matéria e a alma a forma. A alma, por sua vez, representa a essência vital do corpo em todos os aspectos. Esse conjunto possui uma intencionalidade inerente que possibilita seu desenvolvimento. Aristóteles ressalta que a alma é dividida em uma parte irracional e outra racional, sendo esta última responsável pelo aperfeiçoamento intelectual e moral do indivíduo, elementos fundamentais para atingir a felicidade, considerada o propósito supremo da existência humana. Como o próprio filósofo afirma:

Nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoamento com o hábito (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1999, p. 35).

Outro aspecto essencial para compreender a filosofia por trás dos Mistérios Eleusinos é a noção de *areté* (virtude, excelência humana). Para os gregos, a verdadeira realização humana dependia do cultivo da virtude e do alinhamento do indivíduo com uma ordem cósmica maior.

Os gregos entendiam por *areté* sobretudo como uma força, uma capacidade. Às vezes definem-na diretamente. Vigor e saúde *areté* do corpo; sagacidade e penetração, a *areté* do espírito. [...] É verdade que *areté* tem com frequência o sentido de aceitação social, significando então “respeito”, “prestígio”. Mas isso é secundário e deve-se à grande influência social de todas as valorações do homem nos primeiros tempos. Originalmente, a palavra designava um valor objetivo naquele que a qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição (JAEGER, 2010, p. 26)

A *areté* significa o valor do homem. Ela expressa a capacidade de realizar as tarefas e os deveres. Os rituais Eleusinos, ao conduzirem os participantes por uma jornada de autoconhecimento e transformação, promoviam esse processo de aperfeiçoamento.

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que

Os homens buscam a honra [*timé*] para convencerem-se a si mesmo de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os

conhecem e, ainda mais, em razão da sua virtude [areté]. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1095b).

A *areté* representa um ideal de excelência que orienta a formação do indivíduo, abrangendo o desenvolvimento do corpo, da alma, da oratória, das boas ações e da ética, com o propósito de moldar o homem em sua totalidade. Em *Paideia: a formação do homem grego*, Werner Jaeger oferece uma explicação esclarecedora sobre esse conceito:

De acordo com a modalidade do pensamento dos tempos primitivos, designa por areté a força e a destreza dos lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela (JAEGER, 1995, p. 27).

Dessa forma, a areté se configura como um ideal de excelência humana, um aprimoramento contínuo de si mesmo. Esse princípio educacional implica a definição de um modelo superior que serve de referência na formação do indivíduo, como destacado:

a eleição de um ideal como princípio formativo implicava que a educação deveria determinar-se com base num tipo superior, ou numa ideia de excelência humana dotada de validade universal e normativa. Desde o período mais antigo da cultura grega esse ideal encontrou sua expressão no conceito de areté (RODRIGO, 2016, p. 120-121)

A educação grega foi fortemente influenciada pelos poemas homéricos, *Iliada* e *Odisseia*, que exaltavam figuras mitológicas cujas características refletiam os valores aristocráticos. Os primeiros registros da cultura aristocrática da Grécia Antiga foram preservados nessas epopeias, que não apenas retratavam o universo da nobreza, mas também consolidavam a *areté* como um valor central na formação do indivíduo.

A iniciação nos Mistérios pode ser vista como uma expressão simbólica da jornada da alma em direção à areté. Assim como os discípulos de Platão deveriam passar por um processo de purificação para alcançar o conhecimento verdadeiro, os iniciados nos Mistérios Eleusinos também passavam por provas simbólicas, sendo conduzidos a um estado de consciência expandida. Esse processo reflete o que Aristóteles descreve na *Ética a Nicômaco* como a prática constante da virtude, um hábito que leva à excelência (Aristóteles, 1999, p. 35).

No Livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dedica-se à análise da excelência moral, compreendida como uma ação prática externa para o comportamento humano na sociedade e, em última instância, para a realização do bem comum. Antes de abordar diretamente a questão da excelência moral, o filósofo estabelece os critérios que definem

uma ação verdadeiramente virtuosa. Para Aristóteles, agir com excelência implica possuir conhecimento sobre o que se faz, escolher cuidadosamente tais ações e agir a partir de um caráter sólido e constante. São essas as condições essenciais para que uma ação seja considerada excelente.

A definição aristotélica de excelência moral destaca a importância do equilíbrio nas emoções e ações humanas, como evidencia a seguinte passagem:

Estou falando da excelência moral, pois é esta que se relaciona com as emoções e ações, e nestas há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade, e, de um modo geral, prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e, em ambos os casos, isto não é bom: mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência. Há também, da mesma forma, excesso, falta e meio termo em relação às ações (ARISTÓTELES, 1996, p. 144).

Dessa forma, a excelência moral aristotélica reside na justa medida, isto é, na busca do equilíbrio entre os extremos. A virtude, segundo essa concepção, não é inata, mas adquirida por meio da prática e do hábito, sendo fundamental para a construção de uma vida ética e harmoniosa dentro da pólis.

Os Mistérios Eleusinos, portanto, podem ser compreendidos como um espaço de síntese entre as tradições filosóficas e espirituais da Grécia Antiga. Ao unir a busca pelo conhecimento (*logos*) com a experiência mística (*mythos*), os rituais ofereciam aos participantes um vislumbre de uma realidade superior, onde o humano e o divino se encontravam.

Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não apenas forneciam uma experiência ritualística, mas representavam um caminho para a realização da *eudaimonia*, conceito central na filosofia aristotélica. Se a felicidade suprema consiste na atividade da alma conforme a virtude, como defende Aristóteles, então os Mistérios Eleusinos podem ser vistos como um meio pelo qual os participantes buscavam essa plenitude, transcendendo suas limitações sensoriais e conectando-se com verdades eternas.

## **2.5- Eudaimonia e a Transformação Espiritual nos Mistérios de Elêusis**

A felicidade, conforme Aristóteles, representa a realização plena das potências superiores da alma, alcançada por meio de uma vida guiada pela razão e pela virtude. O

filósofo afirma que "a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude em uma vida completa" (*Ética a Nicômaco*, I, 7). Essa visão filosófica encontra ressonância nos rituais dos Mistérios Eleusinos, que proporcionaram aos iniciados uma vivência simbólica de transformação espiritual. Assim como Aristóteles vê na razão o caminho para o bem supremo, os Mistérios apresentam um percurso que transcendia o sensível e buscava a reconexão com o divino e com a essência do ser humano.

Os rituais eleusinos, ao estimularem a reflexão sobre a mortalidade e a transcendência, podem ser vistos como uma forma de atualização espiritual semelhante à atualização racional descrita por Aristóteles. Ambos os caminhos, filosófico e ritualístico, promovem uma espécie de "perfeição da alma", seja no âmbito da razão ou na vivência direta do Mistério. A integração entre essas perspectivas evidencia como a busca pela felicidade ultrapassa o domínio puramente humano, apontando para uma realização que uniu o material e o divino.

Nos rituais eleusinos, a experiência da iniciação não se limitava a um ato religioso formal, mas consistia numa jornada simbólica de morte e renascimento, uma travessia interior que reconfigurava o modo de ser e de estar no mundo. Tal como a prática da virtude aristotélica exige o cultivo constante das disposições da alma, os Mistérios requeriam do iniciado um comprometimento com a purificação, o silêncio, o autoconhecimento e a superação dos impulsos inferiores. Essa purificação não era meramente corporal ou ritualística, mas essencialmente psíquica e espiritual.

A filosofia aristotélica propõe que a *eudaimonia* se dá pela atualização das potencialidades racionais e pela harmonização dos afetos sob a direção da razão. De modo análogo, os Mistérios Eleusinos propunham a atualização da alma por meio do contato direto com a dimensão sagrada e com as verdades mais profundas do ser. O que Aristóteles descreve como uma *praxis* racional que conduz à virtude, os Mistérios realizavam por meio da vivência simbólica do mito e do contato com o transcendente, ambos caminhos visando a um estado de completude e plenitude existencial.

Se a *eudaimonia* aristotélica é o bem supremo da vida humana, ela encontra nos Mistérios uma representação mística dessa mesma aspiração: viver de acordo com a alma em sua dimensão mais elevada. O iniciado eleusino, ao emergir dos ritos de purificação, experimentava uma nova forma de vida, marcada por uma consciência ampliada da

mortalidade, da ordem cósmica e da presença do divino. Essa transfiguração interna espelhava, de certo modo, o percurso filosófico da alma rumo à sabedoria.

Assim, os Mistérios de Elêusis não apenas completavam a religião cívica com sua dimensão interior e esotérica, mas também ofereciam um caminho simbólico para a *eudaimonia*, entendido não como um ideal abstrato, mas como uma experiência possível e concreta de comunhão com a ordem universal. A felicidade, nesse sentido, não era apenas a meta de uma vida racional e virtuosa, mas também o fruto de uma vivência espiritual que unia o humano e o divino, o tempo e a eternidade, o visível e o invisível.

### **2.5.1- *Eudaimonia* e a Transformação Espiritual nos Mistérios de Elêusis**

A felicidade, conforme Aristóteles, representa a realização plena das potências superiores da alma, alcançada por meio de uma vida guiada pela razão e pela virtude. O filósofo afirma que "a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude em uma vida completa" (*Ética a Nicômaco*, I, 7).

Mondin destaca que a felicidade humana não se restringe apenas à contemplação, pois o ser humano não é feito apenas de razão ou espírito, mas também de corpo e sentidos. Como ele afirma, "não só na contemplação, porque o homem não é pura razão, nem puro espírito, mas também carne e sentidos" (MONDIN, 1981, p. 108). Dessa forma, a realização plena do homem depende da satisfação de todas as suas faculdades, inclusive as sensoriais, que encontram expressão no prazer. Assim, a verdadeira felicidade não se constitui exclusivamente no ato contemplativo, mas na harmonia entre prazer e contemplação, onde o primeiro se ordena ao segundo e o fortalece (MONDIN, 1981, p. 108).

(...) a respeito da felicidade (περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας), do que ela é (τί ἐστίν), a maioria dos indivíduos discorda dos sábios e não sustenta a mesma opinião. Para alguns, é algo claro e evidente, como o prazer (ἡδονήν), a riqueza (πλοῦτον), ou as honras (τιμήν), mas para outros, é outra coisa – muitas vezes para o mesmo indivíduo não é o mesmo. Quando ele está doente, é a saúde, quando está pobre, é a riqueza (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1095a21-25).

Essa multiplicidade de concepções revela que a felicidade não é simplesmente um bem externo ou um prazer sensível, mas algo que exige um entendimento mais profundo. Aristóteles propõe que a felicidade verdadeira *eudaimonia* não pode ser reduzida a bens

passageiros, mas deve consistir na atividade da alma conforme a excelência da virtude. No entanto, para alcançar esse estado, é preciso adotar um método rigoroso de investigação, que parta do conhecimento comum e, por meio da razão, refine a compreensão sobre o que realmente constitui uma vida feliz. Ele enfatiza que:

(...) não devemos procurar a mesma precisão/exatidão (ακριβειαν) em todas as disciplinas, mas apenas aquilo que convém a cada disciplina em questão, e até os limites próprios de cada investigação... Não devemos pedir a mesma razão/explicação (αιτιαν) a todas as coisas, mas, em alguns casos, é suficiente (ικανον) que o fato (οτι) seja corretamente mostrado (δειχθηναι). É este o caso dos primeiros princípios (τασ αρχασ); e o fato é a primeira coisa e o princípio. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1098a27-b3)

No que diz respeito à posse de bens materiais, Mondin ressalta que, embora a riqueza não seja um elemento essencial para a felicidade, uma certa quantidade de recursos se faz necessária para garantir ao homem as condições para se dedicar à contemplação sem ser constantemente interrompido por perturbações mundanas. Esse ponto reforça a ideia de que a felicidade não se encontra em excesso material, mas na suficiência que permite a tranquilidade necessária para o cultivo do intelecto.

Observa-se, então, uma aproximação entre a concepção aristotélica de felicidade e aquela descrita por Platão no *Filebo*, na qual a *eudaimonia* resulta de uma síntese equilibrada entre prazer e razão. No entanto, essa visão contrasta com a perspectiva mais ascética apresentada por Platão na *República* e com a postura seguida por Sócrates, que enfatizava um distanciamento dos prazeres sensíveis (MONDIN, 1981, p. 108). Essa distinção revela a moderação do pensamento aristotélico, que busca conciliar as diversas dimensões da existência humana, sem negligenciar nem o corpo nem o espírito.

No que tange à relação entre justiça e felicidade, Aristóteles não compartilha a ideia de que um homem justo pode ser genuinamente feliz enquanto enfrenta adversidades extremas e sofrimentos. Para ele, a virtude é o caminho para alcançar a felicidade, e esta, por sua vez, está intrinsecamente ligada à ideia de equilíbrio. Aristóteles define a virtude como "*o hábito de escolher o meio justo*", o qual deve ser estabelecido pelo sábio. Sua formulação completa exprime esse pensamento da seguinte maneira:

A virtude é uma disposição para escolher; ela consiste na escolha do meio justo relativo à nossa natureza, efetuada segundo um princípio racional e estabelecido pelo homem prudente (MONDIN, 1981, p. 108).

O conceito aristotélico de virtude remonta às reflexões de seus antecessores, Sócrates e Platão, para os quais a autarquia, o domínio sobre si mesmo, era um ideal

fundamental. A excelência moral, segundo essa tradição, não se encontra na submissão aos desejos, mas não há controle racional sobre eles. Dessa forma, o homem verdadeiramente virtuoso é aquele que além de inteligência e força, emprega seus recursos de maneira adequada para aprimorar seu intelecto. Aristóteles sustenta que essa excelência não pertence aos ingênuos nem aos destemidos desprovidos de sabedoria, mas aqueles que cultivam a virtude por meio de hábitos adquiridos desde a infância. Aristóteles confirma que a formação moral do indivíduo não depende apenas da razão ou do ensino, mas de um processo que começa na infância, por meio do cultivo dos hábitos corretos. Para ele, a virtude não é inata, mas adquirida por meio da prática constante, tornando-se parte do caráter do indivíduo. Ele argumenta:

[...] alguns pensamentos que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são realmente afortunados. Quanto à argumentação e o ensino, suspeitamos de que não temos uma influência poderosa em todos os homens, mas é precisamente cultivar primeiro a alma do treinamento por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se preparar a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuadir e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa. Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1179b).

O desenvolvimento moral, portanto, não é fruto de inclinações momentâneas, mas de um processo contínuo de prática e aperfeiçoamento do caráter (MONDIN, 1981, p. 108). Dessa forma, Aristóteles reforça a ideia de que a verdadeira felicidade, ou *eudaimonia*, não é um estado momentâneo de prazer, mas a consequência de uma vida guiada pela razão e pelo cultivo das virtudes. A felicidade não pode ser alcançada de maneira impulsiva ou sem esforço, pois requer um processo contínuo de autodesenvolvimento, onde o indivíduo aprende a moderar suas paixões e a agir de acordo com princípios racionais. Assim, a *eudaimonia* não é apenas um sentimento subjetivo, mas um estado objetivo de excelência humana, no qual a alma encontra harmonia entre o intelecto e as emoções, entre o desejo e a razão. Esse ideal aristotélico coloca a felicidade como um fim último da existência, acessível àqueles que se dedicam a viver de forma virtuosa, equilibrando seus impulsos e conduzindo suas ações para o bem supremo.

Essa harmonia entre razão e desejo pode ser vista também na estrutura dos Mistérios Eleusinos, que propunham uma jornada progressiva rumo à iluminação espiritual. O iniciado não era conduzido diretamente ao conhecimento final, mas passava

por diferentes graus de aprendizado, em que deveria superar seus medos, suas paixões desordenadas e suas limitações sensíveis antes de se tornar digno da revelação. Esse percurso pode ser comparado à necessidade, na ética aristotélica, de que o indivíduo molde seu caráter pela prática habitual da virtude, atingindo gradualmente a excelência da alma.

A iniciação nos Mistérios de Elêusis foi um processo complexo e progressivo, composto por diferentes etapas de aprendizado e transformação espiritual., a experiência iniciada não se limitou a um simples rito de passagem, mas representou uma jornada espiritual e filosófica em direção ao conhecimento mais elevado. A iniciação, dividida em etapas, buscou conduzir os participantes a um estado de purificação e integração com um princípio superior, simbolizando a ascensão da alma em direção à verdade última, assim como Aristóteles via a felicidade como um estado alcançado por meio da prática constante da virtude, os Mistérios planejam um compromisso com a purificação interior e o desenvolvimento da alma. O iniciado não apenas testemunhou representações simbólicas do ciclo de vida-morte-renascimento, mas vivenciava uma experiência de integração com o divino, que se refletia em uma nova forma de sobreviver a existência. Esse processo pode ser interpretado à luz da concepção aristotélica de *eudaimonia*, uma vez que tanto os Mistérios quanto a ética aristotélica reconhecem que a plenitude do ser humano não se dá de forma espontânea, mas requer um esforço contínuo de refinamento moral e intelectual.

Essa experiência iniciática não apenas oferecia aos participantes uma nova perspectiva sobre a morte e a imortalidade da alma, mas também um modelo de vida a ser seguido. De maneira semelhante, Aristóteles argumenta que a felicidade não é um dom concedido ao acaso, mas o resultado de uma jornada na qual o indivíduo molda seu caráter por meio da razão e da prática contínua da virtude. Nos Mistérios, essa transformação espiritual era simbolizada pelo retorno à deusa Deméter, que concedia aos iniciados uma visão renovada sobre a existência, assim como a filosofia aristotélica propunha que a verdadeira felicidade só poderia ser alcançada pela busca incessante da sabedoria

A analogia entre os mistérios e a ética aristotélica torna-se evidente ao analisarmos a importância do hábito e do aprimoramento progressivo em ambas as tradições. Para Aristóteles, a felicidade não é um simples bem-estar momentâneo, mas um estado de

realização realizado pela prática da virtude e pelo cultivo do intelecto. Nos Mistérios, esse mesmo princípio se manifesta na necessidade de um preparo espiritual antes da iniciação final, demonstrando que apenas aqueles que passaram por um processo de purificação estariam aptos a compreender os ensinamentos secretos. Aristóteles argumenta que a felicidade não é um dom concedido ao acaso, mas o resultado de uma jornada na qual o indivíduo molda seu caráter por meio da razão e da prática contínua da virtude. De maneira semelhante, os iniciados em Elêusis não eram meros espectadores, mas agentes de sua própria transformação espiritual, participando de ritos que proporcionavam um novo entendimento sobre a vida e a morte. Assim como a *eudaimonia* exige o equilíbrio entre razão e prazer, os Mistérios promovem uma experiência que transcende a dualidade entre o sensível e o inteligível, oferecendo uma compreensão mais profunda da realidade.

Outro ponto de convergência entre Aristóteles e os Mistérios Eleusinos é a ideia de que a verdadeira felicidade está ligada à autossuficiência e à realização plena do ser. No pensamento aristotélico, a *eudaimonia* só pode ser alcançada quando o indivíduo desenvolve suas potencialidades ao máximo, atingindo um estado de harmonia consigo mesmo e com o cosmos. Nos Mistérios, essa realização ocorre por meio da reconexão com o sagrado, simbolizada pelo retorno à deusa Deméter e pela acessibilidade do destino da alma. A experiência Eleusina não apenas oferece conforto diante da morte, mas promove um ideal de vida virtuosa, na qual a sabedoria adquirida na iniciação deveria ser aplicada na existência cotidiana.

Dessa forma, tanto Aristóteles quanto os Mistérios Eleusinos propõem caminhos diferentes, mas complementares, para a realização humana: enquanto a filosofia aristotélica enfatiza o intelecto e a ética como meios para alcançar a felicidade suprema, os Mistérios oferecem um percurso de transformação simbólica e espiritual, no qual o iniciado alcança um novo entendimento sobre sua própria essência. Em ambos os casos, a felicidade não é uma dádiva fortuita, mas um estado que exige esforço, disciplina e comprometimento com a excelência do ser.

Além disso, a noção de *katharsis*<sup>35</sup> (purificação), essencial para os rituais eleusinos, encontra um paralelo na ética aristotélica, na medida em que a busca pela *eudaimonia* exige a superação dos impulsos desordenados e a ordenação dos desejos de

---

<sup>35</sup> A *katharsis* nos Mistérios de Elêusis é vista como uma preparação para a ascensão espiritual, conforme Platão descreve no Fédon (PLATÃO, Fédon, 67d).

acordo com a razão. A *katharsis*, tanto nos Mistérios Eleusinos quanto na filosofia aristotélica, representa um processo de refinamento interior. Nos rituais, a purificação do iniciado era essencial para que ele pudesse receber a revelação final, pois apenas aqueles que haviam se livrado das impurezas do mundo sensível estariam prontos para compreender a verdade. De forma semelhante, Aristóteles afirma que o indivíduo deve libertar-se da escravidão das paixões e ordenar sua vida pela razão para atingir a plenitude. Esse processo de purificação moral e intelectual, presente tanto na filosofia quanto nos rituais, sugere que a verdadeira realização humana só pode ser conquistada por meio do aperfeiçoamento constante.

Assim como a iniciação nos Mistérios guiava o indivíduo a um estado superior de consciência e comunhão com o divino, Aristóteles propõe que a verdadeira felicidade só pode ser alcançada quando o ser humano harmonizar suas faculdades racionais e emocionais, conduzindo sua vida conforme a excelência da alma.

Suponha-se, então, que dentre as coisas realizáveis pelas ações (των πρακτων) haja um certo fim (τι τελος), que desejamos por causa de si mesmo, e devido ao qual desejamos todas as outras coisas, e se não escolhermos (αιρουμεθα) todas as coisas com vistas a nenhuma outra – porque se assim fizéssemos, iríamos ao infinito, de modo que o desejo (ορεξις) seria vazio e inútil -, é evidente que existirá um bem, isto é, o bem excelente. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1094a 19-23).

A noção de um fim supremo que orienta a existência humana também se manifesta nos Mistérios Eleusinos. A iniciação não era um evento isolado, mas um processo de transformação, não qual o indivíduo deveria se purificar para se tornar digno da revelação final. Da mesma forma, Aristóteles sustenta que a felicidade não é algo ao acaso, mas o resultado de um esforço contínuo para aperfeiçoar a alma por meio da virtude. Tanto na filosofia quanto nos Mistérios, a exigência do ser humano ocorre de maneira progressiva, um comprometimento com o autoconhecimento e a ordem racional

Para Aristóteles, a forma mais elevada de felicidade reside na vida contemplativa (*bios theoretikos*), pois o intelecto (*nous*) é a parte mais divina do ser humano. Em *Ética a Nicômaco*, ele afirma que "a atividade do intelecto em conformidade com a excelência suprema é, entre as atividades virtuosas, a mais divina e a mais própria do homem" (EN X, 7, 1177a).

A experiência Eleusina possuía um caráter contemplativo, em que o iniciado, ao final da jornada ritualística, encontrava-se diante de uma verdade que transcendia a

materialidade do mundo ordinário. Isso sugere que o objetivo dos Mistérios não era apenas emocional ou moral, mas também intelectual, aproximando-se da ideia aristotélica de que a sabedoria suprema está na contemplação da verdade. O próprio Aristóteles argumenta que a experiência da beleza e da ordem do cosmos pode levar o homem à mais elevada forma de felicidade, pois "a filosofia começa com o espanto" (*Metafísica*, I, 2, 982b).

Se a *eudaimonia* é a realização da essência do ser humano, e os Mistérios Eleusinos ofereciam uma experiência que transformava o iniciado ao integrar o sagrado, o intelectual e o moral, então é possível interpretá-los como uma prática que permitia a atualização da excelência humana.

Em outras palavras, a participação nos Mistérios pode ser vista como uma forma de alcançar um estado de plenitude, onde o iniciado superava os limites do ordinário e se harmonizava com a ordem divina. Essa perspectiva encontra um paralelo na ideia aristotélica de que o ser humano atinge sua melhor versão ao alinhar sua alma com os princípios mais elevados do cosmos.

Assim, os Mistérios Eleusinos não apenas se alinham à concepção aristotélica de virtude e felicidade, mas também ampliam sua aplicação para um contexto espiritual, onde a experiência sensorial e ritualística funcionava como um meio de conduzir o iniciado a uma vida mais elevada e significativa.

### **Capítulo 3: O Legado Histórico e a Influência dos Mistérios de Elêusis na Cultura, Filosofia e Práticas Culturais Gregas**

"Tudo aquilo que vemos não é mais do que um sonho dentro de um sonho." –  
(Edgar Allan Poe, 2001, p. 89).

O terceiro capítulo explora o impacto duradouro dos Mistérios de Elêusis na cultura, filosofia e práticas religiosas gregas, destacando como esses ritos transcenderam sua função cultural e se tornaram um elemento essencial da identidade helênica. Inicialmente, analisa-se a representação divina nos Mistérios, enfatizando o papel de Deméter e Perséfone como símbolos da ciclicidade da vida e da conexão entre o humano

e o divino. Os mitos e rituais associados a essas figuras reforçavam a dimensão iniciática da tradição eleusina, moldando a percepção do sagrado no imaginário coletivo<sup>36</sup>.

A influência dos Mistérios na identidade cultural grega também é abordada, demonstrando como o culto eleusino consolidou um sentimento de pertencimento entre as pólis. Com o tempo, os Mistérios deixaram de ser exclusivos de Atenas e adquiriram um caráter pan-helênico, unindo indivíduos de diferentes cidades-Estado em uma experiência religiosa compartilhada. Essa integração se tornou especialmente relevante em períodos de crise, como as Guerras Médicas e a Guerra do Peloponeso, quando Elêusis funcionou como um espaço de coesão social e espiritual.

Outro ponto central do capítulo é a comparação dos Mistérios de Elêusis com outros cultos místéricos, como os Mistérios Órficos, Dionisíacos e Mitráicos. Enquanto os eleusinos enfatizavam a renovação espiritual e a promessa de uma existência pós-morte diferenciada, os órficos promoviam a purificação da alma através do ascetismo, os dionisíacos celebravam a fusão extática com o divino, e os mitráicos simbolizavam a luta entre luz e trevas. Essas tradições compartilhavam a busca pelo transcendental, mas divergiam em suas práticas e concepções de imortalidade.

Por fim, o capítulo trata da proibição dos Mistérios de Elêusis e do fim da tradição eleusina, que ocorreu gradativamente com o avanço do cristianismo e as restrições impostas pelo Império Romano. Apesar da extinção do culto, seu legado permaneceu vivo em diversas tradições filosóficas e espirituais, influenciando o pensamento esotérico e religioso posterior. Assim, os Mistérios de Elêusis não foram apenas uma prática ritualística da Grécia Antiga, mas um fenômeno cultural que moldou a relação entre religião, filosofia e sociedade ao longo dos séculos.

### **3.1- A Representação Divina nos Mistérios de Elêusis**

A relação entre divindade e experiência religiosa nos Mistérios de Elêusis revela um sistema simbólico profundamente enraizado no imaginário coletivo grego. A figura de Deméter e Perséfone não apenas estruturava o culto, mas também articulava conceitos

---

<sup>36</sup> O conceito de "imaginário coletivo" foi desenvolvido pelo sociólogo Maurice Halbwachs e, no contexto da análise de Barros, refere-se à construção de imagens mentais e simbólicas que estruturam a experiência social e religiosa de uma sociedade, influenciando as crenças e valores compartilhados.

essenciais sobre vida, morte e renovação. Mais do que personagens mitológicas, essas deusas representavam forças cósmicas que, por meio dos rituais iniciáticos, moldavam a percepção do sagrado e da existência. Como aponta José D'Assunção Barros (2005), a construção do imaginário envolve não apenas imagens visuais, mas também representações mentais e simbólicas que estruturam a experiência humana.:

a História do Imaginário estuda essencialmente as imagens produzidas por uma sociedade, mas não apenas as imagens visuais, como também as imagens verbais e, em última instância, as imagens mentais (BARROS, 2005, p. 7).

Esse conceito permite analisar como as representações simbólicas influenciam a construção de crenças coletivas e a experiência humana dentro de contextos específicos. Nesse sentido, os Mistérios Eleusinos utilizaram mitos e rituais para criar um sistema simbólico duradouro que transcendeu gerações. A mitologia de Deméter e Perséfone representa, de maneira arquetípica, a ciclicidade da vida e a relação entre morte e renascimento. Segundo Le Goff :

o imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra (LE GOFF, 1980, p. 12, apud BARROS, 2005, p.7).

Assim, pode-se compreender que o imaginário não apenas reflete a realidade, mas a estrutura e a transforma ativamente. Nos Mistérios Eleusinos, essa concepção manifesta-se no rito de iniciação, no qual os participantes experienciavam simbolicamente a descida de Perséfone ao submundo e seu retorno, incorporando o significado de renovação e continuidade da vida. Barros (2005) também destaca a relação entre imaginário e poder, apontando que:

um circuito de elementos do Imaginário Social<sup>37</sup> pode ser produzido ou apropriado por circunstâncias políticas ou, tal como já mencionamos, mesmo por uma arquitetura do poder (BARROS, 2005, p. 16)

Em Elêusis, a sacralidade atribuída às deusas fortalecia a conexão entre a religião e a identidade da comunidade iniciática, criando um laço entre mito e experiência religiosa. Essa perspectiva também pode ser vista em Castoriadis (1982), que argumenta que "o Imaginário não pode ser examinado como algo estático" (CASTORIADIS, 1982, apud BARROS, 2005, p.7), mas sim como um sistema dinâmico que institui a cultura e

---

<sup>37</sup> O termo imaginário social foi amplamente discutido por estudiosos como Cornelius Castoriadis, que o define como um conjunto de representações coletivas que formam e sustentam a organização das sociedades, e que, nesse caso, se manifesta através das crenças religiosas e práticas rituais.

influencia diretamente os comportamentos e crenças compartilhadas. Ao utilizar imagens e rituais elaborados, os Mistérios Eleusinos consolidaram um sistema simbólico que dialogava com os medos e esperanças humanas, oferecendo aos iniciados a promessa de um destino além-túmulo. Como observa Barros:

Huizinga também toca na questão de determinados modos de sentir que seriam comuns a todos os homens medievais, o que o coloca também como um precursor da História das Mentalidades (BARROS, 2005, p.8).

Dessa forma, o imaginário medieval e religioso frequentemente servia para estruturar percepções coletivas sobre o sagrado e a relação entre os mundos humano e divino. No caso de Elêusis, essa estruturação ocorria por meio da dramatização do mito e da participação ativa dos iniciados nos ritos, garantindo a perenidade do culto e de seus significados.

Os Mistérios Eleusinos podem ser compreendidos não apenas como um rito religioso, mas como um complexo sistema de representação e transmissão do imaginário coletivo. A construção da divindade, nesse contexto, não era um fenômeno estático, mas um processo dinâmico, reforçado pela repetição dos rituais e pela transmissão da experiência iniciática ao longo do tempo.

A abordagem contemporânea sobre os mitos distancia-se significativamente das interpretações tradicionais. Atualmente, os especialistas não veem os mitos como meras distorções de fatos históricos nem como tentativas primitivas de explicar fenômenos naturais. Ao contrário, compreendem-nos como representações simbólicas de estruturas existenciais que orientam a inserção do ser humano na realidade. Nesse sentido, Silveira (1997) afirma:

Os mitólogos modernos vêem no mito a expressão de formas de vida, de estruturas de existência, ou seja, de modelos que permitem ao homem inserir-se na realidade. São modelos exemplares de todas as atividades significativas (Silveira, 1997, p. 114).

Jung contribui para essa concepção ao ampliar a compreensão do mito como fenômeno psíquico, que revela aspectos profundos da mente humana. Segundo ele, os mitos resultam da propensão do inconsciente em projetar eventos internos sobre a realidade externa, formando imagens simbólicas. Silveira (1997) destaca essa visão ao comentar que Jung introduz uma dimensão mais profunda à concepção moderna de mito,

reconhecendo neles a exteriorização da psique inconsciente<sup>38</sup>. Ainda conforme Silveira (1997), os elementos míticos não estão restritos aos povos antigos ou a sociedades primitivas. Eles continuam a se manifestar nos sonhos de indivíduos contemporâneos, independentemente da idade ou do contexto cultural.

Embora não se apresentem em forma de narrativas completas, essas imagens simbólicas são reativadas pelas condições emocionais atuais do sonhador, refletindo experiências universais da humanidade ao longo da história. Malinowski, conforme citado por Silveira (1997), reforça a importância do mito nas sociedades tradicionais ao declarar:

são a expressão de uma realidade original mais poderosa e mais importante através da qual a vida presente, o destino e os trabalhos da humanidade são governados (Silveira, 1997, p. 114).

Whitmont (1982), dialogando com essa ideia, concorda que os mitos exercem função orientadora sobre a vida humana, e acrescenta que opiniões, crenças e pensamentos são produzidos por uma camada profunda da psique, onde os mitos se originam. Ele compara o funcionamento dessa instância com os sonhos, pois ambos oferecem insights profundos sobre realidades que escapam à percepção consciente. Para o autor, quando sintonizados com a linguagem simbólica, mitos e sonhos revelam verdades ocultas. Segundo Whitmont (1982), mesmo sendo pessoais, as imagens geradas pela psique representam dramas universais. Conflitos como nascimento, morte, relações interpessoais e a busca de sentido refletem experiências comuns à condição humana. Assim, cada vivência individual é também uma expressão de temas arquetípicos compartilhados.

Essas imagens simbólicas, como explica Jung, são os arquétipos: estruturas psíquicas universais que moldam comportamentos e emoções. Para o autor, "O mito ocorre no homem, tendo o homem um destino mítico, da mesma maneira que os heróis gregos" (Jung, 1998, p. 51). Dessa forma, os mitos não são ficções, mas reflexos de experiências humanas recorrentes e observáveis. Jung (2000) aprofunda esse ponto ao diferenciar a manifestação dos arquétipos no indivíduo e no mito:

no indivíduo, os arquétipos aparecem como manifestações involuntárias de processos inconscientes, cuja existência e sentido só

---

<sup>38</sup> O inconsciente, segundo Freud e Jung, é uma parte da mente humana que armazena pensamentos, memórias e desejos reprimidos, que se manifestam por meio de sonhos, fantasias e símbolos, incluindo aqueles usados em rituais como os de Elêusis.

pode ser inferido; no mito, pelo contrário, trata-se de formações tradicionais de idades incalculáveis (Jung, 2000, p. 155).

Esses arquétipos têm origem em uma herança espiritual ancestral ainda presente entre povos atuais. Assim, os mitos são tradições orais que transmitem saberes essenciais para a sobrevivência coletiva. A observação clínica de Freud e Jung revelou a repetição de certos temas míticos em sonhos, delírios e fantasias dos pacientes. Maciel (2000) destaca essa descoberta ao afirmar que tais narrativas guardam semelhanças com mitos de diversas culturas. O mito de Édipo<sup>39</sup>, por exemplo, tornou-se central na psicanálise freudiana. Contudo, Jung superou essa visão ao postular a existência de um inconsciente coletivo, onde os arquétipos se manifestam por meio de símbolos e figuras mitológicas, ultrapassando a experiência pessoal.

### **3.1.2-A Representação Divina nos Mistérios de Elêusis: O Papel de Deméter, Perséfone, Aidoneu e Outros Deuses**

A presença dos deuses nos Mistérios Eleusinos não se restringia a um papel meramente narrativo, mas era um elemento ativo da experiência mística. A iniciação transcendia a simples aceitação intelectual dos mitos de Deméter e Perséfone, configurando-se como um processo profundo de imersão espiritual, no qual os participantes buscavam não apenas compreender, mas vivenciar a dimensão divina. Essa vivência se dava por meio de rituais que evocavam a presença das divindades, como a reconstituição simbólica do rapto de Perséfone e a subsequente busca de Deméter, aludindo às experiências de separação e reencontro da alma com a divindade.

Durante os ritos, o uso de luz e escuridão simbolizava a transição do iniciado da ignorância para a iluminação. Cada divindade envolvida possuía uma função específica no caminho do iniciado: Deméter, como a deusa-mãe e protetora da fertilidade, ensinava a resiliência e a esperança; Perséfone, representando a dualidade entre vida e morte, inspirava a reflexão sobre a existência além-túmulo; e Aidoneu (Hades), como senhor do submundo, testava a coragem do iniciado ao confrontá-lo com a morte simbólica. A compreensão dessas representações permite vislumbrar como os Mistérios operavam não apenas como culto, mas como um sistema de renovação da percepção e do ser.

---

<sup>39</sup> O Mito de Édipo é central na teoria psicanalítica de Sigmund Freud, que o utiliza como base para explicar o complexo de Édipo, onde o desejo inconsciente do filho de substituir o pai é visto como um padrão universal de desenvolvimento psicológico.

No contexto da consciência mítica, a representação imagética do mundo divino não se distingue da manifestação ritualística das ações humanas. Os Mistérios Eleusinos, ao encenarem mitos e simbolismos profundos, revelavam uma forma de conhecimento que transcende a lógica discursiva e se insere na experiência direta do sagrado. Eudoro de Sousa descreve essa experiência como "*o pecado original da consciência helénica*" (Eudoro de Sousa, 2014, p. 80), referindo-se à tensão entre o saber simbólico e a racionalização filosófica. Nos Mistérios, a verdade não era transmitida por meio de palavras, mas de vivências sensoriais, nos quais o iniciado experimentava a escuridão da ignorância, os temores do desconhecido e, por fim, a iluminação do conhecimento místico. Nesse sentido, a iniciação não se limitava a um aprendizado conceitual, mas a uma metamorfose espiritual, onde a interação entre mito, rito e experiência sensorial permitia a compreensão intuitiva da ordem cósmica e da relação entre vida, morte e renascimento.

A consciência mítica, fundamentada na intersubjetividade, na personificação dos elementos da natureza e na força comunicativa dos símbolos, da consciência lógica e reflexiva, que baseia o conhecimento na organização de conceitos e na aplicação dos princípios racionais, como o terceiro excluído e a não contradição. No entanto, argumento que a primeira representa a forma mais autêntica de compreensão da realidade.

A experiência da presença do presente, segundo essa visão, permanece inexplorada, pois há aspectos da realidade que transcendem a racionalidade discursiva. A linguagem simbólica estabelece uma clareza entre sensibilidade, mistério e natureza, e qualquer tentativa de esgotar o significado do real por meio da razão analítica encontrar limites, pois a essência da existência não se reduz ao domínio exclusivo da lógica (Eudoro de Sousa, 2014, p. 297). A busca por uma compreensão mais ampla da realidade exige a integração das múltiplas formas de conhecimento.

A razão simbólica, em oposição à lógica unívoca, opera por meio de analogias e representações, permitindo a comunicação da realidade em diversos níveis e imagens. Assim, apenas um conhecimento que concilie a racionalidade lógica, a dimensão simbólica e a abordagem analógica pode se aproximar da verdade do Ser, considerando não apenas a intelectualidade, mas também a esfera afetiva e intuitiva. Dessa forma, é necessário superar o dualismo estabelecido por Eudoro de Sousa entre a consciência mítica, vinculada ao mistério, à sensibilidade e à natureza, e a consciência racional, pautada na inteligibilidade e na clareza conceitual. Ao considerar os mitos supérfluos ou

irrelevantes, é fundamental considerar que “*logos e mýthos dizem realidades distintas e antagônicas*” (Eudoro de Sousa, 2014, p. 72), mas complementares.

A superação dessa dicotomia passa por uma abordagem crítica do mito que não o reduz a um mero enigma a ser decifrado, mas que reconheça seu papel na construção do conhecimento humano. A inteligibilidade da realidade exige um dinamismo simbólico que incorpore tanto a intuição quanto a razão, combinando discurso racional, sensibilidade estética e experiência contemplativa. Assim, mesmo a vivência mística, que transcende a linguagem discursiva, mantém um vínculo essencial com a razão representativa, refletindo a complexidade da experiência humana na busca pelo mistério último do Ser.

A relação entre a consciência mítica e os Mistérios Eleusinos se torna mais evidente quando consideramos a estrutura simbólica do ritual. Eudoro de Sousa, ao destacar a oposição entre razão e mito, sugere que o pensamento mítico não apenas precede o logos, mas também persiste como uma forma legítima de apreensão do real. Nesse contexto, os rituais eleusinos não se limitavam a encenações religiosas; eram, antes, experiências concretas que possibilitavam aos iniciados vivenciar esse modo de conhecimento, reforçando a continuidade entre mito e experiência espiritual.

A consciência mítica, ao operar por meio de símbolos e narrativas, encontra no mito de Deméter e Perséfone uma de suas expressões mais emblemáticas. O caráter cíclico da história, que trata da separação, da busca e do retorno, reflete não apenas o ciclo agrícola, mas também a experiência humana diante da morte e da renovação. entre *logos* e *mýthos* no contexto iniciado.

Nos Mistérios Eleusinos a experiência ritualística permitia ao iniciado transcender a existência comum e aproximar-se de uma compreensão mais elevada, essa jornada espiritual estava intrinsecamente ligada às divisões envolvidas no mito central do culto. Deméter, Perséfone e Aidoneu (Hades) não eram apenas figuras mitológicas, mas símbolos de transformação, renovação e do ciclo eterno da vida e da morte. A relação entre essas divisões não apenas fundamentava a estrutura dos ritos eleusinos, mas também oferecia aos participantes uma visão simbólica do destino da alma e da possibilidade de uma existência renovada.

O mito de Deméter e Perséfone, amplamente difundido no mundo grego, desempenhava um papel essencial nos Mistérios, representando não apenas a alternância entre morte e renascimento, mas também a conexão entre o humano e o divino. Além dessas figuras centrais, outros deuses e entidades, como Íaco, Triptolemo e Baubo,

também exercem funções importantes no contexto iniciado, reforçando a complexidade simbólica desse culto. Assim, para compreender plenamente os Mistérios Eleusinos, é necessário analisar o significado e a função dessas atividades dentro da experiência ritual e de sua influência na espiritualidade dos iniciados.

O mito, além de sua função narrativa, desempenha um papel fundamental na estruturação do pensamento religioso e na conexão entre o humano e o divino. Leenhardt, ao interpretar o mito, corrobora com Brandão ao enfatizar seu caráter de revelação, ressaltando que ele não apenas comunica um evento sagrado, mas o fixa na experiência humana. Conforme o autor aponta:

O mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como narrativa (DER LEEUW, 1940, p. 131).

Essa perspectiva reforça a ideia de que o mito não é apenas uma construção intelectual, mas uma vivência que antecede sua sistematização em palavras. Ele opera como um instrumento de transmissão de valores sagrados, carregando uma dimensão simbólica que permeia a existência humana. No contexto das tradições religiosas, o sagrado é compreendido como uma realidade que transcende o mundo ordinário e se manifesta de maneira única, distinguindo-se do profano. Ele representa uma ordem superior, conectada ao divino, e se revela ao homem por meio de sinais e símbolos que ultrapassaram a materialidade imediata. Essa manifestação do sagrado é denominada hierofania, termo que combina os vocábulos gregos *hierós* (santo, sagrado) e *fanein* (manifestar). Mircea Eliade explora essa noção ao afirmar que:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma exceção suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é fornecida por um número específico de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas (ELIADE, 1992b, p. 12).

A experiência do sagrado não se restringe às instituições religiosas ou aos sistemas doutrinários formais, mas pode ser percebida diretamente na relação do ser humano com a natureza. Eliade destaca que a hierofania não se limita a contextos rituais, podendo ocorrer em qualquer instância em que o sagrado se revele ao homem. Assim, a natureza e os elementos do mundo sensíveis tornam-se veículos potenciais de manifestação,

permitindo que todas as esferas da vivência humana sejam permeadas pelo sagrado. No estudo das religiões, a relação entre o homem e o divino assume múltiplas formas, variando conforme os contextos históricos e culturais. Eliade investiga como as manifestações religiosas se estruturam ao longo do tempo, demonstrando que o sagrado sempre se revela de maneira única em cada sociedade.

Para os gregos, por exemplo, o sagrado não se resume a um conceito abstrato ou distante; ao contrário, era vivenciado por meio dos rituais, festivais e práticas religiosas, nos quais as contaminações afetavam papéis centrais. Assim, o culto a um deus não se dirigia apenas à entidade em si, mas ao que ela representava em sua dimensão sagrada. Como destaca Eliade:

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outro e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a quem os olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p.13).

Esse raciocínio conduz à compreensão do *homo religiosus*, conceito elaborado por Eliade para designar as sociedades antigas, nas quais a dimensão sagrada era inseparável do cotidiano. Nessas culturas, mitos, rituais e símbolos estruturaram a forma como o mundo era compreendido, conferindo um significado profundo à existência. Para os gregos, em particular, a religiosidade não era uma realidade abstrata ou distante, mas uma força viva que se manifestava por meio das práticas e cerimônias rituais.

Dessa forma, o sagrado era experimentado na própria vida social, e sua presença podia ser vista em festivais como os Mistérios Eleusinos, que buscavam integrar o indivíduo a um conhecimento espiritual mais elevado. Outra abordagem essencial para a compreensão do sagrado é aquela proposta por Rudolf Otto, que o associa a uma dimensão ética e moral. Em sua obra *O Sagrado*, Otto argumenta que a sacralidade está ligada à pureza e à perfeição, sendo um conceito que transcende a experiência comum. Ele destaca que o sagrado não pode ser plenamente compreendido ou definido, pois pertence ao domínio do inefável. Como afirma Da Silva:

Para identificar o sagrado no seu aspecto não-racional ele faz uso da palavra numinoso, aquilo que não pode ser entendido, porque não pode ser explicado; isso parece ser óbvio, e o é, já que seu caráter é de algo

inefável – se não se pode dizer, não se pode entender (DA SILVA, 2005, p. 02).

O conceito de numinoso, formulado por Otto, reforça a ideia de que o sagrado não se limita à esfera do racional ou do intelectualmente acessível, mas está presente em uma experiência que ultrapassa a compreensão humana. Essa perspectiva dialoga com a visão de Eliade, na medida em que ambos os autores reconhecem o sagrado como uma experiência que não pode ser reduzida a uma explicação puramente racional. Enquanto Eliade enfatiza a manifestação do sagrado no mundo por meio das hierofanias, Otto destaca seu caráter inefável e transcendente, acessível apenas por meio da experiência direta.

No contexto dos Mistérios Eleusinos, essas concepções tornam-se particularmente relevantes, pois o culto eleusino não se baseava em dogmas ou doutrinas fixas, mas na vivência transformadora dos ritos de iniciação. Os participantes não apenas ouviram narrativas sobre Deméter e Perséfone, mas passaram por uma experiência simbólica e ritualística que os conectava ao sagrado de maneira íntima e pessoal. Assim, os Mistérios ilustram a dinâmica entre o sagrado revelado pela hierofania, como descrito por Eliade, e o aspecto numinoso e inefável da experiência religiosa, conforme concebido por Otto.

Dessa forma, compreender a simbologia dos deuses e dos ritos eleusinos exige consideração de que o sagrado, dentro desse culto, não era apenas um conceito abstrato, mas uma realidade vívida. Como demonstrado, os deuses gregos não eram entidades distantes, mas parte da estrutura cósmica e da ordem natural, manifestando-se nos ciclos da vida, da morte e da renovação. Essa relação entre o humano e o divino nos Mistérios Eleusinos reflete uma das concepções mais profundas da espiritualidade antiga: a busca pela compreensão do sagrado não como algo externo e separado, mas como uma força essencial à própria existência. Como explorado em trabalhos anteriores:

O mito de Perséfone, caracteriza-se como narrativa mitológica que constitui relações entre a comunidade e os indivíduos inseridos nela. Os mitos e os ritos definem formas e padrões de ordenamento social. Isso ocorre, porque através do mito são apresentados valores, crenças que se tornam realidades. Eventualmente os ritos não dependem dos mitos, porém quando postos juntos criam instrumentos cognitivos pelos quais o mundo da experiência é interpretado. (CARVALHO, 2021, p.43)

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

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

Essa concepção demonstra que os deuses não eram entidades distantes e inatingíveis, mas parte intrínseca da realidade dos gregos. Nos Mistérios Eleusinos, essa relação se tornava ainda mais evidente, pois os participantes não apenas cultuavam Deméter e Perséfone, mas também buscavam uma identificação com o ciclo de transformação que essas deusas simbolizavam. O mito central dos Mistérios não tratava apenas de eventos cósmicos, mas refletia a própria jornada do início, que deveria atravessar a escuridão para alcançar um novo estado de consciência e existência. Essa experiência ritualística estava profundamente ligada à crença na imortalidade da alma e na possibilidade de um destino favorável após a morte. O Hino Homérico a Deméter já indicava essa dimensão transcendental do culto:

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

A iniciação nos Mistérios Eleusinos oferece aos participantes uma perspectiva sobre o além-vida que é além da simples crença popular nos deuses do submundo. Como aponta Manuel Gómez Guerra; essa concepção refletia uma preocupação essencial da religiosidade grega: o destino da alma no pós-morte e a possibilidade de uma existência além-túmulo. Os ritos purificatórios desempenharam um papel central nesse contexto, preparando o iniciado para o acesso a um novo nível de sabedoria e consciência. Como destaca Carvalho:

Decorrente desse vínculo estabelecido, os mistérios tinham como essência a salvação da alma perante a morte. Esse vínculo se dá pela relação estabelecida entre Deméter, Perséfone e Aidoneu. Manuel Gomez Guerra pontua que “os mistérios de Elêusis, como em geral todas as religiões de mistério, acreditavam na feliz subsistência das almas após a morte” (GOMEZ GUERRA 1987, p. 71). Ao demonstrar preocupação com o post mortem, o homem que conhece os mistérios, através dos cultos purificatórios, contempla a sabedoria do acesso ao mundo além tumulo. (CARVALHO, 2021, p.49)

O percurso do iniciado nos Mistérios Eleusinos não se limitou a uma transformação simbólica, mas representou uma verdadeira passagem espiritual, organizada às mudanças de estado ontológico de escritas em diversas tradições religiosas.

Mircea Eliade reforça essa ideia ao destacar a complexidade da experiência da morte nos ritos de mistério:

São mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino post-mortem, mas também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles (ELIADE 2008, p.150).

Essa transformação envolve não apenas a crença na sobrevivência da alma, mas também a compreensão de que o ciclo da existência está intrinsecamente ligado aos ritmos da natureza. Assim como os grãos desaparecem sob a terra para renascer na colheita, a iniciação nos Mistérios Eleusinos simbolizava uma morte ritual, necessária para que o iniciado pudesse renascer para uma nova realidade espiritual. Essa relação entre a fertilidade e o ciclo da morte pode ser observada na mitologia e nos ritos, como aponta Carvalho:

Alguns deuses além de serem ligados ao domínio ctônico-vegetal, se assumem igualmente como divindades fúnebres, dessa forma o ciclo da vida passa a integrar a experiência de morte. Nesse caso específico é algo provisório, pois logo em seguida o regresso da própria vida e trazida primavera, porém isso não anula o drama que a morte simboliza, estabelece-se correlação entre a terra que recebe a semente e a que recebe os corpos dos mortos, que por sua vez contribui na fortificação da matéria que possibilita o retorno da vida, pois ambos penetram a terra mãe, uma das garantias da fertilidade. (CARVALHO, 2021, p.50)

A relação entre fertilidade, morte e renovação nos Mistérios Eleusinos evidencia um aspecto central desse culto: a crença de que a passagem pelo submundo não representava um fim definitivo, mas uma fase necessária para a renovação do ser, seja no âmbito agrícola (como no retorno da colheita), seja na perspectiva espiritual (como na esperança de uma existência além da morte). Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não apenas promoveram um rito de iniciação, mas ofereceram uma cosmologia em qual vida e morte foram entrelaçadas. Para compreender plenamente esta visão, é essencial analisar o papel simbólico de cada uma das intenções envolvidas, desde as figuras centrais, como Deméter, Perséfone e Aidoneu, até os personagens complementares, como Íaco, Triptolemo e Baubo, que reforçam os significados do culto e suas promessas espirituais.

Em conformidade com a etimologia grega, Koré (κόρη) significa criança, jovem ou donzela, uma característica atribuída de acordo com a idade e identidade sexual. Preliminarmente a menção a jovem filha de Deméter acontece de forma geral, como Koré, portanto a jovem não teria uma colocação nominal, ou atribuições próprias, ela estaria representando um estado indefinido no qual as jovens encontravam-se antes do casamento. (CARVALHO, 2021, p.30)

Perséfone, também chamada de Core (*Kόρη*, “donzela”), desempenha um papel duplo dentro dos Mistérios de Elêusis: símbolo da morte e da renovação da vida. Seu rapto por Hades e subsequente retorno ao mundo dos vivos são interpretados como uma metáfora para o ciclo agrícola e a própria jornada da alma. Segundo Burkert:

o desaparecimento e o retorno de Perséfone espelham o destino dos grãos, que somem sob a terra e renascem na colheita, transmitindo aos iniciados a ideia de que a morte não é o fim definitivo. (Burkert 1987, p. 248).

Essa experiência não se limitava ao plano físico: ela era reproduzida no próprio rito, onde os participantes passavam por um processo de purificação e morte simbólica antes de renascem espiritualmente. A presença de Perséfone nos rituais era central, pois sua trajetória mitológica refletia diretamente o destino dos iniciados. Assim como ela descia ao submundo para depois retornar, os participantes dos Mistérios passavam por uma experiência que simbolizava a morte, seguida de um renascimento espiritual. Sua apresentação nos ritos não era apenas um elemento simbólico, mas um momento de revelação, que consolidava a promessa da continuidade da alma no além-morte. Essa dimensão iniciática reforça a importância de Perséfone como figura mediadora entre os mundos. Como apontado por Clinton:

a representação da deusa nas cerimônias não era meramente alegórica; sua aparição no rito final indicava a bem-aventurança concedida àqueles que se purificavam e passavam pela iniciação. (Clinton 1992, p. 80).

O epíteto *daiifroni* (“sensata, inteligente”) é atribuído a Perséfone, sugerindo que, mesmo diante das circunstâncias adversas de seu rapto, ela não é uma figura completamente passiva. No verso 365 do Hino Homérico a Deméter, o senhor do submundo enfatiza o fato de que, junto a ele, a deusa terá atribuições e funções próprias, adquirindo um estatuto divino que antes lhe era negado. Como observado em trabalho anterior “Perséfone não possuía nenhuma atribuição ou honra (*timē*) próprias antes de ser levada ao submundo” Carvalho (2021, p. 38). Isso reforça a ideia de que sua trajetória não é apenas uma narrativa de submissão, mas de transformação e aquisição de poder dentro da estrutura mitológica. Se antes era apenas uma jovem ligada à natureza e ao florescer da primavera, agora Perséfone se torna uma divindade com funções estabelecidas no ciclo da vida e da morte.

No entanto, ao permanecer casada com Hades, ela ganhará *timai* específicas: “governará tudo que viva e se mova” (verso 365) – já que todas as coisas um dia morrem – e poderá se vingar daqueles que não a

propiciarem de forma adequada (versos 367-370). O que Hades oferece aqui são, justamente, as atribuições homéricas da deusa, como epainé Persefóneia (“pavorosa Perséfone”) (Clay, 2006, p. 252). Ele tenta persuadi-la a voltar para ele, mesmo subindo de volta para ver sua mãe – ou seja, de certa forma, parece que Perséfone tem a chance de fazer uma escolha (CARVALHO 2019, p.61).

Contudo, essa escolha se dá dentro dos limites do destino traçado para ela, o que reforça a dualidade de sua posição: Perséfone é ao mesmo tempo refém e senhora do submundo. Seu novo papel divino não apaga a violência inicial de sua captura, mas lhe concede agência dentro do sistema religioso grego, onde sua presença é essencial para o equilíbrio cósmico. Essa complexidade se manifesta simbolicamente no episódio da ingestão dos grãos de romã.

Segundo os versos seguintes, Aidoneu(Hades) oferece a fruta à esposa, com a intenção de que ela permanecesse, de alguma forma, conectada a ele e ao submundo (Faraone, 1990, p. 237; Richardson, 1934, p. 276). Existem discussões sobre o significado desse ato: algumas traduções sugerem que Hades a forçou a comer, enquanto outras enfatizam a palavra *láthrēi* (“secretamente”), indicando que ele agiu de maneira velada, talvez temendo que Hermes interferisse e impedisse o cumprimento do destino de Perséfone. A ação do deus, portanto, não é meramente uma imposição, mas uma estratégia para consolidar o vínculo da deusa ao reino dos mortos.

A romã, na tradição grega, era um símbolo de fertilidade e regeneração, associada a deusas como Hera e Afrodite. Assim, ao ingerir os grãos, Perséfone não apenas se torna parte do submundo, mas também se torna um elo entre os ciclos de vida, morte e renascimento. Como destacado por Carvalho:

O que simbolizou a consumação e o destino de Perséfone foi o fato de ingerir um alimento, a romã era símbolo de fertilidade na Grécia Antiga, atributo de Hera e Afrodite. Ao aceitar a fruta, Perséfone parece, assim, ter aceitado o seu destino. Diversos autores, como Bolen (2002), Chervalier (2009), Grimal (2011) e Souza (2010), descrevem que os grãos de romã foram um subterfúgio para fazê-la permanecer nos inferos. (Carvalho 2021, p. 39).

Reforçando a ideia de que sua permanência no Hades não é apenas uma condenação, mas um elemento estruturante da mitologia eleusina. Diversos autores, como Bolen (2002), Chevalier (2009), Grimal (2011) e Souza (2010), interpretam esse ato como um subterfúgio para prender Perséfone no submundo, mas também como um rito de passagem que a transforma de uma jovem sem atributos próprios em uma rainha poderosa e temida. Esse aspecto é essencial para os Mistérios de Eleusis, nos quais Perséfone

representa tanto a descida ao reino dos mortos quanto a promessa de renascimento espiritual. Como mencionado no Hino Homérico a Deméter, ao comer as sementes oferecidas por Hades, Perséfone se torna, para sempre, parte do submundo. Esse ato reforça a ideia de vínculo entre os dois mundos, pois ela deve passar parte do ano ao lado de sua mãe e parte ao lado de Hades.

Esse conceito era explorado visualmente nos vasos áticos, como analisado por Metzger (1951, p. 231-265), que destaca a maneira como as representações artísticas do século IV a.C. começaram a enfatizar a figura de Perséfone como mediadora entre os dois reinos. A iconografia da deusa evoluiu ao longo do tempo, refletindo sua posição única dentro do panteão grego: uma deusa que transita entre a luz e as trevas, entre a vida e a morte, consolidando-se como símbolo do eterno ciclo de transformação que rege o cosmos.

Outro aspecto fundamental de sua simbologia está na ingestão das sementes de romã. Como mencionado no Hino Homérico a Deméter, ao comer as sementes oferecidas por Hades, Perséfone se torna, para sempre, parte do submundo. Esse ato reforça a ideia de vínculo entre os dois mundos, pois ela deve passar parte do ano ao lado de sua mãe e parte ao lado de Hades. Esse conceito era explorado visualmente nos vasos áticos, como analisado por Metzger (1951, p. 231-265), que destaca a maneira como as representações artísticas do século IV a.C. começaram a enfatizar a figura de Perséfone como mediadora entre os dois reinos. Perséfone, ao assumir seu papel no submundo, passa a exercer funções que a distanciam da jovem passiva do início do mito.

Como deusa psicopompa, ela se torna responsável por guiar as almas no além, ajudando na transição entre vida e morte. Carvalho (2021, p. 67) destaca que "Perséfone não era apenas a rainha do Hades, mas aquela que acolhia as almas e lhes concedia um destino, garantindo uma continuidade para além da morte". Essa função ecoa dentro da tradição órfica, na qual Perséfone assume um papel ativo no julgamento das almas (Metzger, 1951, p. 247), decidindo seu destino no Érebo ou nos Campos Elísios. Sua transformação, portanto, reflete não apenas um casamento forçado, mas uma ascensão a uma posição de poder e responsabilidade cósmica. Perséfone estabelece um vínculo com o submundo e com o ciclo eterno da existência. Metzger (1951, p. 231-265) interpreta esse ato como "a aceitação da dualidade da vida, reforçando a ideia de que toda jornada espiritual envolve sacrifício e transformação".

A figura de Perséfone nos Mistérios Eleusinos transcende sua narrativa mítica e se torna um símbolo central da experiência mística e iniciática. Sua descida ao submundo

e retorno anual não apenas representavam o ciclo das estações, mas também funcionavam como um arquétipo da jornada espiritual do iniciado, que passava por provas simbólicas de morte e renascimento. Como destaca Burkert (1987):

Perséfone não era apenas a rainha dos mortos, mas a personificação do próprio princípio da iniciação, da descida ao desconhecido e do retorno com uma nova compreensão da existência. (Burkert 1987, p. 114).

O culto a Perséfone nos Mistérios Eleusinos não se limitava à sua função agrícola, mas possuía um significado esotérico e filosófico mais profundo. A experiência iniciática exigia que o participante se entregasse simbolicamente à morte, assim como a deusa ao ser levada para o Hades. Segundo Kerényi (2004, p. 108), “a jornada de Perséfone simbolizava a transição do neófito, que descia ao reino das sombras para emergir transformado, com um novo olhar sobre o destino humano”. Esse processo era essencial para que o iniciado alcançasse a promessa de bem-aventurança na vida após a morte, um dos pilares dos Mistérios Eleusinos.

A dualidade de Perséfone como donzela e rainha dos mortos revela sua função como mediadora entre mundos, algo que se reflete nos próprios rituais eleusinos. No momento mais importante da iniciação, chamado de eopteia, os participantes eram conduzidos a uma experiência que evocava a revelação e o desvelamento do segredo divino, o que reforçava a ideia de que Perséfone era a chave para a verdadeira compreensão do além. Como aponta Clinton (1992, p. 92), “o contato com Perséfone durante os rituais não era apenas uma encenação dramática, mas um meio de garantir que o iniciado compreendesse sua conexão com a imortalidade”.

Outro aspecto fundamental da simbologia de Perséfone é seu papel como guia das almas no submundo. Diferente de Hades, que governa os mortos com rigidez, Perséfone atua como uma divindade compassiva, que auxilia a transição entre os mundos. Segundo Carvalho (2021, p. 67). Essa função a aproxima de divindades como Hécate e Hermes, que também desempenhavam papéis psicopompos.

Em algumas tradições órficas, Perséfone é considerada uma das responsáveis pelo julgamento das almas, decidindo se os mortos seriam enviados ao Érebo, aos Campos Elísios ou ao renascimento em um novo ciclo terreno (Metzger, 1951, p. 247). Isso reforça sua autoridade dentro do submundo, indicando que seu poder ia além do simples papel de consorte de Hades. A iconografia também reflete essa dualidade. Representações da deusa em vasos áticos mostram-na segurando uma tocha, o que sugere sua função como guia das almas e como luz no mundo subterrâneo. Como destaca Metzger (1951, p. 263),

“a evolução da iconografia de Perséfone reflete sua transformação de uma figura passiva para uma deusa ativa e poderosa dentro do submundo”. A figura de Perséfone não era apenas um símbolo ritualístico, mas também inspirou reflexões filosóficas sobre a natureza da morte e da alma. Platão, por exemplo, em seu diálogo *Fedro* (249a-250b), sugere que os ritos iniciáticos ligados a Perséfone proporcionavam uma preparação para a morte, permitindo que o iniciado compreendesse a verdadeira natureza do mundo invisível.

Como aponta Dodds (1951, p. 112), “os Mistérios Eleusinos não apenas proporcionavam uma experiência religiosa, mas também influenciavam a visão filosófica do além, sendo interpretados como uma jornada para a verdade”. Essa conexão entre Perséfone e o conhecimento metafísico também aparece no pensamento neoplatônico. Proclo (Teologia Platônica, IV, 9) argumenta que a descida e retorno de Perséfone eram um reflexo da própria jornada da alma, que, ao se desprender do mundo material, deveria buscar o reencontro com a luz do conhecimento verdadeiro. Esse conceito ecoa nos ritos eleusinos, onde a experiência mística não apenas garantia uma iniciação religiosa, mas oferecia uma visão transcendente da existência humana.

A análise da simbologia de Perséfone revela uma complexidade que vai além da narrativa mitológica tradicional. Mais do que a donzela raptada por Hades, a deusa representa o próprio princípio da transformação, atuando como mediadora entre os vivos e os mortos, entre o mundo material e a transcendência espiritual. Nos Mistérios Eleusinos, sua figura se consolidava como o elo entre o iniciado e o conhecimento oculto, garantindo a continuidade da alma e a promessa de renascimento.

A presença de Perséfone na arte, na filosofia e nos ritos gregos mostra como sua simbologia ultrapassou a religiosidade tradicional, influenciando não apenas o imaginário mitológico, mas também as reflexões filosóficas sobre a morte e a imortalidade. Como conclui Clinton (1992, p. 100), “Perséfone não é apenas uma deusa eleusina, mas um arquétipo da experiência humana, refletindo nossos medos e esperanças sobre o além”.

Deméter (*Δημήτηρ*), cujo nome sugere uma relação com a “Mãe Terra” (*Γη-μητηρ*), é a deusa da agricultura, das colheitas e do sustento da vida. A origem de Deméter remonta à Teogonia de Hesíodo, onde a deusa é apresentada como filha de Réia e Cronos, descendendo diretamente da Terra (Gaia) e do Céu (Urano). Como neta da Terra primordial, Deméter carrega consigo a dualidade entre criação e destruição, fertilidade e escuridão. Sua história está profundamente conectada à ordem cósmica dos deuses e à organização do mundo visível e invisível. Segundo Massi (2001):

Deméter descende de Réia e Cronos, que são filhos de Terra e Céu. É, portanto, neta da Terra, divindade primordial, que pariu por cisão o Céu para fecundá-la e dar origem e fundamento aos deuses olímpicos (Massi 2001, p. 56).

No processo cosmogônico descrito por Hesíodo, Cronos, o pai de Deméter, temia a perda do poder e, por isso, devorava seus filhos à medida que nasciam. Réia, contudo, conseguiu esconder Zeus e enganar Cronos, permitindo que o jovem deus crescesse e posteriormente libertasse seus irmãos. Esse contexto marca a tensão entre retenção e libertação, ocultação e revelação, que posteriormente se refletirá no mito de Deméter e Perséfone. Deméter é uma deusa profundamente associada à terra e aos ciclos naturais, mas seu simbolismo vai além do papel agrícola. Como observa Massi:

o ventre da mãe acolhe para edificar e revelar, enquanto o do pai recolhe para ocultar e aniquilar. A tensão do duplo uso do ventre caracteriza a função de Deméter, que transita entre ocultar a semente e revelar o fruto (Massi 2001, p. 58).

Essa ambiguidade reflete não apenas a dualidade da vida e da morte, mas também o próprio caráter de Deméter como uma deusa ctônica e olímpica ao mesmo tempo. Uma das representações mais profundas de Deméter nos Mistérios Eleusinos é a de que a deusa encarna o ciclo da vida, morte e renascimento. Seu ventre é a terra fértil que gera e nutre, mas também é o lugar da escuridão e da transformação oculta.

Como afirmam os versos do Hino Homérico a Deméter, a semente que cai na terra precisa “morrer” antes de renascer na forma de planta. Massi (2001, p. 57) destaca essa característica ao afirmar que “Deméter é o ventre escuro, invisível, onde uma nova energia é criada; o grão depositado ali volta ao mundo visível transformado”. Essa dinâmica da semente como um símbolo de iniciação e mistério está diretamente ligada ao significado dos ritos eleusinos.

O iniciado, ao passar pelos Mistérios, experienciava simbolicamente a morte e o renascimento, assim como o grão de trigo enterrado na terra. O ciclo agrícola, tão central para os cultos a Deméter, refletia essa noção mais profunda de transformação e renovação. O ato de semear e colher era uma metáfora da experiência humana com o sagrado, onde a morte física não significava o fim, mas sim uma transição para outra forma de existência. A relação entre o visível e o invisível, o mundo dos vivos e o dos mortos, está presente na dualidade Deméter-Perséfone. Como ressalta Massi (2001, p. 58), “os pares de oposição, nascer e morrer, ocultar e revelar, edificar e aniquilar, descer e subir – sintetizam o poder de Deméter e sugerem que a vida é um processo contínuo de transformação”

Deméter e Perséfone formam uma unidade inseparável. A separação entre mãe e filha com o rapto de Perséfone por Hades é apenas aparente, pois, sua conexão permanece intacta. Essa relação expressa uma duplicidade essencial no pensamento religioso grego, onde as forças da vida e da morte não são contraditórias, mas complementares. Segundo Massi (2001, p. 67), “Perséfone, um duplo de Deméter, volta ao caos para renovar as forças e o vigor que asseguram à mãe o poder da transformação”. A filha representa a força da renovação cíclica, enquanto a mãe simboliza a estabilidade e a continuidade do poder divino. Nos ritos eleusinos, a imagem de Perséfone descendo ao Hades e retornando à terra espelhava a jornada do iniciado: morrer simbolicamente para renascer com um novo entendimento.

Esse processo iniciático era representado nos Mistérios por meio de símbolos como o grão de trigo, que passa pelo mesmo ciclo de morte e renascimento na terra. Assim, o mito de Deméter e Perséfone não era apenas uma explicação mitológica para as estações do ano, mas uma metáfora do destino humano e da experiência mística dos Mistérios Eleusinos.

Nos Mistérios Eleusinos, essa simbologia era transmitida por meio de rituais secretos, nos quais os iniciados experienciavam a morte simbólica e o renascimento espiritual, assim como Perséfone e o grão de trigo. Deméter, como o “ventre escuro”, era a deusa que conduzia os iniciados por essa jornada, revelando-lhes os mistérios da existência e da continuidade da vida além da morte.

Nos Mistérios Eleusinos, sua simbologia está profundamente conectada à ideia de nutrição e renovação, tanto no plano material quanto espiritual. Como afirma Mylonas (1961, p. 214), “Deméter não era apenas a provedora dos grãos e da vida terrestre, mas também a instrutora dos mistérios, preparando os iniciados para um destino pós-morte mais favorável”. Essa afirmação sugere que os ritos eleusinos iam além da experiência agrícola, oferecendo uma perspectiva espiritual sobre a imortalidade da alma e o renascimento interior.

A sua busca desesperada por Perséfone e a recusa em permitir que a terra florescesse durante sua ausência são vistas como uma representação da dor da perda e da transformação espiritual. Esse luto de Deméter reflete não apenas um evento cósmico, mas também uma experiência humana profunda, compartilhada pelos iniciados como um rito de passagem.

Nos ritos de Elêusis, a presença de Deméter era reforçada através do uso de objetos sagrados, como a cesta (*kiste*) e o *kalathos*, que carregavam oferendas e possivelmente

sementes, simbolizando a continuidade da vida. Eram elementos centrais das cerimônias, representando tanto o renascimento da vegetação quanto o conhecimento secreto que os iniciados recebiam. Burkert (1985, p. 101) enfatiza essa conexão ao afirmar que “o uso da kiste nos ritos de Deméter não era apenas cerimonial, mas representava a transmissão de um conhecimento secreto, acessível apenas aos iniciados”.

A dimensão ctônica de Deméter é essencial para compreender seu papel dentro dos Mistérios Eleusinos. Enquanto deusa da fertilidade e do cultivo, Deméter não apenas governa a superfície da terra, mas também mantém um vínculo direto com o submundo. Sua recusa em permitir que a vegetação florescesse durante o rapto de Perséfone reflete essa dualidade: Deméter não apenas concede a vida, mas também pode retirá-la. Esse aspecto aproxima-a de divindades como Hades e das práticas rituais ligadas à fertilidade e morte. Segundo Burkert (1985, p. 101), "o luto de Deméter simbolizava o ciclo do renascimento, mas também reforçava seu papel como deusa da transição entre a vida e a morte". Esse caráter ctônico de Deméter era enfatizado nas oferendas de porcos feitas durante os Mistérios, animais frequentemente sacrificados em ritos agrários e fúnebres. Carvalho (2021) observa que

ao pensarmos a divindade enquanto deusa ctônica, destacamos que esses [deuses] estão ligados à terra e ao mundo inferior, pois Deméter possuía esse ideal por conta de sua atribuição de ‘deusa do trigo e da vegetação’ e ganharia essa mesma atribuição junto a Perséfone (Carvalho 2021, p. 57)

Além de ser a deusa da fertilidade e da abundância, Deméter também possuía um aspecto ctônico profundo, que a ligava ao reino dos mortos e aos ritos de passagem. Seu sofrimento pela perda de Perséfone não era apenas um lamento materno, mas a manifestação do eterno ciclo da vida e da morte, no qual as sementes precisavam 'morrer' na terra antes de renascer. Kerényi (2004, p. 108) enfatiza essa conexão ao afirmar que “Deméter não era apenas uma doadora de vida, mas uma deusa que ensinava sobre a necessidade da transformação, sendo ela mesma a mestra dos mistérios da morte e do renascimento.” Essa dimensão a aproxima de Hades, não como um antagonista absoluto, mas como parte complementar do equilíbrio cósmico. Burkert (1985, p. 89) reforça essa perspectiva ao apontar que “os cultos de mistério frequentemente envolvem divindades ctônicas, cuja função não é apenas reter as almas no submundo, mas preparar seu retorno a um novo ciclo de existência.” Dessa forma, Deméter não pode ser compreendida apenas como uma deusa da vida, mas como aquela que conduz a jornada iniciática do mistério da morte e do renascimento.

Além de sua função agrícola e olímpica, Deméter carrega consigo fortes características ctônicas, ou seja, ligadas ao submundo e às forças da terra. Sua associação com a fertilidade e os grãos não se restringe apenas à abundância dos campos, mas também à ideia de que a vida germina da morte. O solo não é apenas onde as plantas crescem, mas também onde os corpos são enterrados, e essa dualidade é essencial para compreender sua natureza. Segundo Burkert (1985, p. 89), “os cultos ctônicos frequentemente envolviam sacrifícios e oferendas à terra, pois a concepção grega do submundo não era apenas um local de morte, mas também um reservatório de vida latente”. Esse conceito reflete a própria natureza de Deméter, pois seus rituais não apenas celebravam a fertilidade, mas também reconheciam a conexão entre a terra e o destino final dos mortais.

Diferente de Hades, que governa o submundo de forma estática, Deméter transita entre os domínios da terra e da morte. Como observa Kerényi (1967, p. 102), "Deméter não era apenas uma mãe em sofrimento, mas uma divindade que reivindicava justiça e equilíbrio, estabelecendo assim uma conexão com a ordem divina que regia o destino humano". Essa característica explica sua proximidade com outras divindades ctônicas, como Hécate, que desempenha um papel importante nos Mistérios Eleusinos como guia entre os mundos.

Além de sua relação com Perséfone, Deméter também mantém uma forte conexão com Hécate, deusa das encruzilhadas e dos mistérios ocultos. No Hino Homérico a Deméter, Hécate aparece como a primeira a ouvir os gritos de Perséfone quando esta é raptada, tornando-se uma das aliadas de Deméter em sua busca. Essa ligação sugere que Hécate possuía um papel intermediário entre a fertilidade da terra e os domínios dos mortos. Como analisa Guedes (2019, p. 11), “a participação de Hécate nos Mistérios de Elêusis revela uma relação tripla entre o visível e o invisível, mediando a jornada entre o nascimento, a vida e a morte”.

Nos ritos eleusinos, esse aspecto ctônico de Deméter era evocado nos sacrifícios e oferendas feitas diretamente à terra, geralmente em fossos cavados, onde os fiéis depositavam grãos, mel e porcos sacrificados. Detienne (1989) explica que:

os rituais ctônicos eram essenciais para os iniciados, pois reconheciam que a morte não era um fim absoluto, mas uma transformação. A oferenda à terra era, portanto, um pedido de renovação, tanto material quanto espiritual. (Detienne 1989, p. 74).

Outro elemento essencial dessa dimensão ctônica era o uso do *kykeon*, a bebida ritualística consumida durante os Mistérios. Diferente dos banquetes oferecidos a Zeus e

aos deuses olímpicos, os ritos ctônicos frequentemente envolviam consumo de alimentos líquidos e bebidas misturadas, associadas ao renascimento. Wasson, Hofmann e Ruck (1978, p. 35) argumentam que "o *kykeon* poderia conter substâncias que induziam um estado alterado de consciência, permitindo aos iniciados vivenciar o êxtase místico de forma direta". Essa prática sugere que os Mistérios Eleusinos não apenas celebravam a vida, mas proporcionavam uma experiência direta do submundo e de sua sabedoria. A relação entre Deméter e o submundo se reflete na própria experiência do iniciado nos Mistérios Eleusinos. Assim como Perséfone descia ao Hades para depois retornar à luz, o iniciado deveria passar simbolicamente pela morte antes de alcançar a revelação dos segredos divinos. Segundo Mylonas (1961, p. 214), "os Mistérios de Elêusis não ensinavam doutrinas explícitas sobre a vida após a morte, mas levavam os participantes a experimentá-la através de ritos e visões".

Dessa forma, a dimensão ctônica de Deméter não apenas reforça seu papel como mãe e provedora da vida, mas também como guardiã do ciclo de transformação e renovação, garantindo que aqueles que passassem pelos Mistérios Eleusinos compreendessem a verdadeira natureza da existência.

A dimensão ctônica de Deméter também se manifesta em sua conexão com ritos de purificação e renovação espiritual. O sofrimento da deusa pela perda de Perséfone não apenas reflete o ciclo das colheitas, mas representa um arquétipo da transformação que cada iniciado deveria vivenciar. Como destaca Metzger (1951, p. 245), "a jornada de Deméter reflete o próprio percurso do iniciado, que deve passar por uma experiência de privação antes de alcançar o conhecimento sagrado dos Mistérios". Essa transformação espiritual estava diretamente ligada ao ensinamento secreto transmitido nos rituais eleusinos.

Os iniciados, ao participarem dos ritos, não apenas observavam a história de Deméter e Perséfone, mas reviviam simbolicamente seu sofrimento e ressurreição. Para Gómez (1987, p. 142), "a vivência dos Mistérios permitia que os participantes compartilhassem da dor de Deméter e, assim, experimentassem a renovação da vida como um ciclo contínuo, não apenas no plano material, mas também na alma". Outro aspecto fundamental da simbologia de Deméter nos ritos era o *kykeon*, a bebida sagrada consumida durante a iniciação. Wasson, Hofmann e Ruck (1978, p. 35) argumentam que "o *kykeon* poderia conter substâncias que induziam um estado alterado de consciência, permitindo aos iniciados vivenciar o êxtase místico de forma direta". Embora haja debates sobre a composição exata da bebida, seu papel nos ritos era claro: fazer com que os

participantes experimentassem uma ruptura com a realidade comum e acessassem uma verdade transcendental, ligada aos ensinamentos da própria Deméter.

Além disso, a relação da deusa com a justiça e a ordem cósmica também era um aspecto essencial nos Mistérios Eleusinos. Segundo Kerényi (1967),

Deméter não era apenas uma mãe em sofrimento, mas uma divindade que reivindicava justiça e equilíbrio, estabelecendo assim uma conexão com a ordem divina que regia o destino humano. (Kerényi 1967, p. 102),

Isso se manifesta, por exemplo, na maneira como a deusa impõe condições a Zeus e Hades para o retorno de Perséfone, demonstrando que a renovação da vida deve ser conquistada por meio da compreensão e da experiência da perda. É importante ressaltar que Deméter não era apenas uma deusa ligada à fertilidade da terra, mas também uma instrutora que oferecia aos iniciados uma promessa de transcendência. Clinton (1992, p. 89) aponta que "os Mistérios de Elêusis não apenas asseguravam uma boa colheita, mas também ofereciam aos iniciados a certeza de uma jornada segura para além da morte". Dessa forma, a figura de Deméter nos Mistérios Eleusinos simbolizava tanto o ciclo natural da vida quanto a possibilidade de ascensão espiritual, transformando os ritos em uma experiência de renovação profunda, não apenas para a comunidade, mas também para cada iniciado que participava da cerimônia.

Os santuários dedicados a Deméter na Grécia Antiga apresentavam características espaciais específicas que refletiam o vínculo da deusa com a fertilidade e a natureza. Diferente de outros templos dedicados a divindades olímpicas, que frequentemente ocupavam posições centrais nas pólis, os templos de Deméter eram majoritariamente localizados em áreas periféricas, colinas ou vales, em consonância com sua associação com a terra cultivável e a renovação da vida. A relação dos templos de Deméter com o espaço geográfico é amplamente discutida pelos estudiosos. Cole (2000) destaca:

os locais escolhidos para abrigar o culto a Deméter geralmente estavam ligados a interesses agrícolas. Os ritos associados à deusa exigiam que o lugar apresentasse características da esfera rural, bem como de isolamento. (Cole 2000, p. 150)

Essa preferência se devia ao fato de que os cultos à deusa envolviam ritos de fertilidade, sacrifícios agrícolas e cerimônias que simbolizavam a renovação dos ciclos naturais. A disposição espacial desses templos e a experiência sensorial que proporcionavam aos devotos também são elementos essenciais para compreender sua função. Segundo Bookidis e Stroud (1987, p. 8), "os santuários de Deméter, mesmo aqueles localizados dentro dos muros da cidade, eram projetados para manter uma

aparência bucólica, evocando a paisagem rural”. Esse aspecto era particularmente evidente no santuário de Deméter e Koré em Acrocorinto, de onde era possível avistar montanhas, campos de cultivo e o mar, criando uma conexão simbólica entre a divindade e o ambiente natural.

O santuário de Deméter em Elêusis possuía uma localização peculiar. Diferente de outros santuários dedicados à deusa, este estava fortemente vinculado a um centro urbano, mas mantinha sua ligação com a natureza. Como aponta Guedes (2019, p. 11), “os Mistérios de Deméter e Core-Perséfone tinham um lugar fixo, ao contrário de outros templos e santuários espalhados pelo mundo grego”. Essa fixação do espaço sagrado em Elêusis demonstrava o caráter singular do culto e sua importância na identidade ateniense, diferenciando-o de outras manifestações da religiosidade grega.

Além da escolha do espaço, o design dos santuários de Deméter também refletia a natureza de seu culto. A arquitetura dos templos privilegiava áreas abertas, onde os rituais podiam ser realizados em contato direto com o solo. Segundo Burkert (1985, p. 89), “os santuários de Deméter eram projetados para integrar os participantes ao ambiente natural, reforçando a conexão entre o culto e a terra fértil”. Essa característica se reflete na presença de grandes terraços, áreas para oferendas votivas e espaços dedicados a refeições comunitárias, como evidenciado nas escavações em Acrocorinto.

Outro aspecto essencial dos templos de Deméter era a sua relação com a paisagem mítica. Muitos desses santuários eram construídos em locais associados a episódios do mito de Deméter e Perséfone. O Hino Homérico a Deméter (vv. 297-298) menciona que o santuário de Elêusis foi erguido em um aclave de colina, reforçando a ideia de que esses espaços eram selecionados não apenas por sua conexão agrícola, mas também por seu valor simbólico dentro da mitologia grega.

A experiência sensorial dos iniciados também era influenciada pela localização dos templos. A *Hierá Hodós* (“Via Sagrada”), que ligava Atenas a Elêusis, simbolizava a jornada espiritual do iniciado, refletindo tanto a peregrinação da própria Deméter em busca de Perséfone quanto o processo de transformação pelo qual os participantes dos Mistérios passavam. Como observa Virgolino (2013, p. 105), “a progressão dos rituais e a caminhada até Elêusis refletiam um processo de purificação, no qual os iniciados se distanciavam do mundo ordinário para ingressar no espaço sagrado”. Portanto, a localização dos santuários de Deméter não era meramente prática, mas fazia parte da estrutura simbólica e ritualística do culto. Sua integração com o ambiente natural, sua

proximidade com terras férteis e a escolha de locais elevados ou isolados eram aspectos fundamentais para a experiência dos devotos.

A arquitetura, a paisagem e os ritos realizados nesses templos criavam um espaço liminar entre o humano e o divino, permitindo que os participantes dos Mistérios Eleusinos experimentassem, de maneira tangível, os ciclos de vida, morte e renascimento que a deusa representava.

Deméter não é apenas a deusa da fertilidade e das colheitas, mas uma figura que sintetiza a dualidade da existência: vida e morte, luz e escuridão, retenção e revelação. Seu simbolismo vai além do simples ato de nutrir e prover, incorporando a noção de transformação profunda e de iniciação ao desconhecido. O fato de seu culto estar associado ao ciclo das estações reforça a compreensão grega da vida como um movimento cíclico, onde tudo o que morre retorna à terra para ser recriado.

Hades (*Aΐδης*), muitas vezes referido nos Mistérios como Aidoneu (*Αἰδωνεύς*, "o Invisível"), desempenhava um papel paradoxal dentro dos ritos. Seu reino era um espaço de transição, e sua autoridade se baseava na manutenção da ordem das almas. Segundo Moraes (2020):

o poder de Hades era absoluto dentro dos limites do submundo, mas sua função não era a de um tirano; ele garantia que a passagem da vida para a morte ocorresse dentro dos preceitos do destino traçado por Moiras. (Moraes 2020, p. 152)

Embora tradicionalmente visto como um deus severo e distante, nas cerimônias eleusinas, ele era o catalisador da transformação da alma, aquele que impunha a separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Como observa Sourvinou-Inwood (1995, p. 33-34), "Hades não era temido nos Mistérios de Elêusis da mesma forma que no imaginário popular grego; ao contrário, sua presença reforçava a ideia de um ciclo contínuo de renovação". Diferente da concepção tradicional do Hades sombrio, a iniciação nos Mistérios proporcionava uma visão alternativa: o submundo não era um destino de sofrimento, mas sim um espaço de transição e aprendizado. A figura de Hades nos poemas homéricos não se limita a um soberano distante e passivo do submundo.

Ele também aparece como um deus que zela pelo equilíbrio cósmico e pela aplicação da justiça no além. Como aponta Carvalho (2019, p. 145), "Hades, em sua função de juiz das almas, não interfere no destino já traçado pelos deuses do Olimpo, mas garante que as ordens divinas sejam cumpridas no submundo". Essa visão de Hades como um guardião da ordem é reforçada na *Iliada*, onde o deus é descrito como aquele que mantém a separação intransponível entre vivos e mortos (Homero, *Iliada*, XX, v. 61-65).

Nos Mistérios Eleusinos, esse papel era essencial, pois o iniciado deveria reconhecer a inevitabilidade da morte e, ao mesmo tempo, entender que o destino da alma estava vinculado à harmonia universal que Hades ajudava a preservar.

Sua relação com Perséfone nos ritos também sugere um simbolismo profundo. O casamento entre os dois não era apenas um sequestro, mas uma união necessária para o equilíbrio cósmico, que permitia a alternância entre as estações e a promessa da renovação. Como destacado por Clinton (1994, p. 73-74), “o casamento de Hades e Perséfone nos Mistérios de Elêusis não era visto apenas como uma tragédia, mas como um acordo divino que espelhava a natureza dual da existência”. Hades também era invocado no rito final, quando os objetos sagrados eram mostrados no *Telestérion*. Sua presença, nesse momento, indicava que o iniciado havia alcançado um conhecimento que transcendia a vida terrena e estava pronto para compreender o destino da alma.

Frequentemente retratado como uma divindade austera e reservada, possui um simbolismo mais complexo dentro da tradição religiosa grega do que sua imagem popular sugere. Na tradição homérica, ele é descrito como um deus impassível, distante dos vivos e pouco interessado nos assuntos do Olimpo. No entanto, dentro dos Mistérios Eleusinos, sua figura assumia um papel crucial na experiência iniciática, representando a transição inevitável entre vida e morte, e o domínio do desconhecido.

Diferentemente de outras divindades do panteão olímpico, Hades não era objeto de cultos tão amplamente difundidos, pois seu papel como regente do submundo impunha um certo distanciamento entre ele e os devotos. Como aponta Moraes (2021, p. 45), "Hades não era um deus que se manifestava diretamente em templos como Zeus ou Apolo; seu culto se misturava ao dos deuses ctônicos, sendo marcado pelo mistério e pela liminaridade". Essa característica o tornava, ao mesmo tempo, temido e respeitado, pois, ao contrário das divindades que presidiam sobre aspectos da vida cotidiana, Hades governava sobre um reino do qual não havia retorno para os mortais comuns. Nos Mistérios Eleusinos, sua relação com Perséfone assumia um caráter menos tirânico do que o sugerido pelas leituras convencionais do mito. Como observa Massi (2001):

o casamento entre Hades e Perséfone não deve ser lido apenas como um ato de rapto e violência, mas como uma transição necessária, em que a deusa adquire uma nova identidade e funções no cosmos. (Massi 2001, p. 87).

Essa mudança de perspectiva nos ritos eleusinos revela um Hades menos sombrio e mais vinculado à ideia de transformação. Sua presença nos Mistérios representava a passagem para uma nova realidade espiritual, onde a morte não significava aniquilação,

mas uma forma de continuidade. Outro aspecto fundamental da simbologia de Hades nos Mistérios está em seu papel como guardião do conhecimento oculto. Dentro do imaginário religioso grego, o submundo não era apenas um espaço de punição, mas também um repositório de saberes profundos, acessíveis apenas àqueles que estavam preparados para compreendê-los. Como sugere Carvalho (2019):

o submundo, longe de ser apenas um local de tormento, era também um espaço de revelação, onde as almas podiam obter compreensão sobre os segredos do universo e do destino humano. (Carvalho 2019, p. 103).

Essa concepção ressoava fortemente na experiência iniciática dos Mistérios Eleusinos, onde a descida simbólica ao reino de Hades era necessária para que o iniciado pudesse emergir transformado. Nos ritos eleusinos, a presença de Hades era especialmente evocada no momento culminante da iniciação, quando os mistérios finais eram revelados. Como aponta Clinton (1994):

o iniciado, ao confrontar os símbolos do além, era conduzido a uma experiência de morte ritualística, onde a figura de Hades representava a travessia entre mundos e a aquisição de um conhecimento que transcendia a existência terrena. (Clinton 1994, p. 81).

Assim, Hades se tornava um mediador, aquele que permitia a transição entre os estados de ignorância e sabedoria, vida e morte, limitação humana e iluminação espiritual. Sua iconografia também reflete essa dualidade. Diferente das imagens populares de um senhor sombrio e opressor, muitas representações do período clássico mostram Hades sentado ao lado de Perséfone, não como um tirano, mas como um soberano sereno, consolidando sua função como regente do equilíbrio cósmico. Como ressalta Metzger (1951):

as representações visuais de Hades nos vasos gregos enfatizam sua postura digna e contemplativa, sugerindo que seu papel nos Mistérios Eleusinos ia além da mera dominação do submundo, incluindo a condução das almas por um processo de renovação. (Metzger 1951, p. 240)

Dessa forma, a presença de Hades nos Mistérios Eleusinos não era um elemento secundário, mas parte essencial da experiência iniciática. Ele simbolizava tanto o término da vida terrena quanto a possibilidade de um renascimento espiritual, reforçando a crença de que a morte não era o fim absoluto, mas uma transição para outro estado de existência. Como observa Kerényi (1967, p. 145), "Hades não era apenas o deus da morte, mas também o guardião das portas do renascimento, refletindo a compreensão grega de que toda destruição traz consigo a promessa de uma nova criação". Portanto, ao contrário da

visão popular de Hades como uma divindade sombria e impiedosa, os Mistérios Eleusinos revelavam um aspecto mais profundo e transformador do deus. Ele não era apenas o senhor do submundo, mas um arquétipo da transição, do conhecimento oculto e da renovação da alma, estabelecendo um dos pilares fundamentais da experiência mística oferecida em Elêusis.

A noção do submundo como um espaço de aprendizado está presente na tradição órfica e nas concepções filosóficas posteriores. No pensamento platônico, a descida ao Hades é vista como uma etapa fundamental da jornada da alma em direção ao conhecimento verdadeiro (Platão, *Fedro*, 249a-250b). Segundo Metzger (1951, p. 231), "o Hades dos Mistérios Eleusinos não era um local de punição eterna, mas um espaço liminar, onde as almas passavam por um processo de avaliação antes de sua próxima jornada". Esse conceito é reforçado nos vasos áticos do século IV a.C., que frequentemente representam Hades não como um carrasco impiedoso, mas como um rei sereno, presidindo sobre a ordem do além. Essa visão estava alinhada com o propósito iniciático dos Mistérios Eleusinos, nos quais os participantes buscavam compreender a morte não como um fim definitivo, mas como um rito de passagem para outro nível de existência.

Nos Mistérios Eleusinos, a memória desempenhava um papel crucial na experiência do iniciado. A relação entre Hades e a lembrança é evidente na tradição órfica, na qual a alma deveria evitar a água do rio Lete (esquecimento) e buscar a fonte de Mnemosine (memória), garantindo assim uma existência consciente após a morte. Como destaca Carvalho (2019, p. 178), "a iniciação eleusina treinava os participantes para reter a memória de sua jornada, permitindo-lhes alcançar um estado de plenitude espiritual na vida após a morte". Essa ideia reflete um aspecto fundamental dos Mistérios: não se tratava apenas de um culto agrário ou funerário, mas de uma experiência transformadora que preparava o iniciado para transcender a mortalidade através do conhecimento e da lembrança.

### **3.2- O Papel dos Mistérios de Elêusis na Identidade Cultural Grega e na Expansão pelo Mundo Antigo**

Os Mistérios de Elêusis ocuparam um lugar central na religiosidade da Grécia Antiga, constituindo-se não apenas como um rito de iniciação, mas também como um

fenômeno cultural que influenciou diversas esferas da sociedade. Celebrados anualmente em honra a Deméter e Perséfone, esses rituais sagrados atraíam participantes de diferentes regiões do mundo grego e, posteriormente, do mundo romano, tornando-se um dos cultos de mistério mais duradouros da Antiguidade. Sua relevância transcendia a mera devoção religiosa, desempenhando um papel fundamental na construção da identidade cívica ateniense e na consolidação de Elêusis como um dos centros espirituais mais importantes do Mediterrâneo.

Ao longo de sua história, os Mistérios Eleusinos passaram por diferentes fases de adaptação e expansão, desde suas origens arcaicas até sua incorporação no contexto romano. Esse processo de difusão foi impulsionado tanto pelo prestígio do culto quanto pela promessa de uma experiência iniciática única, que oferecia aos participantes uma nova percepção da vida e da morte. Como aponta Burkert (1985, p. 285), "o apelo dos Mistérios Eleusinos residia na combinação entre segredo, ritual e promessa de uma bem-aventurança no além, elementos que garantiram sua influência duradoura no mundo antigo". Dessa forma, o culto a Deméter e Perséfone não apenas reafirmava os laços entre o divino e o humano, mas também desempenhava um papel unificador entre as diferentes pólis gregas e, posteriormente, entre os cidadãos do império romano. Outro fator determinante para a projeção dos Mistérios foi sua capacidade de adaptação às transformações sociopolíticas da Grécia.

Diferentemente dos cultos públicos da pólis, nos quais a participação era coletiva e obrigatória, os Mistérios Eleusinos ofereciam uma jornada espiritual individualizada. Os ritos eram envoltos em segredo, e seus ensinamentos eram revelados apenas aos iniciados, garantindo um caráter exclusivo e transformador. Carvalho (2021) explica que:

os cultos de mistérios surgiram como uma forma complementar às religiões que eram consideradas oficiais, como religiões pessoais, pois apenas se iniciavam aqueles que assim desejassem: tratava-se de escolha privada e uma forma de aproximação do divino. (Carvalho 2021, p. 40)

Assim, os Mistérios representavam uma via alternativa de espiritualidade, que coexistia com a religião cívica, mas oferecia uma experiência de fé mais introspectiva e transcendental. Os cultos de mistério desenvolveram-se como uma dimensão paralela às práticas religiosas oficiais da Antiguidade, oferecendo aos indivíduos uma experiência espiritual mais íntima e voluntária.

Diferentemente dos ritos públicos, esses cultos não eram impostos pela comunidade, mas acessíveis apenas àqueles que escolhessem participar, proporcionando um caminho pessoal de conexão com o divino (BURKERT, 1987, p. 31). Inicialmente um culto local, restrito à comunidade de Elêusis, os Mistérios passaram a ser promovidos pela pólis ateniense, tornando-se uma parte essencial de sua identidade religiosa e política.

A religião grega é uma religião cívica, portanto, não existe uma separação entre vida privada e vida pública, da mesma forma que não existe uma separação do natural e do sobrenatural, ou seja, o religioso está incluído no social, da mesma forma que o social em todos os aspectos está ligado ao religioso. (CARVALHO, 2021, p. 28).

A conexão entre Atenas e os Mistérios Eleusinos não foi apenas religiosa, mas também política e estratégica. A cidade usava os ritos para afirmar sua superioridade sobre outras pólis, especialmente após as Guerras Médicas, consolidando-se como o principal centro cultural da Grécia. Segundo Clinton (1992):

Os Mistérios Eleusinos eram mais do que um rito de iniciação. Eles se tornaram um elemento fundamental da hegemonia ateniense, sendo promovidos como um culto universal capaz de unir os gregos sob uma identidade comum (CLINTON, 1992, p. 28)

Atenas não apenas controlava a organização dos ritos, mas também determinava quem poderia ou não ser iniciado, exercendo influência política sobre outras cidades que enviavam cidadãos para as celebrações em Elêusis. Os Mistérios Eleusinos não apenas reforçaram a identidade religiosa de Atenas, mas também desempenharam um papel central na construção da cultura grega. A estrutura dos ritos, voltada para uma experiência iniciática de transformação, refletia valores fundamentais da sociedade helênica, como a busca pelo conhecimento, o equilíbrio entre o humano e o divino e a importância dos ciclos naturais. A participação pan-helênica nos Mistérios fortaleceu os laços culturais entre as pólis, criando uma tradição comum que transcendia rivalidades políticas.

Sua prática reforçava a crença comum na ligação entre humanos e divindades, além de estabelecer um calendário religioso que conectava diversas cidades-estado. Carvalho (2021, p. 35) destaca que "cada pólis tinha preferência por certas divindades em suas festas e ritos, mas compartilhavam com outras pólis algumas práticas comuns, como a realização de grandes festivais pan-helênicos". Esse aspecto reforçava o caráter integrador dos Mistérios, consolidando sua importância antes mesmo da expansão romana.

A religiosidade em Elêusis nos permite visualizar um contexto em que o feminino tenha espaço ativo e reconhecido, num panteão dominado por entes masculinos. Esse aspecto diferenciava o culto Eleusino de outras práticas religiosas, ressaltando a singularidade da identidade espiritual grega antes de sua absorção pelo mundo romano.

Atenas utilizou os Mistérios como um meio de exercer esse controle cultural e religioso sobre outras cidades-estado. Além disso, o domínio ateniense sobre Elêusis fazia parte de sua estratégia para manter sua supremacia na Ática. Como Kerényi (2004) aponta:

Os Mistérios de Elêusis foram, em parte, uma política de Atenas para exercer controle religioso e cultural sobre outras pólis gregas. Sua administração foi absorvida pela cidade, garantindo que sua influência espiritual estivesse entrelaçada com a hegemonia ateniense (KERÉNYI, 2004, p. 45).

Esse aspecto político foi ainda mais relevante durante a Liga de Delos, quando Atenas impôs sua autoridade sobre diversas cidades-estado e reforçou a centralidade dos Mistérios como um elemento unificador dentro do mundo grego. Foi a partir do século VII a.e.C que os Mistérios e seus rituais ganharam potência e adeptos, quando a cidade de Elêusis caiu sob o domínio de Atenas (LÉVÊQUE 1966).

Pelo visto, Elêusis também foi trazido para a órbita de Atenas, pois ouvimos que os Mistérios estavam entre os ritos sagrados atenienses fornecidos por uma lei de Sólon. O Conselho Ateniense teve que se reunir no Eleusinion no dia seguinte à realização dos Mistérios para ouvir o relato dos oficiais sobre o andamento da celebração. Também encontramos especificações para os sacrifícios a serem realizados em Atenas em conexão com a celebração dos Mistérios em uma inscrição que contém a reedição da lei sagrada de Sólon. Aparentemente, durante o tempo de Sólon, o Hino foi composto (MYLONAS, 1961, p. 64).

Atenas, ao consolidar seu domínio sobre Elêusis, fortaleceu a institucionalização dos Mistérios Eleusinos como parte essencial de sua identidade cívica. Ao mesmo tempo, essa centralização facilitou a adaptação dos ritos a novas realidades políticas, permitindo que sua prática se expandisse além da Grécia. Carvalho (2021, p. 52) ressalta que "foi a partir do século VII a.e.C que os Mistérios e seus rituais ganharam potência e adeptos, quando a cidade de Elêusis caiu sob o domínio de Atenas". Esse controle ateniense sobre os Mistérios criou um modelo de apropriação religiosa que mais tarde seria replicado pelo Império Romano.

A associação entre os Mistérios e Atenas reforçava a importância da cidade como centro de saber e espiritualidade, um fator que contribuiu para sua aceitação e prestígio

ao longo dos séculos. Como destaca Mylonas (1961, p. 124), "a proteção concedida pelos atenienses ao culto de Elêusis foi um dos elementos-chave para sua preservação e expansão, garantindo que sua tradição fosse transmitida por gerações". A internacionalização dos Mistérios Eleusinos pode ser observada no período helenístico e, posteriormente, no mundo romano, quando imperadores e figuras de destaque buscaram participar das iniciações em Elêusis.

Os Mistérios Eleusinos não eram uma prática restrita apenas à elite ateniense, mas atraíam participantes de diversas pólis gregas e, posteriormente, do mundo romano. A cada ano, milhares de pessoas percorriam a Via Sacra, partindo de Atenas em direção a Elêusis, reforçando o caráter pan-helênico dos rituais. Segundo Kerényi (2004, p. 102), "os Mistérios de Elêusis não eram apenas um fenômeno ateniense, mas pan-helênico, uma vez que sua influência se espalhou por toda a Grécia e, posteriormente, pelo mundo romano". O historiador Jean-Pierre Vernant destaca que os Mistérios Eleusinos integravam-se à religião cívica sem contradizê-la, pois

seus ritos e ensinamentos não subvertiam a religião tradicional, mas a complementavam, oferecendo uma experiência iniciática capaz de transformar a percepção do indivíduo sobre a vida e a morte (VERNANT, 2018, p. 72).

Dessa forma, a inclusão dos Mistérios como parte das práticas atenienses reforçava a identidade espiritual da pólis, ao mesmo tempo em que fortalecia sua influência política e cultural.

Cada pólis tinha preferência por certas divindades em suas festas e ritos, mas compartilhavam com outras pólis algumas práticas comuns, como a realização de grandes festivais pan-helênicos. Os gregos valorizavam os rituais pois acreditavam que deles dependia a sorte dos humanos. (CARVALHO, 2021, p. 35).

A introdução dos ritos eleusinos em Roma evidencia sua importância não apenas como um culto religioso, mas como um fenômeno cultural de alcance amplo. A prática eleusina passou a influenciar concepções filosóficas sobre a imortalidade da alma e a relação entre os deuses e os mortais, tornando-se um elemento fundamental da espiritualidade do mundo antigo.

Sua influência se manifestava de diversas formas, permeando desde a estruturação da religiosidade cívica até a legitimação de poder político e o desenvolvimento do pensamento filosófico. Na esfera social, os Mistérios promoviam um senso de pertencimento e comunhão entre os iniciados, independentemente de sua origem social, criando um espaço de igualdade ritualística (VERNANT, 2018):

Os mistérios não contradizem a religião cívica, nem quanto às crenças nem quanto às práticas. Eles a completam acrescentando-lhe uma nova dimensão, apropriada a satisfazer necessidades às quais ela não respondia. Deméter e Corê-Perséfone, as duas deusas que patrocinam, com alguns acólitos, o ciclo eleusino, são grandes figuras do panteão, e a narrativa do rapto de Corê por Hades, com todas as suas consequências até a fundação das órgias, dos ritos secretos de Elêusis, faz parte do fundo comum das lendas gregas (VERNANT, 2018, p. 71-72).

Os Mistérios de Elêusis representavam uma das poucas oportunidades na Grécia Antiga em que as rígidas barreiras sociais podiam ser temporariamente suspensas. A sociedade grega era estruturada de maneira estratificada e excludente, onde a cidadania plena era restrita a um grupo seleto de homens nascidos em suas pólis, enquanto mulheres, estrangeiros (metecos) e escravos ocupavam posições subalternas. No entanto, os Mistérios Eleusinos, ao permitirem a iniciação de indivíduos de todas as origens sociais, criavam um ambiente singular de igualdade ritualística. Durante os ritos, o status político e social era irrelevante, pois todos os participantes estavam unidos pela busca de um conhecimento místico e espiritual que transcendia as hierarquias do mundo material.

Nesse contexto, o Telestérion, local das cerimônias, tornava-se um espaço de integração coletiva incomum para os padrões da época. Como descreve Guedes (2009) :

Por um momento, por um instante, um grupo, que de acordo com relatos pode ter chegado a 30.000 pessoas, mas que escavações no santuário de Elêusis demonstraram que em determinado período o número de pessoas que cabia dentro do Telestérion chegou ao impressionante número de 10.000 pessoas, eram iguais. Os artesãos, escravos, prostitutas, mulheres, crianças, atenienses, estrangeiros, cidadãos, todos dividiam o mesmo espaço. (GUEDES, 2009, p. 70).

Esse relato evidencia que os Mistérios Eleusinos não apenas permitiam, mas exigiam uma vivência de igualdade entre os iniciados. A experiência compartilhada dentro do santuário simbolizava uma suspensão momentânea das estruturas sociais tradicionais, algo que não ocorria em nenhuma outra esfera da vida pública grega. Esse fato sugere que os Mistérios eram vistos não apenas como uma prática religiosa, mas como um fenômeno social transformador, onde, por um breve período, indivíduos de diferentes origens podiam se perceber como iguais diante do divino. Além disso, essa experiência iniciática poderia gerar impactos duradouros na percepção dos participantes sobre a coletividade, o pertencimento e a noção de identidade comum entre os gregos.

A possibilidade de dividir um espaço sagrado com pessoas de diferentes classes e cidades-estado fortalecia a noção de que havia algo maior do que as divisões políticas e sociais que estruturavam a pólis. Isso pode explicar por que os Mistérios Eleusinos

tornaram-se um culto pan-helênico e depois uma tradição adotada até mesmo pelo Império Romano. Dessa forma, a participação nos Mistérios de Elêusis não era apenas uma questão de fé, mas também um evento de grande relevância social, que impactava tanto a estrutura simbólica das cidades gregas quanto a maneira como seus cidadãos se relacionavam uns com os outros. O espaço do *Telestérion* era, portanto, um microcosmo de uma realidade possível, onde a espiritualidade e a tradição compartilhada se sobrepujam às diferenças sociais, criando uma experiência única de unidade dentro da diversidade.

Politicamente, Atenas utilizou os Mistérios para consolidar sua hegemonia religiosa e cultural no mundo grego, fortalecendo sua identidade como centro espiritual. Filosoficamente, a experiência iniciática influenciou escolas de pensamento como o platonismo, que incorporou conceitos eleusinos sobre a imortalidade da alma e a busca pelo conhecimento transcendental. Platão, em *Fédon*, sugere que aqueles que se dedicam à filosofia buscam a purificação da alma, afastando-se das preocupações materiais e se preparando para uma existência além da vida terrena. Como afirma Sócrates:

Aqueles para os quais existe algum cuidado com sua alma, e não passam a vida moldando seus corpos, dizem adeus a todas essas pessoas e não seguem o mesmo caminho delas, cientes de que elas não sabem para onde estão indo. Mas eles próprios, de seu lado, acreditam que em suas ações não devem se opor à filosofia e à libertação e purificação que ela providencia. (*Fédon*, 82d).

Além da visão platônica, outros filósofos também interpretaram os Mistérios como uma experiência de iluminação espiritual, embora sob perspectivas distintas. Enquanto Platão via a iniciação como um processo de purificação da alma e libertação das amarras do corpo, Aristóteles propôs uma abordagem diferente, na qual o conhecimento verdadeiro era alcançado por meio do intelecto e da contemplação racional. Essa diferença reflete a distinção fundamental entre suas filosofias: Platão enfatizava o mundo inteligível e a ascensão da alma, enquanto Aristóteles via a sabedoria como uma progressão lógica do entendimento humano sobre a realidade.

Nesse sentido, os Mistérios Eleusinos poderiam ser vistos não apenas como um caminho místico de revelação, mas também como um rito de passagem intelectual, onde a mente era conduzida gradualmente à compreensão do divino. Aristóteles, em sua *Metafísica*, destaca essa necessidade de afastamento do material para alcançar a verdade, argumentando que:

A busca pelo conhecimento supremo requer um desprendimento da materialidade, pois a verdadeira essência do ser não está nas aparências

do mundo sensível, mas sim na contemplação do inteligível (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII.7).

Essa concepção filosófica dialoga diretamente com a experiência iniciática dos Mistérios Eleusinos, pois ambos compartilhavam a ideia de que a verdade última não poderia ser apreendida de maneira imediata, mas exigia um processo gradual de elevação espiritual. Nos ritos eleusinos, o iniciado passava por diferentes estágios de revelação, aproximando-se progressivamente da compreensão do divino, um conceito que encontra forte ressonância no pensamento filosófico do neoplatonismo. No período neoplatônico, os Mistérios passaram a ser reinterpretados não apenas como um rito religioso, mas como um caminho para a ascensão da alma, representando um modelo simbólico do percurso filosófico rumo ao conhecimento supremo.

A experiência iniciática, ao retirar o indivíduo do mundo ordinário e inseri-lo em um espaço de contemplação e segredo, remetia à ideia de que a realidade sensível é apenas uma sombra de uma verdade superior, acessível apenas àqueles que se desapegam das influências materiais. Nesse contexto, Plotino, um dos principais expoentes do neoplatonismo, via os Mistérios como uma jornada mística que transcendia a materialidade do mundo físico, conduzindo a alma à união com o Uno, o princípio absoluto da existência. Como aponta Antunes (2019):

Uma vez que é patente a equivalência estrutural a respeito da ascensão da alma para além da zona dos planetas entre Platão, Plotino, o CH, o mitraísmo, Zósimo e os OC, fica claro que o filósofo neoplatônico está aludindo, no trecho, ao surgimento do noûs. Mais uma vez, o noûs é como que nossa essência. E a nossa essência não está sujeita às determinações externas a nós. Logo, alcançar a imortalidade corresponderia a ultrapassar esse umbral interno (ANTUNES, 2019, p. 191).

Dessa forma, os Mistérios de Elêusis e a filosofia platônica convergiam na ideia de que a alma poderia alcançar um estado mais elevado por meio da purificação e do conhecimento transcendental. Celebrados anualmente em honra a Deméter e Perséfone, esses rituais foram incorporados pela cultura ateniense e, posteriormente, pelo mundo romano.

A expansão dos Mistérios Eleusinos para o mundo romano demonstra sua capacidade de adaptação e ressignificação. Apesar de sua instrumentalização política, os Mistérios Eleusinos permaneceram essencialmente uma jornada espiritual para seus iniciados. A experiência ritualística proporcionava uma transformação interior profunda, preparando os participantes para encarar a morte com maior serenidade. Carvalho (2021, p. 93) ressalta que "os iniciados ganham confiança para enfrentar os desafios da morte. O

movimento de transformação dos iniciados nos mistérios é absolutamente ao interior do homem, não existia propostas de mudança em sua vida cotidiana". Dessa forma, os Mistérios Eleusinos não apenas reforçavam o poder da pólis ou do Império Romano, mas ofereciam uma conexão única com o divino e uma compreensão transcendental da existência humana.

Um exemplo disso foi a incorporação dos ritos eleusinos ao culto oficial de Roma, onde elementos da religiosidade grega foram reinterpretados e integrados ao panteão romano. O uso do rito de iniciação como um símbolo de renovação espiritual e política foi promovido por imperadores como Adriano, que incentivou a participação da aristocracia nos Mistérios para reforçar a coesão social e o prestígio do império. Segundo Burkert (1985, p. 285). O caráter iniciático dos rituais eleusinos e sua promessa de um destino mais favorável após a morte ressoaram fortemente no imaginário romano, tornando-se um dos cultos de mistério mais difundidos no Império. A participação de figuras influentes, como o imperador Adriano, nos ritos eleusinos demonstra a dimensão universal que o culto adquiriu no período imperial romano. Como afirma Kerényi (2004):

A iniciação eleusina não era apenas um privilégio da elite grega, mas tornou-se uma experiência desejada por muitos membros da aristocracia romana, que buscavam na religião uma forma de conexão com o divino e com o próprio destino (KERÉNYI, 2004, p. 187).

A incorporação dos Mistérios Eleusinos ao cenário religioso romano evidência não apenas a capacidade de adaptação dessa tradição, mas também sua crescente ressignificação ao longo do tempo. Os romanos tinham uma abordagem pragmática em relação às práticas religiosas estrangeiras, frequentemente absorvendo cultos que fortalecessem a coesão do império e oferecessem uma conexão direta com o divino. O caráter misterioso e iniciático dos ritos eleusinos tornou-se particularmente atrativo para as elites romanas, pois proporcionava uma experiência espiritual que transcendia os cultos públicos tradicionais. Conforme apontado por Perissato (2021):

A experiência proporcionada pela arquitetura dos propileus eleusinos aos membros da procissão no século II d.C., bem como as transformações na topografia ao longo de toda Via Sacra, evidenciam que o culto de Mistérios atingira um alto patamar para a identidade pan-helênica em construção durante o Período Romano, configurando-se como fruto da ação direta da liga pan-helênica criada por Adriano, assim como das elites benfeitoras iniciadas (PERISSATO, 2021, p. 122)

As intervenções arquitetônicas em Elêusis e na Via Sacra durante o período imperial evidenciam a tentativa de Roma em preservar e, ao mesmo tempo, moldar os Mistérios Eleusinos conforme suas necessidades políticas e culturais. O culto de Elêusis

também se consolidou como um meio de integração cultural entre gregos e romanos, unindo tradições religiosas e filosóficas dentro de uma mesma estrutura simbólica. Através da participação de imperadores e membros da aristocracia romana, os Mistérios passaram a desempenhar um papel diplomático dentro do Império, funcionando como um espaço de aproximação entre as elites gregas e romanas. O próprio Adriano, que demonstrava grande interesse pela cultura helênica, investiu na restauração e ampliação dos santuários eleusinos, fortalecendo ainda mais essa ligação.

Atribui-se a Adriano uma série de construções realizadas em Elêusis, reforçando a conexão entre os santuários e sua política de promoção da cultura grega. Essas benfeitorias podem ser interpretadas dentro do mesmo programa construtivo que visava não apenas embelezar os templos, mas também consolidar a identidade helênica sob o domínio romano (Miles, 1998, p. 91, apud Perissato, 2021, p. 122)

Essas intervenções reforçam a noção de que os Mistérios não eram apenas uma prática esotérica isolada, mas um fenômeno religioso dinâmico que se adaptava às transformações políticas e culturais. Além disso, a popularização dos Mistérios Eleusinos entre os romanos levanta questões sobre a universalização de crenças iniciáticas dentro do Império. A universalidade dos Mistérios e sua ênfase na imortalidade da alma contribuíram para sua aceitação em um contexto mais amplo, onde a busca por salvação espiritual se tornava cada vez mais presente.

Outro fator essencial para a expansão dos Mistérios Eleusinos foi sua ligação com concepções filosóficas sobre a imortalidade da alma. Além de Platão, que em *Fédon* associa a experiência iniciática dos Mistérios ao processo de purificação da alma, outros filósofos também refletiram sobre essa conexão. Aristóteles, em sua *Metafísica*, argumenta que a busca pelo conhecimento supremo requer um desprendimento da materialidade, um conceito que ecoa os ensinamentos eleusinos. Plotino, no contexto do neoplatonismo, reforça a ideia de que os Mistérios simbolizavam a ascensão da alma ao Uno, conectando a tradição eleusina a uma experiência mística e transcendental (PLOTINO, *Eneadas*, VI.9). Como destaca Antunes (2019):

Uma vez que é patente a equivalência estrutural a respeito da ascensão da alma para além da zona dos planetas entre Platão, Plotino, o CH, o mitraísmo, Zósimo e os OC, fica claro que o filósofo neoplatônico está aludindo, no trecho, ao surgimento do noûs. Mais uma vez, o noûs é como que nossa essência. E a nossa essência não está sujeita às determinações externas a nós. Logo, alcançar a imortalidade corresponderia a ultrapassar esse umbral interno (ANTUNES, 2019, p. 191)

Essa relação filosófica evidencia como os Mistérios não apenas influenciaram a prática religiosa, mas também estruturaram concepções metafísicas sobre a existência e a imortalidade. Platão, em *Fédon*, compara a experiência iniciática dos Mistérios ao processo de purificação da alma, enfatizando que o conhecimento verdadeiro só pode ser alcançado quando o intelecto se liberta das influências do corpo. Como afirma Sócrates:

Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar (λογίζεσθαι), e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? (65b) [...] além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber, parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo, salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato...(67<sup>a</sup>) (*Fédon*, 65b-67a).

Dessa forma, a tradição eleusina e o pensamento platônico convergem na ideia de que a alma, para atingir a verdade e a imortalidade, deve se libertar das influências materiais e buscar a contemplação do inteligível. Essa busca pelo conhecimento verdadeiro, aliada ao desapego do corpo e das paixões terrenas, reflete um processo contínuo de preparação para a morte, visto não como um fim, mas como uma libertação da alma para sua essência mais pura. Nesse sentido, Platão enfatiza "aqueles que realmente se dedicam à filosofia se exercitam para morrer, pois acreditam que na morte encontrarão a verdadeira essência da realidade" (PLATÃO, *Fédon*, 67e). Dessa forma, a tradição eleusina se conectava a uma busca espiritual que ultrapassava a prática religiosa e alcançava a reflexão filosófica sobre a existência. Segundo Guedes (2009):

As mudanças identificadas nas representações vasculares do ciclo eleusino estão intrinsecamente ligadas às transformações sociais, religiosas, políticas e econômicas do IV século em Atenas (GUEDES, 2009, p. 12).

A relevância dos Mistérios Eleusinos para a identidade cultural grega e sua expansão para o mundo romano demonstra sua importância como fenômeno histórico e espiritual. Além de sua influência na Antiguidade, o simbolismo e os ensinamentos dos Mistérios ecoaram em diversas tradições religiosas posteriores. Elementos da iniciação eleusina, como a ideia de renovação e transcendência, podem ser identificados em correntes do cristianismo primitivo, no hermetismo e até mesmo em práticas esotéricas modernas. Assim, os Mistérios de Elêusis não apenas moldaram a espiritualidade do mundo antigo, mas deixaram um legado duradouro na compreensão da relação entre o humano e o divino. Mais do que um simples culto, os Mistérios representavam uma experiência transformadora que conectava indivíduos de diferentes contextos sociais e

culturais em uma mesma jornada em direção ao conhecimento do divino e à transcendência da condição humana.

### **3.2.2- A Influência dos Mistérios de Elêusis nas Cidades-Estado e nas Práticas Religiosas Pan-Helênicas**

Os Mistérios de Elêusis, profundamente enraizados no culto a Deméter e Perséfone, constituíram uma tradição iniciática de grande relevância na Grécia Antiga, exercendo influência tanto no campo religioso quanto no político e social. Mais do que uma experiência espiritual individual, esses ritos assumiram uma função estruturante na sociedade grega, exercendo influência nas relações políticas e sociais entre as cidades-Estado e contribuindo para a construção de uma identidade pan-helênica. Conforme Cícero, os Mistérios de Elêusis tinham um papel transformador na sociedade grega:

nada é mais sublime que esses mistérios. Eles adoçaram nosso caráter e suavizaram nossos costumes. Eles nos fizeram ultrapassar da condição de selvagens para humanidade. Eles não apenas nos mostraram como viver alegremente, mas também nos ensinaram a morrer com boa esperança (CÍCERO, *Das Leis*, II.14).

A reflexão de Cícero sobre os Mistérios de Elêusis ressalta seu impacto profundo na transformação do caráter humano e na construção de uma identidade coletiva. Ao afirmar que esses ritos suavizaram os costumes e ensinaram a morrer com esperança, Cícero enfatiza a dimensão civilizadora dos Mistérios, que iam além de uma experiência meramente religiosa, alcançando uma função ética e social. A ideia de que os Mistérios humanizaram os gregos destaca seu papel na integração dos iniciados em uma comunidade espiritual e cultural unificada, reforçando laços de pertencimento entre as diversas pólis. Esse caráter unificador refletia-se não apenas no plano pessoal, mas também na esfera política, onde os Mistérios serviam como um ponto de convergência para diferentes cidades-Estado, promovendo um ideal pan-helênico baseado na partilha de uma mesma tradição sagrada.

A abrangência desses rituais ia além da esfera cultural, pois sua organização envolvia diretamente magistrados e autoridades políticas, refletindo a intersecção entre religião e governança. A estrutura dos Mistérios exigia a colaboração entre sacerdotes, arcontes e outros agentes estatais, evidenciando o papel do Estado na administração e preservação do culto. A participação nos Mistérios transcendia as fronteiras das pólis, atraindo iniciados de diversas partes do mundo grego e consolidando Elêusis como um

dos mais importantes centros religiosos da Antiguidade. A presença de delegações oficiais e a concessão de privilégios específicos aos iniciados demonstram a relevância do santuário para a diplomacia interpolis.

Essa centralidade não era apenas simbólica, mas também política, uma vez que os Mistérios se tornaram um instrumento de influência e diplomacia, especialmente para Atenas, que detinha o controle sobre o santuário e utilizava sua administração para fortalecer sua hegemonia regional. Além disso, a conexão entre os Mistérios e a ideologia ateniense reforçava a imagem da pólis como defensora das tradições religiosas e garantidora da estabilidade social e cultural da Hélade.

A relação entre os Mistérios de Elêusis e as estruturas políticas das pólis é evidente na participação ativa do Estado ateniense na organização dos festivais. O culto eleusino passou por um processo de institucionalização promovido pelos Psistrátidas, evidenciado por transformações na infraestrutura do santuário, como a construção do períbolos em torno do espaço sagrado, que passou a ser cercado por sete torres e portões, e pela facilitação do acesso ao local através de reformas na Via das Panateneias, permitindo uma conexão mais direta com a Acrópole ateniense. Segundo a pesquisa arqueológica, essas modificações reforçaram a identidade de Elêusis como um centro de culto pan-helênico e um símbolo da influência ateniense sobre a região. Como afirma Cosmopoulos (2015):

o Telesterion foi ampliado e um pórtico ricamente decorado, feito de mármore de Paros, tornou o templo mais grandioso. A monumentalização do santuário refletia o crescente prestígio do culto eleusino e seu papel na política ateniense (Cosmopoulos 2015, p. 141).

A citação de Cosmopoulos evidencia como a monumentalização do santuário de Elêusis estava diretamente ligada ao crescimento da influência política de Atenas. A ampliação do Telesterion e o uso de mármore de Paros não apenas realçavam a grandiosidade do local, mas também transmitiam uma mensagem visual de prestígio e poder. Essa transformação arquitetônica não foi um mero aprimoramento estético, mas um reflexo da estratégia ateniense de afirmar sua hegemonia por meio da sacralização do espaço. Ao reforçar a importância do santuário dentro da Ática e no mundo grego, Atenas utilizava os Mistérios como um instrumento de diplomacia e legitimação política, fortalecendo sua posição no cenário pan-helênico e atraindo iniciados de diversas regiões.

Esse envolvimento do poder político na administração do santuário de Elêusis permitiu que Atenas consolidasse sua influência sobre a Ática e promovesse sua

identidade pan-helênica. Como destaca Cavanaugh, "promover uma identidade religiosa era também elevar-se politicamente" (CAVANAUGH, 2015, p. 257).

O arconte-rei de Atenas, como principal autoridade religiosa, supervisionava os rituais e nomeava sacerdotes, garantindo que os cultos servissem aos interesses da cidade e reforçassem sua posição política na região. Segundo Heródoto, "o arconte basileus era o encarregado da organização do calendário religioso da cidade, dentre outras funções" (HERÓDOTO, Histórias, VII.153). Essa centralização administrativa do culto permitia que o Estado ateniense utilizasse a religião como um instrumento de poder, consolidando sua influência sobre as demais cidades-Estado. A participação de cidadãos de diferentes pólis nos Mistérios favorecia um sentimento de pertencimento comum. Como observa Parker (2011):

os Mistérios funcionavam como um mecanismo diplomático, permitindo a integração de estrangeiros e reforçando alianças políticas (Parker 2011, p. 208).

A análise de Parker destaca a função diplomática dos Mistérios de Elêusis, que não apenas reuniam indivíduos em uma experiência espiritual comum, mas também desempenhavam um papel estratégico na consolidação de alianças políticas. O fato de estrangeiros poderem ser iniciados reforçava um sentido de comunidade que transcendia as fronteiras das pólis, criando um espaço de cooperação em meio às disputas frequentes entre as cidades-Estado. Esse caráter integrador evidencia como os Mistérios funcionavam como um mecanismo de coesão social e política, tornando-se um dos pilares do pan-helenismo. A religião, nesse contexto, atuava como um meio de unificação, complementando outros instrumentos de fortalecimento da identidade grega, como os jogos pan-helênicos e as campanhas militares conjuntas. Esse aspecto é crucial para entender como o pan-helenismo era consolidado não apenas pela guerra e competições atléticas, mas também pela religião.

No século V a.C., Atenas utilizou sua influência sobre os Mistérios de Elêusis para afirmar seu poder sobre outras cidades-Estado. Mais do que um centro espiritual, o santuário eleusino tornou-se um instrumento de poder político e cultural, consolidando o papel da pólis ateniense como guardião da tradição religiosa e símbolo da identidade grega. A transformação do culto eleusino em celebrações no formato dos grandes santuários pan-helênicos garantiu não apenas a integração do território ático no século VI a.C., mas também reforçou a projeção de Atenas como liderança entre os gregos. Como aponta François de Polignac,

a valorização de Eleusis, a transformação do culto ali realizado para celebrações no formato dos grandes santuários pan-helênicos assegurou a integração do território ático no século VI a.C.(DE POLIGNAC, in ALCOCK & OSBORNE, p.14)

Essa reconfiguração do culto não foi meramente religiosa, mas também profundamente estratégica. Ao se apropriar de um espaço de grande relevância espiritual, Atenas garantiu que sua influência ultrapassasse as barreiras geográficas e políticas das póveis, consolidando-se como uma potência tanto no campo material quanto no simbólico. A sacralização de Elêusis, associada ao fortalecimento da Via Sacra que ligava o santuário à Acrópole, demonstrava um claro movimento de institucionalização do culto como um elemento da identidade ateniense. Além disso, os Psistrátidas desempenharam um papel fundamental na monumentalização e reconfiguração do santuário, promovendo não apenas reformas arquitetônicas, mas também uma mudança ideológica significativa. Como observa Sourvinou-Inwood:

os Psistrátidas, ao mudarem as configurações do santuário e ao estimularem outros gregos a participarem nas cerimônias, germinaram o campo fértil do 'imperialismo' ateniense de modo ideológico (SOURVINOU-INWOOD, 1997, p. 256).

A política religiosa de Atenas não apenas integrava diferentes cidades-Estado sob sua esfera de influência, mas também servia para reforçar sua legitimidade enquanto líder do mundo grego. Essa dimensão imperialista dos Mistérios de Elêusis se evidencia ainda mais durante o período do império ateniense, quando a cidade passou a impor taxas de participação nos ritos e a regular o acesso ao santuário. A medida, por um lado, garantia a exclusividade e a sacralidade dos Mistérios, mas, por outro, reforçava a centralidade de Atenas na vida religiosa da Hélade.

Outro aspecto relevante desse controle foi a regulamentação da participação de estrangeiros nos ritos. Essa restrição não apenas reforçava a autoridade ateniense sobre o santuário, mas também delimitava simbolicamente quem poderia se beneficiar dos segredos e da experiência transformadora dos Mistérios. Dessa forma, Atenas se posicionava não só como guardiã da tradição religiosa pan-helênica, mas também como mediadora da relação dos demais gregos com o divino. Segundo Sourvinou-Inwood (1997, p. 256), "o controle ateniense sobre os Mistérios legitimava sua posição como liderança cultural e espiritual entre as cidades-Estado gregas". Dessa forma, os Mistérios de Elêusis não apenas consolidaram-se como um dos principais cultos da Grécia Antiga, mas também desempenharam um papel fundamental na política e na diplomacia entre as cidades-Estado.

Sua institucionalização sob o controle ateniense reforçou a hegemonia da pólis, transformando a religiosidade eleusina em um instrumento de projeção de poder e identidade pan-helênica. Ao integrar cidadãos de diferentes regiões sob um mesmo ritual sagrado, os Mistérios fortaleceram laços culturais e políticos, contribuindo para a coesão social da Hélade. Assim, a intersecção entre religião, política e identidade coletiva evidencia o caráter estratégico desse culto, que transcendeu os limites do sagrado para moldar as dinâmicas de poder do mundo grego.

### **3.3- A construção de um "sentimento de pertencimento" por meio da religião e da iniciação.**

A constituição do ser humano está intrinsecamente ligada ao espaço em que ele se insere, abrangendo tanto o ambiente natural quanto os aspectos culturais e históricos que moldam sua identidade. Desde os elementos geográficos que compõem sua paisagem cotidiana até as experiências acumuladas ao longo de sua trajetória, cada fator contribui para a construção de sua individualidade e de seu pertencimento social. O ser humano não apenas ocupa um território, mas interage com ele, resignificando-o e sendo, por sua vez, transformado por essa relação. Nesse processo, diversos elementos se entrelaçam, como a cultura, a arte, a religião e as normas sociais, todos atuando como alicerces na formação de sua visão de mundo. Assim, a identidade humana não é estática, mas um fenômeno dinâmico, constantemente redefinido pelas interações e pelas influências do meio, refletindo tanto a necessidade de pertencimento quanto o desejo de autenticidade em meio às estruturas sociais.

O historiador francês Fustel de Coulanges, em sua obra, *A Cidade Antiga* (2000), oferece uma análise detalhada sobre o desenvolvimento da religião greco-romana, destacando sua transição do culto privado para uma religiosidade de caráter cidadão e institucionalizado. Segundo suas investigações sobre as primeiras cidades, observa-se que sua principal função era a de integrar e organizar pequenos grupos sociais dentro de uma comunidade maior. Inicialmente, a cidade surge como um assentamento, um espaço de convergência desses grupos, onde ainda não se estabelecia uma clara separação entre o meio urbano e a paisagem natural. Nesse contexto primitivo,

o homem dos primeiros tempos achava-se continuamente em presença da natureza; os costumes da vida civilizada não haviam estabelecido uma separação entre a natureza e o homem (COULANGES, 1998, p. 127).

Além disso, nesse estágio inicial, a religião ainda não se manifestava como um elemento coletivo e institucionalizado, mantendo-se restrita ao âmbito privado. O culto aos ancestrais, derivado de rituais funerários de tempos imemoriais, continuava sendo a principal forma de expressão religiosa, refletindo um vínculo estreito entre a espiritualidade e a memória familiar dentro dessas sociedades arcaicas.

Durante o que Henri-Irenée Marrou denomina de “*primeira Antiguidade*”, a presença constante do sagrado infundia nos indivíduos uma confiança inabalável na proteção e nos favores das divindades. No entanto, com a transição para a “*segunda Antiguidade*”, esse sentimento se transforma, e a crença nos deuses passa a ser acompanhada de incerteza e desconfiança. A chegada de conquistadores estrangeiros era interpretada como um sinal de que as divindades locais já não correspondiam às expectativas da cidade ou, alternativamente, como uma prova da superioridade dos deuses estrangeiros. Esse abalo na fé coletiva resultava em uma crise religiosa de proporções significativas.

No livro *O Mundo Helenístico*, Pierre Lévêque observa que, com a helenização, ocorre uma perturbação generalizada na esfera religiosa. Embora essa afirmação possa parecer exagerada, dado que as instituições religiosas e suas tradições continuaram a existir no Egito, na Grécia e em Roma até o período tardo-antigo, não se pode ignorar que, a partir desse momento, emergem diversas correntes filosóficas voltadas para a busca da felicidade pessoal. Esse fenômeno sugere uma transformação na religiosidade, que deixa de ser essencialmente coletiva para assumir um caráter mais individualizado. Como aponta Lévêque, essa felicidade

só é possível no desprendimento da alma, que se arranca, pela violência da ascese, às perturbações do mundo. (...) O helenismo inclina-se definitivamente para o individualismo (LÉVÊQUE, 1987, p. 121).

Ainda que o paganismo tradicional permanecesse amplamente difundido, o vínculo entre a religião e a cidade se enfraqueceu. O sentimento religioso começou a migrar para a esfera privada, onde cada indivíduo passou a buscar respostas para suas inquietações existenciais. O que Lévêque define como “*individualismo*” e Marrou prefere chamar de “*personalismo*” (MARROU, 1980, p. 47) tornou-se uma característica marcante desse período. Com a derrocada da crença na proteção divina coletiva, as expectativas espirituais passaram a se concentrar em doutrinas que oferecessem conforto e orientação para a vida individual. Como destaca Veyne, os anseios religiosos passaram a se voltar

para filosofias que respondessem às necessidades particulares de cada pessoa (VEYNE, 1987, p. 9).

Nesse novo contexto, homens e mulheres, independentemente de sua origem ou posição social, começaram a se preocupar não apenas com o presente, mas também com o destino de suas almas após a morte. Os cultos populares e as filosofias de cunho soteriológico ganharam força, oferecendo aos devotos uma relação mais íntima com o divino e a esperança de salvação (VERNANT, 1987, p. 26). Embora essa ideia de salvação não fosse idêntica à do cristianismo, ela exerceu uma influência significativa na formação da doutrina cristã. Foi nesse cenário que prosperaram as associações e fraternidades místicas, com seus cultos e rituais de mistério, religiosidades que não apenas forneciam um sentido para a vida terrena, mas também prometiam um futuro além da morte.

A religião desempenhava um papel fundamental na construção da identidade coletiva na Grécia Antiga. Mais do que uma prática espiritual, os cultos religiosos funcionavam como elementos estruturantes da sociedade, promovendo a integração entre diferentes comunidades e reforçando laços de pertencimento. Entre os diversos cultos praticados no período, os Mistérios de Elêusis destacavam-se como uma tradição iniciática capaz de transcender barreiras entre as pólis gregas. Ao contrário de outras práticas religiosas limitadas a uma única cidade-Estado, os Mistérios criavam uma conexão entre os participantes por meio de rituais secretos e experiências espirituais intensas. A sensação de pertencimento não era apenas individual, mas coletiva, reforçando a noção de uma identidade pan-helênica. Criando um elo simbólico que transcendia as fronteiras políticas e culturais.

O conceito de pertencimento, nesse contexto, não se limitava a uma identidade local ou cívica, mas assumia uma dimensão mais ampla, reforçando a noção de uma herança compartilhada entre os gregos. A iniciação nos Mistérios garantia aos participantes um sentimento de exclusividade e integração, ao mesmo tempo em que os ligava a uma tradição sagrada que permeava a sociedade helênica. O segredo e a progressão dos rituais geravam um vínculo emocional profundo, tornando a experiência iniciática um marco na trajetória de vida dos participantes.

Dessa forma, os Mistérios de Elêusis não apenas promoviam um senso de continuidade cultural, mas também fortaleciam a unidade social e política da Hélade. A iniciação nos Mistérios servia como um importante meio de integração e ascensão social. Embora a sociedade grega fosse rigidamente hierarquizada, os ritos eleusinos ofereciam uma experiência que ultrapassava as distinções entre cidadãos, metecos e até mesmo

alguns estrangeiros. A participação nos rituais criava uma identidade comum entre indivíduos de diferentes origens, proporcionando uma forma de nivelamento dentro do espaço religioso. Como observa Burkert (1985, p. 285), “os cultos místéricos permitiam uma suspensão temporária das hierarquias tradicionais, unindo os participantes sob uma mesma experiência de comunhão com o divino”

A vivência religiosa, mais do que um ato de fé individual, consolidava um sentimento de pertencimento à comunidade, influenciando as relações políticas e sociais. Segundo Sourvinou-Inwood,

“... uma rede de sistemas religiosos interagindo uns com os outros e com a dimensão religiosa pan-helênica. A última está articulada na e através da poesia pan-helênica e dos santuários pan-helênicos; foi criada de uma maneira dispersa e variada, de elementos selecionados de certos sistemas locais e na fronteira entre os sistemas religiosos das pólis, que ela também ajudou a modelar” (Sourvinou-Inwood, 2000, p. 17).

O processo iniciático dos Mistérios era dividido em diferentes etapas, sendo os Pequenos Mistérios realizados em Agra e os Grandes Mistérios em Elêusis. Os ritos envolviam purificações, sacrifícios e cerimônias secretas que simbolizavam o ciclo da vida, morte e renascimento de Perséfone. Como observa Mylonas, (1972, p. 250-251) “os iniciados desenvolviam, através da experiência mística, a noção de que levariam uma existência no post mortem diferenciada”.

Essa concepção transcendia a visão tradicional da religiosidade grega, que geralmente se concentrava em ritos cívicos voltados para a manutenção da ordem na pólis. Os Mistérios Eleusinos, ao contrário, ofereciam um componente subjetivo e transformador, no qual o iniciado passava por uma jornada simbólica de morte e renascimento. Esse caráter iniciático criava uma forte impressão nos participantes, tornando a experiência uma das mais impactantes da religiosidade antiga.

Os mistérios, além de sua função agregadora, assumiram um significado pessoal para os iniciados. Walter Burkert observa que esses cultos atendiam às expectativas e temores da população em relação à vida e, sobretudo, ao destino pós-morte (BURKERT, 1991, p. 97). Durante o período do Dominato, essas preocupações se intensificaram e permaneceram até a Antiguidade Tardia pagã. Os mistérios de Ísis, Deméter, Mitra e outras divindades tornaram-se indispensáveis em todo o Império Romano. O que ofereciam, a aproximação com o divino, proporcionava alívio às angústias populares. A iniciação transmitia a segurança de um destino favorável após a morte, desde que os preceitos morais e os interditos religiosos fossem seguidos. Assim, os mistérios

restabeleciam a relação de troca entre a conduta humana e os favores divinos, rompida na transição entre a "*primeira*" e a "*segunda Antiguidade*", conforme a análise de Marrou. A iniciação representava, portanto, uma "conciliação" com o sagrado.

Além dos mistérios, outras doutrinas surgiram em oposição às religiões tradicionais. As "*antigas filosofias do espírito*", marcadas por um ceticismo sistemático em relação às ações divinas, aproximavam-se, em alguns casos, do ateísmo. Denominamo-las assim devido à sua ênfase na moralidade humana, sendo que seus adeptos buscavam evitar os desvios que afastavam o homem da verdadeira bondade. Entre essas correntes filosóficas estavam o cinismo, o epicurismo e o estoicismo. Paralelamente, cultos radicais promoviam a vida ascética como único caminho para a libertação do homem. O orfismo, por exemplo, visava romper o ciclo de encarnações conhecido como "metempsicose". Para tanto, recomendava a ascese, a renúncia aos prazeres mundanos em busca da paz espiritual. Entre os órficos e os pitagóricos, a abstinência sexual e o vegetarianismo eram práticas comuns.

Essa preocupação com o destino pós-morte refletia uma concepção, amplamente influenciada por religiões orientais, de que a humanidade passava por um processo contínuo de degeneração que, inevitavelmente, levaria à sua extinção. Expectativas escatológicas como essas tornaram populares as religiosidades soteriológicas, que prometiam aos fiéis um meio de assegurar sua salvação, seja após a morte, seja ao final da existência humana.

A experiência iniciática nos Mistérios de Elêusis era construída com base em um ciclo simbólico de morte e renascimento. A jornada de Perséfone, raptada por Hades e posteriormente reunida a Deméter, refletia não apenas a renovação agrícola, mas também a transição da alma para um estado de iluminação espiritual. Como destaca Eliade (1991):

os mistérios antigos estavam sempre ligados ao conceito de regeneração, permitindo que o iniciado vivenciasse simbolicamente a passagem entre a vida e a morte. (Eliade 1991, p. 42)

Embora os Mistérios de Elêusis fossem um fenômeno único dentro da religiosidade grega, existiam paralelos com outras tradições místicas da Antiguidade, como os rituais órficos e os cultos egípcios de Ísis e Osíris. Assim como em Elêusis, os ritos órficos enfatizavam a purificação da alma e a promessa de um destino especial no pós-vida. A principal diferença, no entanto, residia no grau de exclusividade: enquanto os Mistérios de Elêusis eram abertos a qualquer falante da língua grega, os cultos órficos eram mais restritos e exigiam um comprometimento filosófico mais profundo.

Além disso, a promessa de uma vida diferenciada após a morte reforçava um senso de exclusividade e conexão entre os iniciados. A crença em um destino melhor para aqueles que participavam dos Mistérios pode ser comparada a outras tradições esotéricas da Antiguidade, que também ofereciam um conhecimento reservado apenas a poucos. No contexto dos Mistérios Eleusinos, esse privilégio não se restringia a uma elite política, mas incluía cidadãos comuns, mulheres e até estrangeiros, tornando o culto um fenômeno singular dentro do mundo grego. Esse aspecto inovador fortalecia não apenas os laços espirituais entre os iniciados, mas também a própria perpetuação dos ritos, uma vez que a transmissão do conhecimento sagrado dependia do compromisso da comunidade em manter a tradição viva.

Esse aspecto reforçava não apenas a crença na continuidade da vida, mas também a coesão entre os participantes, que compartilhavam uma mesma visão do destino humano. A inclusão de estrangeiros e metecos no culto eleusino também desempenhava um papel na construção de uma identidade pan-helênica.

A acessibilidade dos Mistérios a diferentes grupos sociais foi um dos fatores que garantiu sua longevidade. Diferente dos cultos cívicos tradicionais, que frequentemente excluía estrangeiros e mulheres, os Mistérios eram notavelmente inclusivos. Como aponta Parker (2011):

os ritos eleusinos representavam uma das poucas ocasiões em que homens e mulheres, cidadãos e metecos, podiam compartilhar a mesma experiência religiosa. (Parker 2011, p. 89).

Apesar de sua abertura relativa, os Mistérios ainda impunham barreiras a certos grupos. Escravos, por exemplo, eram geralmente excluídos da iniciação, uma vez que a experiência exigia um grau de autonomia pessoal que lhes era negado. Além disso, aqueles que violassem o voto de segredo sobre os ritos eram severamente punidos, como no caso do famoso processo contra Alcibíades, acusado de profanar os Mistérios durante a Guerra do Peloponeso.

Embora a religião grega estivesse tradicionalmente vinculada à estrutura da pólis, os Mistérios de Elêusis permitiam que não cidadãos participassem da experiência iniciática, quebrando barreiras políticas e sociais. Segundo um estudo sobre o papel de Elêusis na estrutura religiosa da Grécia Antiga, Segundo Virgolino (2018, p. 256) “a abertura do culto a todos que falavam grego eleva o prestígio de Atenas em nível pan-helênico”.

A inclusão de indivíduos de diferentes cidades-Estado na experiência eleusina servia como um elemento unificador dentro do mundo grego. A exigência de que os participantes

falassem grego reforçava a ideia de uma identidade linguística e cultural compartilhada, ao mesmo tempo em que ampliava o alcance do culto. Ao aceitarem estrangeiros e metecos, os Mistérios promoviam uma forma de integração que transcendia as divisões políticas entre as pólis, criando um espaço simbólico no qual a experiência religiosa se sobrepunha às rivalidades territoriais.

Além disso, o prestígio de Atenas como guardiã dos Mistérios consolidava sua posição no mundo grego. O controle de Atenas sobre os Mistérios de Elêusis era mais do que uma questão religiosa; era uma ferramenta política poderosa. Ao administrar um dos cultos mais respeitados do mundo grego, Atenas consolidava sua posição como centro cultural e espiritual da Hélade. Como aponta Virgolino (2018, p. 256), “a abertura do culto a todos que falavam grego eleva o prestígio de Atenas em nível pan-helênico”. Dessa forma, os Mistérios não apenas reforçavam a identidade ateniense, mas também serviam como um meio de diplomacia religiosa, garantindo a influência da cidade sobre outras pólis.

Os Mistérios também desempenhavam um papel essencial na mitigação das rivalidades entre as cidades-Estado gregas. Em um mundo marcado por constantes conflitos políticos e militares, os ritos eleusinos criavam um espaço sagrado no qual até mesmo inimigos tradicionais, como Atenas e Esparta, poderiam participar sem a ameaça de hostilidades. A possibilidade de um espartano ser iniciado nos Mistérios, mesmo durante períodos de tensão entre as pólis, demonstra como a religião podia funcionar como um fator de unificação cultural.

A administração dos ritos e a supervisão dos sacerdotes eleusinos conferiam à pólis um papel de liderança religiosa, complementando sua influência política e militar. Dessa forma, a difusão dos Mistérios não apenas fortalecia a identidade pan-helênica, mas também servia como um instrumento de projeção do poder ateniense, reforçando sua centralidade na Hélade.

Dessa forma, os ritos de iniciação não apenas fortaleciam o vínculo dos indivíduos com sua comunidade, mas também promoviam a integração entre diferentes regiões do mundo grego. Dessa maneira, os Mistérios Eleusinos desempenharam um papel central na consolidação de um sentimento de pertencimento coletivo.

A função unificadora dos Mistérios tornou-se particularmente relevante durante momentos de crise, como as Guerras Médicas e a Guerra do Peloponeso. Durante a invasão persa de 480 a.C., os atenienses chegaram a evacuar a cidade de Atenas, mas garantiram a segurança do santuário de Elêusis, demonstrando sua importância

estratégica. Como observa Heródoto (Histórias, VIII, 65), “quando os persas saquearam a Ática, os atenienses não abandonaram a esperança, pois confiavam na proteção dos deuses eleusinos”

A iniciação reforçava a continuidade cultural, ligando os participantes a uma tradição sagrada que ultrapassava as barreiras individuais e políticas. O caráter exclusivo dos ritos, aliado à promessa de uma existência pós-morte diferenciada, transformava os Mistérios em uma poderosa ferramenta de coesão social e identidade compartilhada na Grécia Antiga.

### **3.4- Os Mistérios de Elêusis em comparação com os Mistérios Órficos, Dionisíacos e Mitráicos.**

Os cultos místéricos da Antiguidade ofereciam aos iniciados uma experiência espiritual distinta dos cultos públicos tradicionais, prometendo transformação espiritual e uma conexão mais profunda com o divino. Este tópico examina as similaridades e diferenças entre os Mistérios de Elêusis, Órficos, Dionisíacos e Mitráicos, destacando suas práticas rituais, promessas de purificação da alma e concepções de imortalidade. Os cultos místéricos emergiram em um contexto de crescente desilusão com os cultos públicos tradicionais da Grécia e Roma Antiga, que se tornaram cada vez mais formalizados e centrados nas necessidades políticas e sociais das cidades-estado.

Com a fragmentação política das pólis gregas e as invasões no Império Romano, o culto religioso público não conseguiu mais oferecer a experiência espiritual profunda que muitos buscavam. Isso gerou uma demanda crescente por rituais iniciáticos que não só ofereciam um significado pessoal, mas também uma transcendência espiritual, prometendo uma conexão mais íntima com o divino e a promessa de renovação espiritual após a morte. Com uma proposta distinta dos cultos públicos, os mistérios gregos se tornaram uma via alternativa de religiosidade, atraindo aqueles que buscavam um vínculo mais íntimo com o divino. Segundo Burkert (1987):

os cultos místéricos forneciam aos adeptos uma experiência religiosa distinta, baseada na iniciação e no segredo, proporcionando um significado profundo sobre a morte e o destino da alma. (Burkert 1987, p. 21).

Essa experiência esotérica e iniciática não se limitava a um simples rito, mas se configurava como um caminho profundo de transformação espiritual, onde a purificação e a transcendência eram o ponto central. Nos Mistérios de Elêusis, por exemplo, os iniciados passavam por um processo ritualizado, onde o segredo e o acesso restrito ao conhecimento sagrado formavam a base dessa experiência mística e transcendental. A exclusividade do culto, a quebra do segredo sendo severamente punida, e os espaços de iniciação, como as cavernas e templos subterrâneos, simbolizavam a separação entre o mundo mundano e a realidade espiritual elevada, refletindo uma jornada interna de renovação e iluminação.

Os cultos místéricos abordavam a morte e o renascimento de maneiras distintas, refletindo filosofias espirituais que variavam de acordo com cada tradição. Nos Mistérios de Elêusis, o foco estava em celebrar a vida e a renovação através do ciclo natural de morte e renascimento, um reflexo da conexão entre os deuses da natureza (Deméter e Koré) e os ritmos da terra. Em contraste, os Mistérios Órficos abordavam a libertação da alma do corpo físico, enfatizando uma purificação ascética e a superação da prisão material do corpo. Enquanto os Mistérios de Elêusis enfatizavam a renovação da vida e a celebração da conexão com a natureza, os Mistérios Órficos, por sua vez, focavam na libertação da alma do corpo físico e na transcendência dos limites materiais, visavam a libertação da alma do ciclo terreno. Ambas as tradições, embora diferentes em seus rituais e simbolismos, partilhavam a promessa de transformação espiritual e de uma jornada que transcende a realidade física, buscando a imortalidade de uma forma ou de outra.

Os Mistérios Dionisíacos, por sua vez, ofereciam uma abordagem extática da espiritualidade, centrada na dissolução da identidade individual e na união com o divino por meio do êxtase sensorial e da celebração. Por fim, os Mistérios Mitráicos integravam uma dualidade cósmica, na qual o iniciado passava por um processo de renascimento espiritual e luta contra as forças das trevas, semelhante aos mitos zoroastristas, mas com uma ênfase na vitória do bem sobre o mal.

O caráter iniciático e transformador desses cultos não apenas ressignificou a experiência religiosa individual, oferecendo uma vivência mais íntima do sagrado, como também influenciou correntes filosóficas e concepções sobre a alma e o pós-vida na Antiguidade. Elementos dos Mistérios foram assimilados tanto na espiritualidade cotidiana dos gregos quanto nas reflexões filosóficas de escolas como o platonismo e o orfismo, moldando concepções sobre purificação, imortalidade e transcendência. A partir

dessa premissa, examinaremos como cada um desses cultos abordava as questões da morte, renascimento e a busca por uma conexão com o divino, bem como sua influência no pensamento religioso da Grécia e do Império Romano. A importância dos Mistérios de Elêusis na formação de uma identidade religiosa pan-helênica é destacada por Kerényi (2004), que afirma:

O culto de Elêusis representava uma grande força unificadora dentro da Grécia, pois, apesar de as cidades-estado manterem rivalidades políticas, a crença compartilhada na promessa de renovação espiritual transcendia essas divisões. (Kerényi 2004, p. 17).

O culto oferecia aos gregos não apenas uma experiência de transcendência pessoal, mas também uma conexão espiritual entre as diferentes pólis, formando uma rede de pertencimento comum. A promessa de uma vida eterna após a morte, caracterizada pela renovação espiritual e pela possibilidade de uma alma livre das limitações da morte física, foi um dos principais atrativos dos Mistérios. Como observa Mylonas (1972):

os iniciados nos Mistérios de Elêusis desenvolviam a noção de que, ao contrário da maioria das almas, elas teriam uma existência pós-morte diferenciada, marcada por um estado de luz e paz. (Mylonas 1972, p. 250-251)

Essa ideia de uma vida após a morte diferenciada, como Mylonas destaca, reflete a promessa dos Mistérios de Elêusis de uma existência pós-morte caracterizada por paz e iluminação espiritual. Essa visão de imortalidade espiritual diferencia-se das outras abordagens, como a dos Mistérios Órficos, que defendiam uma purificação da alma através de práticas ascéticas rigorosas. Enquanto Elêusis oferecia a renovação através da conexão com os ciclos naturais, o orfismo via a alma como uma prisão do corpo, e a imortalidade só seria alcançada pela libertação do corpo físico. Por outro lado, nos Mistérios Dionisíacos, a imortalidade estava mais ligada a uma experiência vivencial imediata do êxtase, enquanto os iniciados estavam vivos, sentindo-se unidos ao divino por meio dos rituais extáticos.

A filosofia platônica, especialmente em suas obras como o Banquete e a República, ecoa elementos dos Mistérios de Elêusis. Platão acreditava que a alma humana precisava ser purificada através da razão e da virtude, um conceito que ressoava fortemente com a doutrina dos Mistérios, onde a transcendência espiritual e a imortalidade eram centrais. No Mito da Caverna, por exemplo, Platão usa a metáfora do prisioneiro que sai da caverna para representar a liberação da alma das limitações do

corpo físico, um conceito que pode ser diretamente comparado com a purificação da alma nos Mistérios Órficos, que buscavam libertar a alma da prisão do corpo.

Os Mistérios Órficos, fortemente influenciados pelas doutrinas de Orfeu, apresentavam uma visão mais ascética da espiritualidade, com foco na purificação da alma e na sua separação do corpo físico. Ao contrário dos Mistérios de Elêusis, que enfatizavam a conexão com a natureza e o ciclo de vida, os Órficos acreditavam que a alma estava aprisionada no corpo e necessitava ser libertada por meio de práticas espirituais rigorosas. A jornada espiritual no orfismo estava centrada na ideia de que a alma humana, após a morte, passaria por um ciclo de reencarnações até alcançar a purificação completa e a união com o divino. Segundo Kerényi (2004):

o objetivo final dos mistérios órficos era a libertação da alma da prisão do corpo, permitindo sua ascensão ao reino divino, onde ela estaria em harmonia com o cosmos. (Kerényi 2004, p. 75).

Embora compartilhando a ideia de transformação espiritual, o orfismo se distanciava dos Mistérios de Elêusis pela sua visão mais radicalmente dualista, na qual o corpo era visto como uma prisão temporária para a alma. Essa visão contrastava com a concepção mais integradora dos Mistérios de Elêusis, que celebravam o ciclo natural da vida e da morte.

Os Mistérios Dionisíacos, que giravam em torno do culto a Dionísio, o deus da vinicultura e do êxtase, apresentavam uma abordagem mais visceral e extática da espiritualidade. Os Mistérios Dionisíacos proporcionavam aos iniciados uma vivência extática em que a identidade pessoal era temporariamente dissolvida, permitindo uma comunhão direta com o divino. Através de rituais marcados pela dança frenética, pelo vinho e pelo transe, os participantes experimentavam um estado de êxtase que transcendia os limites da consciência ordinária. Essa imersão ritualística simbolizava a própria natureza de Dionísio, um deus que personificava a dualidade entre ordem e caos, entre a dissolução do eu e a integração ao sagrado. Esse processo de transformação estava simbolicamente relacionado à morte e ressurreição de Dionísio, que morre e retorna à vida, representando o ciclo eterno de renovação e a relação direta com o ciclo da natureza.

Ao contrário dos outros cultos, que enfatizavam a purificação através do conhecimento ou da disciplina, os rituais dionisíacos se concentravam na experiência sensorial, com danças, cânticos e o consumo de vinho, que simbolizavam a dissolução da identidade individual e a união com o divino. Como afirmado por Kerényi (2004):

os Mistérios Dionisíacos não apenas buscavam a regeneração espiritual, mas também celebravam a liberação dos impulsos humanos, permitindo ao iniciado experimentar um estado de êxtase divino. (Kerényi 2004, p. 133).

Nos Mistérios Dionisíacos, a busca por regeneração espiritual não estava apenas associada a uma vida após a morte, mas à experiência imediata da união com o divino durante os rituais. Os iniciados, por meio de danças, cânticos e consumo de vinho, transcendiam a identidade pessoal, experimentando um estado de êxtase divino. A imortalidade aqui não era uma promessa futura, mas uma experiência transcendental enquanto ainda vivos. Ao contrário de Elêusis, onde a renovação espiritual estava atrelada à morte e ao renascimento, nos Dionisíacos a imortalidade vivida estava ligada à experiência mística presente, oferecendo uma vivência imediata de união com o divino.

Essa experiência extática estava ligada à morte e ao renascimento simbólicos, como no mito de Dionísio, que morreu e ressuscitou, representando o ciclo eterno da vida e da morte. Embora a promessa de imortalidade também estivesse presente nos Mistérios Dionisíacos, o foco estava mais na vivência imediata e extática da presença divina, ao invés de uma promessa de vida após a morte como nos Mistérios de Elêusis e Órficos.

Por fim, os Mistérios Mitráicos, populares durante o Império Romano, compartilhavam com os Mistérios de Elêusis a ênfase na purificação e na ascensão espiritual, mas com um foco mais marcado na luta cósmica entre as forças do bem e do mal. Os Mistérios Mitráicos incorporavam uma visão cósmica dualista, onde a luta entre luz e trevas representava a constante batalha entre as forças divinas e demoníacas. Esse conceito estava intimamente ligado à visão zoroastriana, onde a luz divina é vista como vitoriosa sobre as trevas. Nos rituais mitráicos, os iniciados passavam por uma jornada espiritual de purificação e ascensão, onde a luta contra o mal e a ascensão à luz divina eram simbolicamente refletidas nas iniciações secretas realizadas em cavernas e templos subterrâneos.

Nos Mistérios Mitráicos, os rituais de iniciação eram realizados em cavernas e templos subterrâneos, simbolizando a luta cósmica entre luz e trevas. O iniciado passava por um processo ritualizado que refletia a batalha interior contra as forças das trevas, com o objetivo de alcançar a purificação espiritual e a ascensão à luz divina. Essas cavernas e templos, lugares secretos e esotéricos, representavam o espaço interior da alma do iniciado, onde ele enfrentava seus medos e limitações para finalmente alcançar a verdadeira iluminação espiritual.

Mitra, uma divindade solar originária da Pérsia, era o centro desse culto, que envolvia rituais secretos realizados em cavernas e templos subterrâneos. A relação entre o iniciado e Mitra era de uma profunda intimidade espiritual, com a promessa de uma vida eterna para aqueles que seguiam o caminho de Mitra. Segundo Loredó (2009):

os Mistérios Mitráicos ofereciam aos iniciados uma chance de renascimento espiritual e de libertação das forças das trevas, com uma forte ênfase na luta contra o mal e a ascensão à luz divina (Loredó 2009, p. 370).

Embora os Mistérios Mitráicos compartilhassem o foco na transformação espiritual, sua visão estava mais alinhada com o zoroastrismo, refletindo a dualidade cósmica e a vitória final da luz sobre as trevas. A importância do espaço ritual e a exclusividade do culto também estavam presentes nos Mistérios Mitráicos, que utilizavam cavernas e templos subterrâneos como locais de iniciação. Isso conferia uma natureza esotérica ao culto, enfatizando a transição para um estado de iluminação espiritual e purificação, como destacado em Loredó (2009): "os Mistérios Mitráicos ofereciam aos iniciados uma chance de renascimento espiritual e de libertação das forças das trevas" (Loredó, 2009, p. 370). A exclusividade, portanto, estava não apenas nos rituais secretos, mas também no ambiente simbólico criado para os iniciados, destacando a ideia de uma jornada mística profunda e transformadora.

Os Mistérios de Elêusis, Órficos, Dionisíacos e Mitráicos, embora distintos em suas abordagens e mitologias, compartilhavam a ideia central de transformação espiritual e purificação da alma. Cada um desses cultos ofereceu aos iniciados uma visão única sobre a morte, a vida e a imortalidade, refletindo as preocupações espirituais e filosóficas da Antiguidade. Enquanto os Mistérios de Elêusis enfatizavam a renovação através da conexão com a natureza, os Mistérios Órficos viam a alma como algo a ser purificado e libertado do corpo, e os Mistérios Dionisíacos e Mitráicos apresentavam uma abordagem mais dinâmica e extática, focada na experiência imediata da presença divina. Esses cultos influenciaram profundamente o pensamento religioso da Antiguidade e legaram suas ideias sobre a imortalidade e a espiritualidade ao ocidente, reverberando em várias tradições religiosas subsequentes.

Cada um desses cultos refletia aspectos distintos das aspirações humanas em relação ao divino, influenciando a cultura e o pensamento filosófico da Antiguidade e das tradições místicas posteriores. A questão da imortalidade e do destino pós-morte foi uma das promessas centrais nos cultos místicos. Nos Mistérios de Elêusis, a renovação anual

de Perséfone simbolizava o ciclo da morte e do renascimento, refletindo a contínua renovação espiritual. A crença de que a alma alcançaria um estado de paz após a morte, diferenciado da maioria das almas, estava fortemente vinculada ao culto, que se baseava na ideia de que a imortalidade estava associada à regeneração espiritual. Mylonas (1972) afirma que:

os iniciados nos Mistérios de Elêusis desenvolviam a noção de que, ao contrário da maioria das almas, elas teriam uma existência pós-morte diferenciada, marcada por um estado de luz e paz (Mylonas, 1972, p. 250-251).

Essa noção de imortalidade espiritual reflete a promessa de um destino pós-morte benéfico, onde a alma, após passar pelo ciclo de renovação, estaria livre das limitações físicas. Porém, nos Mistérios Órficos, a ideia de imortalidade era abordada de maneira diferente. Para os órficos, a alma estava aprisionada no corpo físico e necessitava ser purificada. Essa purificação permitia que a alma fosse liberta do ciclo de reencarnações e alcançasse a união com o divino. A purificação da alma, como ressalta Kerényi (2004), "o objetivo final dos Mistérios Órficos era a libertação da alma da prisão do corpo, permitindo sua ascensão ao reino divino" (Kerényi, 2004, p. 75). A imortalidade, nesse caso, não se dava por uma continuidade eterna da vida, mas pela purificação da alma, permitindo a ascensão ao divino após a morte física. Essa abordagem dualista refletia a crença de que o corpo deveria ser transcendido para alcançar a verdadeira imortalidade. Nos Mistérios Dionisiacos, a imortalidade não estava associada à morte física, mas à experiência do êxtase e da união imediata com o divino. Como mencionado por Kerényi (2004):

os Mistérios Dionisiacos não apenas buscavam a regeneração espiritual, mas também celebravam a liberação dos impulsos humanos, permitindo ao iniciado experimentar um estado de êxtase divino (Kerényi, 2004, p. 133).

O culto de Dionísio, centrado na vivência imediata de imortalidade, oferecia uma experiência transcendental durante os rituais, na qual a identidade individual era dissolvida em uma experiência de união com o divino, dando aos participantes uma forma de imortalidade espiritual enquanto ainda vivos. Os rituais iniciáticos dos Mistérios de Elêusis, Órficos, Dionisiacos e Mitráicos eram repletos de elementos simbólicos carregados de significados espirituais profundos. No culto de Elêusis, um dos elementos centrais do ritual era o líknon, uma cesta mística que representava a união entre a vida e a morte. Como mencionado por Gutiérrez (2009):

a utilização do *kykeon*, uma bebida ritualística que continha uma mistura de água e farinha de cevada, é descrita como um elemento crucial para a indução de estados mentais alterados, associados a experiências espirituais e revelatórias (Gutiérrez, 2009, p. 50).

O *kykeon*, ao ser consumido durante os rituais, servia para facilitar o acesso a estados de consciência alterados, permitindo que os iniciados se conectassem mais profundamente com o divino e vivenciassem as revelações espirituais prometidas pelo culto. Nos Mistérios Órficos, o simbolismo também estava presente nos rituais de purificação, que envolviam práticas ascéticas rigorosas. Segundo Kerényi (2004): "o processo iniciático envolvia práticas ascéticas rigorosas, como o jejum e a meditação, para preparar a alma para a libertação do corpo" (Kerényi, 2004, p. 88). Essas práticas simbolizavam a purificação da alma, permitindo que o iniciado se preparasse para a libertação do corpo físico e a ascensão espiritual. A visão dualista do orfismo, que via o corpo como uma prisão da alma, era expressa diretamente nos rituais, onde o corpo era rejeitado em favor da purificação espiritual.

Nos Mistérios Dionisiacos, o foco estava na dissolução da identidade individual e na vivência do êxtase. A dança, os cânticos e o consumo de vinho eram os principais meios de transformação espiritual. Kerényi (2004) observa que:

os rituais dionisiacos se concentravam na experiência sensorial, com danças, cânticos e o consumo de vinho, que simbolizavam a dissolução da identidade individual e a união com o divino (Kerényi, 2004, p. 133).

Nesse contexto, a transgressão dos limites humanos, representada pela experiência sensorial e pelo êxtase, era uma forma de transcender a morte e alcançar uma imortalidade imediata. Nos Mistérios Mitráicos, o uso de cavernas e templos subterrâneos como locais de iniciação simbolizava a luta cósmica entre as forças do bem e do mal, com a vitória da luz sobre as trevas. Segundo Loredó (2009),

os Mistérios Mitráicos ofereciam aos iniciados uma chance de renascimento espiritual e de libertação das forças das trevas, com uma forte ênfase na luta contra o mal e a ascensão à luz divina (Loredó, 2009, p. 370).

A ascensão espiritual dos iniciados nos Mistérios Mitráicos refletia uma batalha interior, onde o iniciado superava as trevas da ignorância e se unia à luz do divino, representando a vitória final do bem sobre o mal.

Diante das análises apresentadas neste tópico, torna-se evidente que os Mistérios de Elêusis compartilham, com outras práticas iniciáticas da Antiguidade, uma estrutura

simbólica comum, ainda que cada tradição cultue divindades específicas e opere com diferentes concepções de alma, morte e transcendência. A seguir, apresento um quadro comparativo que sintetiza essas tradições e suas principais características espirituais, filosóficas e rituais.

**Tabela com base no conteúdo apresentado:**

<b>Elemento</b>	<b>Mistérios de Elêusis</b>	<b>Mistérios Órficos</b>	<b>Culto Dionisiáco</b>	<b>Mistérios Mitráicos</b>
<b>Divindade central</b>	Deméter e Perséfone	Dioniso e Perséfone (via Orfeu)	Dioniso	Mitra
<b>Origem simbólica</b>	Hino Homérico a Deméter	Poemas órficos, tradição pitagórica	Cultos agrários e báquicos	Sincretismo indo-iraniano e romano
<b>Foco ritual</b>	Morte e renascimento simbólicos; revelação iniciática	Purificação da alma; libertação do ciclo de renascimentos	Êxtase, transgressão e catarse	Superação das provações; combate cósmico
<b>Promessa espiritual</b>	Vida melhor após a morte; contato com o divino	Liberação da alma; fusão com o divino	Comunhão com Dioniso; imortalidade simbólica	Salvação cósmica; ascensão espiritual
<b>Acesso ao rito</b>	Inclusivo; homens, mulheres, estrangeiros	Restrito; exigia preparação filosófica	Participação coletiva; êxtase ritual	Hierarquizado; graus iniciáticos secretos
<b>Linguagem simbólica</b>	Ciclo agrícola; união mãe-filha; luz após escuridão	Morte do corpo como libertação	Máscaras, vinho, orgia	Luta contra o mal; sol contra trevas
<b>Função filosófica</b>	Integração da alma com o cosmos	Alma como prisioneira do corpo	Dissolução do ego como revelação	Combate interior e domínio da vontade

**3.5- A Proibição dos Mistérios e o Fim da Tradição Eleusina: As razões do declínio dos Mistérios no período romano tardio.**

Antes de seu declínio, os Mistérios de Eleusis mantiveram uma certa continuidade na Roma Antiga, apesar da crescente influência do Cristianismo. Durante o período republicano e imperial, a prática dos mistérios e cultos místéricos foi, em muitos casos,

adaptada ao contexto romano. A elite romana, fascinada pela cultura grega e pela espiritualidade dos cultos orientais, continuou a participar das cerimônias de Eleusis, assim como de outros cultos místéricos, como os de Ísis e Mitra, que eram mais acessíveis e começaram a ganhar popularidade. Esses cultos eram vistos como uma forma de garantir proteção divina e promessa de salvação, oferecendo aos iniciados uma visão de vida após a morte similar àquela dos Mistérios de Eleusis. Embora o Império Romano fosse predominantemente politeísta, as práticas religiosas continuaram a ser influenciadas por uma variedade de cultos misteriosos, que coexistiam com o culto aos deuses tradicionais romanos. Contudo, à medida que o Cristianismo se consolidava como a religião oficial, o espaço para esses cultos esotéricos diminuiu progressivamente.

O avanço do Cristianismo desempenhou um papel crucial no declínio dos cultos pagãos e, conseqüentemente, nos Mistérios de Eleusis. O Cristianismo, que inicialmente se espalhou entre as camadas mais baixas da sociedade romana, ganhou status imperial com a conversão do imperador Constantino, em 312 d.C., e a promulgação do Édito de Milão, que concedia liberdade religiosa aos cristãos (BURKERT, 1991, p. 13). No entanto, a verdadeira transformação ocorreu quando o Cristianismo foi declarado religião oficial do Império Romano com o Édito de Tessalônica, em 380 d.C., sob o imperador Teodósio I. Nesse contexto, iniciou-se um processo de intolerância religiosa em relação aos cultos pagãos, que culminou no fechamento dos templos e na proibição de rituais iniciáticos como os de Eleusis.

Teodósio I decretou, em 391 d.C., que todos os cultos pagãos fossem proibidos e os templos destruídos. A cidade de Eleusis, que havia sido um centro espiritual de grande importância, foi um dos alvos desse processo de erradicação religiosa. Como destaca Kerényi (2004):

a ascensão do Cristianismo e a imposição de sua ortodoxia em todo o Império Romano contribuíram diretamente para a extinção dos antigos cultos e mitos gregos, incluindo os Mistérios de Eleusis (KERÉNYI, 2004, p. 112).

O Cristianismo, ao se tornar a religião oficial, impôs um novo paradigma de fé pública, baseada na salvação universal e na promessa de vida eterna, contrastando com o caráter esotérico e elitista dos cultos místéricos. Além das transformações religiosas, as mudanças culturais e políticas de Atenas e de todo o mundo helênico contribuíram para o declínio dos Mistérios. O fim da Guerra do Peloponeso e as tensões sociais internas, incluindo a ascensão de líderes autoritários como Dionísio I e a instabilidade provocada pelas lutas pelo poder, criaram um ambiente propício para a mudança nas práticas

religiosas. O culto a Deméter e Perséfone, antes intrinsecamente ligado à agricultura e à fertilidade da terra, começou a perder parte de sua relevância, enquanto novos cultos e filosofias, como o estoicismo e o neoplatonismo, começaram a ganhar mais atenção. Virgolino (2013) observa que:

a partir do século IV a.C., a ênfase na regeneração espiritual e na transcendência da alma substituiu parcialmente a valorização dos rituais agrícolas que eram a base do culto a Deméter (VIRGOLINO, 2013, p. 75).

O caráter agrícola dos Mistérios de Eleusis, que estava profundamente enraizado nas práticas de fertilidade da terra, começou a ser visto como antiquado à medida que novas escolas filosóficas, como o platonismo, propunham uma visão mais intelectualizada e abstrata do espírito humano e de sua relação com o divino. Além disso, o sincretismo religioso do período helenístico e romano, que misturava elementos de diferentes religiões, levou a uma adaptação dos antigos cultos, diluindo suas práticas originais. O culto místico de Eleusis, com seus rituais secretos e processos iniciáticos, se viu cada vez mais marginalizado por essas novas correntes religiosas e filosóficas que priorizavam a busca pela sabedoria através do conhecimento e da razão. A partir de 391 d.C., com o decreto de Teodósio I, iniciou-se uma perseguição sistemática aos cultos pagãos. Templos inteiros foram destruídos e, em muitos casos, os sacerdotes pagãos foram obrigados a renunciar aos seus cargos. Como observa Burkert (1991):

os Mistérios de Eleusis não sobreviveram ao impacto da ascensão do Cristianismo, que via as práticas secretas e a polifonia dos antigos cultos como uma ameaça à sua visão monoteísta e dogmática (BURKERT, 1991, p. 22).

O fechamento do templo de Eleusis e a destruição dos santuários associados ao culto de Deméter e Perséfone simbolizam a completa supressão dos antigos rituais místicos no contexto do Império Romano tardio. A destruição do templo e o fim dos rituais de Eleusis também refletem um movimento mais amplo de unificação religiosa no império. O Cristianismo, ao se estabelecer como religião oficial, visava não só consolidar sua autoridade espiritual, mas também suprimir todas as práticas religiosas que competiam com sua cosmovisão. Em 396 d.C., os godos, sob o comando de Alarico, destruíram os santuários de Eleusis, colocando fim a uma tradição religiosa que perdurou por mais de mil anos (KERÉNYI, 2004, p. 115).

Apesar da destruição dos Mistérios de Eleusis, seu legado perdurou de maneira simbólica. Elementos dos rituais e das promessas de salvação associadas a Deméter e

Perséfone influenciaram profundamente a teologia cristã, especialmente em relação à ideia de morte e ressurreição. Como destaca Kerényi (2004):

os Mistérios de Eleusis não desapareceram totalmente; suas ideias sobre a salvação espiritual, a purificação e o renascimento continuaram a inspirar as doutrinas cristãs, que de certa forma absorveram esses elementos (KERÉNYI, 2004, p. 118).

Burkert (1991) também observa que "a ideia de renovação espiritual por meio da morte e do renascimento, central nos Mistérios de Eleusis, ecoa fortemente nas doutrinas cristãs de ressurreição e vida eterna" (BURKERT, 1991, p. 30). Embora os rituais de Eleusis tenham sido proibidos, os princípios subjacentes ao culto, como a busca pela verdade espiritual e a esperança de uma vida após a morte, foram gradualmente incorporados às crenças cristãs e ao pensamento religioso ocidental.

O declínio dos Mistérios de Eleusis no período romano tardio foi um processo multifacetado, resultante da ascensão do Cristianismo, das mudanças culturais e sociais e das perseguições religiosas que marcaram o Império Romano. Com a imposição do Cristianismo como religião oficial do Estado, os cultos pagãos foram sistematicamente erradicados, e os Mistérios de Eleusis, com seu caráter secreto e esotérico, não conseguiram resistir a essa nova ordem religiosa. No entanto, o legado espiritual dos Mistérios perdurou, influenciando de maneira sutil as doutrinas cristãs e as tradições místicas subsequentes, provando que, embora o culto tenha desaparecido, suas ideias sobre renovação espiritual e salvação continuaram a moldar o pensamento religioso ocidental.

## **Conclusão**

Ao longo deste trabalho, buscou-se compreender os Mistérios de Elêusis não apenas como um fenômeno religioso ou filosófico isolado, mas como uma expressão integrada de um imaginário coletivo profundamente enraizado na sensibilidade da Grécia antiga. A partir da articulação entre mito, rito e filosofia, torna-se possível perceber como tais elementos operavam não apenas como formas de crença ou conhecimento, mas como estruturas simbólicas que moldavam a visão de mundo dos indivíduos e da comunidade.

Segundo Barros (2013, p. 31), o imaginário pode ser compreendido como “um sistema de imagens mentais e representações simbólicas que ajudam os indivíduos a

pensar o mundo, a sonhá-lo e a vivê-lo”. Os Mistérios Eleusinos, nesse contexto, configuravam-se como uma via de acesso a um saber que ultrapassava a linguagem racional, possibilitando uma experiência de transformação subjetiva profundamente ancorada nas imagens míticas e nos rituais iniciáticos.

Essa dimensão simbólica dos Mistérios encontra respaldo na leitura de Casadiegos (2005), ao afirmar que:

o mythos de Deméter e Perséfone, mais do que uma narrativa etiológica, condensa um modelo arquetípico de travessia e regeneração interior, atualizado na prática ritual por meio da epifania e da experiência do sagrado. (Casadiegos 2005, p. 6).

A função iniciática dos ritos não era, portanto, apenas didática ou religiosa, mas simbólica no mais alto grau: permitia que o iniciado experimentasse, em nível existencial, uma espécie de morte e renascimento, espelhando o ciclo da natureza, mas também o percurso da alma em direção à sua plenitude.

É nesse ponto que se pode observar a confluência entre a filosofia aristotélica da *eudaimonia* e a espiritualidade dos Mistérios. Ambas as tradições, a racional e a mística, apontam para uma forma de vida transformada, na qual o humano busca realizar sua essência mais elevada. Como afirma Aristóteles (2009, p. 31), “a felicidade é a atividade da alma segundo a virtude, numa vida completa”, e os Mistérios, ainda que por uma via não discursiva, propunham uma realização semelhante: a purificação da alma e sua elevação ao contato com o divino.

Dessa forma, os Mistérios de Elêusis podem ser vistos como expressão ritualizada de um imaginário que unia o humano e o divino, o sensível e o transcendente, o individual e o coletivo. Sua permanência histórica e seu fascínio atemporal revelam não apenas a riqueza de sua teologia implícita, mas a potência simbólica de seus mitos, que continuam a ressoar, como imagens arquetípicas, nas mais profundas camadas da experiência humana.

Ao longo deste estudo, a análise dos Mistérios de Eleusis revelou a profunda convergência entre mitologia, filosofia e espiritualidade, demonstrando que essas três dimensões não apenas coexistem, mas se articulam de forma simbólica e ontológica nos Mistérios, onde a filosofia estrutura, o mito simboliza e o rito concretiza a busca humana por transcendência. Demonstrando que esses rituais representavam não apenas uma prática religiosa, mas um caminho de transformação espiritual e filosófica. Através da jornada de morte e renascimento dos iniciados, foi possível compreender como os Mistérios de Eleusis estavam imersos em um simbolismo profundo que conectava os

participantes a uma busca transcendente por autoconhecimento e iluminação. Ao integrar as filosofias de Platão e Aristóteles, observou-se que os Mistérios não apenas respondiam a questões espirituais, revelando que o idealismo platônico e o realismo aristotélico, embora distintos em forma, convergem nos Mistérios ao propor caminhos de transformação da alma: um pela reminiscência da verdade eterna, outro pela atualização ética no mundo sensível. Mas também refletiam, de maneira prática, as buscas filosóficas por virtude, verdade e sabedoria, temas que ainda ressoam nas tradições filosóficas e espirituais do Ocidente.

Propus na introdução destacar a relevância simbólica da mitologia de Deméter e Perséfone, o mito das deusas não apenas fundamenta os Mistérios, mas revela a dinâmica arquetípica do eterno retorno: a descida ao inconsciente, o confronto com a sombra, e o retorno à luz, como símbolo da própria alma em processo de individuação e integração. Para o entendimento dos Mistérios de Elêusis, desenvolvendo a pesquisa em torno da análise dos rituais e seus significados espirituais, filosóficos e culturais. Investigando a jornada mística vivida pelos iniciados, foi possível concluir que os Mistérios de Elêusis representam muito mais do que um simples rito religioso: eles são uma manifestação de um conhecimento transcendente, capaz de conectar o humano ao divino.

Através da leitura dos mitos e da análise das práticas iniciáticas, identifiquei que essa jornada espiritual não se limita à busca por transcendência religiosa, mas reflete o profundo anseio humano por autoconhecimento e pela compreensão de uma realidade que vai além da aparência superficial do mundo. Ao traçar paralelos com a filosofia de Platão, especialmente com a alegoria da caverna, observei como os Mistérios, assim como a filosofia platônica, oferecem um caminho para a ascensão espiritual e a revelação da "verdade", simbolizando a libertação das sombras da ignorância e a ascensão à luz do conhecimento verdadeiro. Assim como o prisioneiro da caverna é libertado e conduzido à luz, o iniciado eleusino atravessa o rito como um caminho de libertação das aparências sensíveis rumo ao inteligível, o rito como filosofia vivida.

A analogia entre os rituais dos Mistérios de Elêusis e a filosofia platônica pode ser aprofundada a partir da concepção de purificação da alma presente em suas obras, como o *Fédon*. Platão considera que a alma deve ser separada das influências do corpo para alcançar o conhecimento das realidades superiores. Nos Mistérios de Elêusis, a jornada simbólica de morte e renascimento dos iniciados reflete exatamente esse processo de purificação platônica, no qual o iniciado, ao passar pela escuridão do submundo, se prepara para emergir em direção à luz do conhecimento e da verdade. Assim como na

alegoria da caverna, em que a ascensão do prisioneiro à luz simboliza o caminho da alma para o conhecimento verdadeiro, o rito iniciático de Elêusis simboliza a jornada da alma em direção à verdade e à libertação das trevas da ignorância. A purificação da alma, por meio da morte simbólica e do renascimento, é um paralelo direto com a transformação interior que Platão descreve como necessária para que a alma se eleve e alcance a compreensão das Formas perfeitas. Esses rituais, portanto, não se limitam a uma prática religiosa, mas exemplificam, de maneira prática e mística, a ascensão espiritual proposta por Platão.

Essa conexão entre mito e filosofia foi fundamental para entender os Mistérios de Elêusis como uma síntese entre práticas espirituais e filosóficas, na busca por uma experiência de transformação e iluminação interior. A união entre mito e filosofia, portanto, não é meramente analítica: é vivencial. A verdade é sentida no corpo, encenada no rito, intuída no símbolo e reconhecida no pensamento.

Ao integrar os textos de Platão e Aristóteles com a prática dos Mistérios de Eleusis, percebi que, longe de serem opostas, essa convergência filosófica revela que os Mistérios operavam não como exceções religiosas, mas como encarnações ritualísticas das mais profundas doutrinas metafísicas do pensamento Ocidental, essas filosofias se alinham de maneira profunda e surpreendente na busca por verdade, sabedoria e iluminação espiritual, aspectos centrais dos rituais eleusinos. Para Platão, a verdade é uma realidade transcendental, acessível apenas através da purificação da alma e da ascensão do mundo das sombras (representado pela caverna) para a luz da Forma perfeita, um conceito fundamental em sua filosofia. Ao analisar o culto a Perséfone, com sua descida ao submundo e retorno ao mundo da luz, ficou claro como essa jornada simbólica reflete a trajetória proposta por Platão, na qual a alma, ao descer ao mundo das ilusões, busca se libertar das trevas da ignorância e ascender para um nível superior de compreensão. O mito de Perséfone, portanto, pode ser interpretado como uma metáfora para a jornada espiritual do ser humano que busca a verdade, a sabedoria e a iluminação através de um processo de autoconhecimento e purificação, que é essencialmente platônico. Essa ascensão, portanto, não se refere apenas ao conhecimento intelectual, mas a uma transformação interior que possibilita ao indivíduo acessar o mundo das Formas, ou seja, a realidade última.

Em paralelo, a filosofia aristotélica também ressoa de maneira significativa com os Mistérios de Eleusis, especialmente em sua concepção de *Eudaimonia*, o conceito de felicidade e realização humana. Para Aristóteles, a verdadeira felicidade não é

simplesmente um estado de prazer efêmero, mas um processo contínuo de desenvolvimento moral e intelectual, alcançado por meio da prática da virtude e do cultivo do caráter. A ideia aristotélica de alcançar o "bem supremo" através da busca constante pela virtude pode ser perfeitamente comparada com o processo de purificação e renovação que os iniciados de Eleusis vivenciavam. Durante os rituais, o iniciado passava por uma transformação que visava não só sua elevação espiritual, mas também o aprimoramento moral, de forma a alcançar uma vida mais harmônica com o cosmos e com a ordem divina. Assim, os Mistérios de Eleusis não apenas prometiam a salvação espiritual após a morte, mas ofereciam um caminho para a realização plena da *Eudaimonia*, uma vida virtuosa e em harmonia com a verdadeira natureza do ser.

Através dessa análise comparativa entre Platão e Aristóteles, ficou claro que os Mistérios de Eleusis serviam como um caminho tanto de transcendência filosófica quanto espiritual, oferecendo aos iniciados uma experiência de transformação que buscava integrar a razão (platônica) e a prática moral (aristotélica). A jornada dos iniciados, portanto, não era apenas uma busca religiosa por salvação, mas uma busca filosófica por conhecimento e sabedoria. Com isso, posso concluir que, ao integrar essas duas visões filosóficas, compreendi os Mistérios de Eleusis como uma vivência holística e integradora, que transcendia a mera experiência ritual, buscando no mito e na filosofia uma compreensão mais profunda da existência humana, da virtude e do conhecimento transcendental. Em última análise, essa integração de Platão e Aristóteles com os rituais de Eleusis revela como o culto não só influenciou o pensamento filosófico da Antiguidade, mas também ofereceu um modelo de transformação espiritual que dialoga com as grandes tradições filosóficas, fazendo dos Mistérios uma experiência capaz de levar o ser humano à verdade e à virtude, tanto neste mundo quanto no além.

Uma das grandes descobertas dessa pesquisa foi a interconexão entre os rituais eleusinos e as filosofias platônicas e aristotélicas. Embora os Mistérios de Eleusis não tenham sido, propriamente, um ensinamento filosófico formal, eles incorporam, de forma explícita, aspectos filosóficos fundamentais. A busca pela verdade, a purificação da alma, a promessa de transformação interior e a ideia de um destino melhor após a morte ecoam diretamente nas filosofias de Platão e Aristóteles. A visão platônica da alma imortal, que ascende para a verdade por meio da purificação, reflete-se nos rituais de Eleusis, nos quais o iniciado atravessa um processo de renovação espiritual. Da mesma forma, o conceito aristotélico de *eudaimonia*, que enfatiza a busca pela virtude e pela harmonia com o cosmos, encontra paralelo nos rituais de Eleusis, onde o iniciado busca não apenas a

salvação espiritual, mas também o aperfeiçoamento moral e intelectual. Dessa forma, os Mistérios de Eleusis se configuram como uma experiência de transformação que, ao integrar aspectos das duas grandes filosofias da Antiguidade, oferece aos iniciados uma jornada holística de autoconhecimento, sabedoria e iluminação.

A pesquisa revelou que os Mistérios de Eleusis, enquanto fenômeno cultural e religioso, eram permeados por um simbolismo profundo, cujas imagens e rituais se comunicavam diretamente com a psique humana, evocando arquétipos universais que falam ao inconsciente coletivo de maneira semelhante ao que Carl Jung descreveu em suas obras. Os rituais de Eleusis, com sua ênfase na morte, renascimento e purificação, podem ser vistos como representações arquetípicas da jornada interior humana, cujos símbolos ecoam as estruturas arquetípicas da psique. Por exemplo, a utilização das tochas que guiavam os iniciados na escuridão simboliza a busca pelo conhecimento e pela iluminação em meio à ignorância e à confusão, um tema recorrente em muitas tradições espirituais e filosóficas. A escuridão, neste caso, representa o estado de ignorância ou a fase inicial do processo de autoconhecimento, enquanto a luz das tochas simboliza a revelação, a verdade e a clareza que surgem ao longo da jornada espiritual.

O mito de Perséfone, que desce ao submundo e retorna ao mundo da luz, oferece uma metáfora poderosa da condição humana e da transformação espiritual. A descida ao submundo pode ser vista como a exploração das profundezas da alma humana, onde se confrontam as sombras da psique, aquelas partes inconscientes e reprimidas da personalidade, como os medos, traumas e desejos ocultos. Esse processo de enfrentar e integrar as sombras é essencial para o crescimento espiritual e psicológico, pois só ao reconhecer essas partes de nós mesmos podemos transcender as limitações do ego e alcançar uma compreensão mais profunda da nossa essência.

O retorno ao mundo da luz, por sua vez, simboliza o processo de ascensão e iluminação espiritual, um tema comum tanto nos Mistérios de Eleusis quanto nas filosofias de Platão e Aristóteles. Esse retorno não é apenas um movimento físico, mas um movimento psíquico e espiritual, no qual o iniciado, ao passar pelos rituais, consegue alcançar um novo nível de compreensão sobre si mesmo e sobre o cosmos. A renovação e purificação da alma, propostas pelos Mistérios, têm uma forte ressonância com o conceito jungiano de individuação, no qual o indivíduo busca integrar os aspectos conscientes e inconscientes da psique para alcançar a totalidade e o equilíbrio interior.

Além disso, os deuses Deméter e Perséfone funcionam como arquétipos poderosos que representam as forças de criação e destruição, vida e morte, e transformação. De

acordo com Jung, arquétipos são imagens universais que fazem parte do inconsciente coletivo, representando experiências humanas primordiais que transcendem as culturas e os tempos. Deméter, como a deusa da fertilidade, e Perséfone, como a deusa do renascimento, são personificações dessas forças cósmicas que governam o ciclo da vida. Eles representam a natureza cíclica da existência humana, com suas fases de criação, destruição e regeneração. Esse ciclo arquetípico reflete o processo psicológico e espiritual de morte e renascimento que todos os seres humanos enfrentam ao longo de suas vidas, seja no sentido físico (como o ciclo da vida e morte) ou no sentido simbólico (como a necessidade de transformar nossas crenças e identidades ao longo do tempo).

Os Mistérios de Eleusis estavam, portanto, profundamente enraizados na necessidade humana de transcendência e compreensão dos mistérios da existência. A experiência dos iniciados, ao ser imersa em símbolos que falavam diretamente ao inconsciente, proporcionava uma vivência mística que não apenas os conectava com o divino, mas também com o seu próprio inconsciente profundo. A prática dos Mistérios não era meramente um rito externo, mas um processo de transformação interior que permitia aos indivíduos confrontarem suas próprias sombras e emergir com uma visão mais ampla de si mesmos e do universo. Ao integrar essas experiências simbólicas e espirituais, os Mistérios de Eleusis ofereciam aos iniciados um caminho de autoconhecimento, de purificação psicológica e de elevação espiritual, características que também são centrais na psicologia analítica de Jung, que vê a busca por totalidade e individuação como uma das jornadas mais profundas da psique humana.

Dessa forma, ao explorar o simbolismo presente nos rituais de Eleusis e sua relação com os arquétipos e o inconsciente coletivo, foi possível perceber como os Mistérios serviam como um catalisador para o processo de autodescoberta e transformação pessoal. O impacto desses rituais não estava apenas no nível da crença religiosa, mas também na sua capacidade de tocar os aspectos mais profundos e universais da experiência humana, contribuindo para a construção de uma compreensão mais completa e holística da existência.

A análise do impacto do Cristianismo no declínio dos Mistérios de Eleusis foi outra questão crucial que foi respondida ao longo da dissertação. A ascensão do Cristianismo como religião oficial de Roma, com o imperador Teodósio I proibindo os cultos pagãos e destruindo os templos, foi o ponto final para muitas tradições religiosas, incluindo os Mistérios de Eleusis. No entanto, a pesquisa também destacou um aspecto importante: embora os Mistérios tenham sido extintos, seu legado não desapareceu. O sincretismo

religioso da Roma tardia e o impacto do Cristianismo nas crenças e práticas espirituais refletiram, de certa forma, uma continuidade dos temas de transformação e salvação espiritual, com o Cristianismo absorvendo, em muitos aspectos, as estruturas filosóficas e espirituais presentes nos Mistérios. Essa adaptação dos Mistérios de Elêusis ao Cristianismo, com suas promessas de salvação e vida eterna, demonstra que o poder simbólico dos Mistérios não foi completamente aniquilado, mas sim incorporado em uma nova forma de espiritualidade.

A partir dessa pesquisa, foi possível afirmar que a principal questão proposta na introdução, entender como os Mistérios de Eleusis funcionavam como um ponto de convergência entre mitologia, filosofia e espiritualidade, foi respondida com sucesso e de forma abrangente. O estudo não só revelou as práticas e rituais dos Mistérios como uma forma de conhecimento profundo e de vivência espiritual única, mas também destacou como esses rituais exerceram uma influência duradoura no pensamento filosófico e religioso subsequente, especialmente no cristianismo. A partir da análise dos textos de Platão e Aristóteles, conseguimos perceber como os Mistérios de Eleusis não estavam isolados em seu contexto religioso, mas eram, na verdade, um reflexo de um diálogo constante entre filosofia e religião. Os rituais de purificação, morte e renascimento estavam imersos em um simbolismo profundo, que não só conectava os iniciados a um conhecimento transcendente, mas também os incentivava a uma transformação moral e espiritual contínua, alinhada com as ideias filosóficas da Grécia Antiga.

Ao longo da dissertação, desenvolvemos a análise de como as concepções filosóficas de Platão e Aristóteles se entrelaçam com as práticas dos Mistérios. A filosofia platônica, com sua visão da alma em busca da verdade, da luz e da transcendência, foi aplicada à jornada iniciática dos participantes, que, como Platão propôs, saíam das sombras da ignorância para alcançar um conhecimento mais profundo da realidade. Aristóteles, por sua vez, com seu foco na ética e no conceito de *eudaimonia* (felicidade através da prática da virtude), também se mostrou essencial para compreender como os Mistérios de Eleusis eram, de fato, um processo de transformação moral e intelectual, que buscava não apenas a salvação espiritual, mas também o aprimoramento humano no mundo terrenal. Esse diálogo entre mito e filosofia nos permitiu perceber como os Mistérios de Eleusis não eram apenas uma experiência religiosa, mas também uma jornada filosófica de autoconhecimento, virtude e iluminação.

Outro aspecto fundamental abordado foi a relação dos Mistérios de Eleusis com o cristianismo. A pesquisa revelou como, ao longo do tempo, os Mistérios influenciaram as

crenças e práticas cristãs, especialmente na concepção de salvação e vida após a morte. O cristianismo, ao se consolidar como a religião oficial do Império Romano, absorveu, de certo modo, alguns dos elementos simbólicos e espirituais dos Mistérios de Eleusis, como a promessa de um renascimento espiritual e a renovação da alma. Embora os Mistérios tenham sido extintos, muitos de seus símbolos e práticas sobrevivem de forma transformada na tradição cristã, especialmente em relação à ideia de salvação e à purificação da alma, o que demonstra como a vivência espiritual de Eleusis permeou de maneira sutil as doutrinas cristãs.

Essa dissertação, ao integrar mitologia, filosofia e espiritualidade, demonstrou que os Mistérios de Eleusis não eram simplesmente um conjunto de rituais secretos realizados em um contexto religioso isolado, mas sim um fenômeno cultural e espiritual extremamente complexo e multifacetado, que desempenhava um papel fundamental na vida religiosa e filosófica da Grécia Antiga. Esses rituais não se limitavam a práticas externas e simbólicas, mas tinham como objetivo promover uma transformação profunda e duradoura na psique e na alma dos indivíduos. Através da experiência iniciática, os participantes eram guiados por um processo que os conduzia a um autoconhecimento mais profundo, à iluminação espiritual e a uma reconciliação com as forças cósmicas que regem o universo. O caminho de morte e renascimento que permeava os rituais era, portanto, uma metáfora para a jornada de transformação interior, na qual o iniciado, ao passar por purificação e renovação, se aproximava de uma compreensão mais elevada da realidade e do seu papel no cosmos.

Além de sua profundidade simbólica e espiritual, a pesquisa revelou que os Mistérios de Eleusis estavam fortemente entrelaçados com a filosofia grega, especialmente com os ensinamentos de Platão e Aristóteles. Ao analisar como os conceitos filosóficos dessas grandes figuras da filosofia antiga se aplicavam aos rituais eleusinos, ficou claro que os Mistérios não apenas ofereciam uma experiência religiosa, mas também funcionavam como um veículo para a expressão de ideias filosóficas profundas sobre a alma, a verdade e a virtude. A relação entre mito e filosofia, presente nos Mistérios, representava uma busca conjunta por sabedoria, transcendência e evolução moral, algo que ressoava de maneira significativa na tradição filosófica ocidental.

O estudo dos Mistérios de Eleusis, portanto, não só contribui para uma compreensão mais rica e detalhada da cultura religiosa grega, mas também oferece insights valiosos sobre a evolução e a continuidade das práticas espirituais ao longo da história. Através dos Mistérios, podemos perceber como as antigas tradições espirituais

influenciaram e moldaram o pensamento filosófico e religioso do Ocidente, incluindo o cristianismo, cujas doutrinas de salvação, purificação e vida após a morte compartilham aspectos simbólicos e temáticos com os antigos cultos eleusinos. Além disso, a pesquisa revela como esses rituais, que visavam à elevação espiritual e à transformação do indivíduo, continuam a ser uma referência importante para muitas das práticas espirituais contemporâneas, que ainda buscam promover a mesma transformação interior e conexão com o divino.

Portanto, essa dissertação não apenas lança luz sobre um importante capítulo da história religiosa e filosófica da Grécia Antiga, mas também sublinha a relevância dos Mistérios de Eleusis para o entendimento das tradições espirituais e filosóficas que permeiam o Ocidente até hoje. O estudo dos Mistérios oferece uma perspectiva única sobre a busca humana por significado, transcendência e harmonia com o cosmos, e como essas buscas continuam a moldar as práticas espirituais modernas. A vivência dos Mistérios, com sua ênfase na transformação, autoconhecimento e renovação, ainda ressoa nas tradições que buscam compreender o papel do ser humano no universo e a natureza profunda da existência.

Em última análise, o que ficou claro ao longo deste estudo é que os Mistérios de Eleusis, com sua profunda carga simbólica e sua conexão com os grandes filósofos da Grécia Antiga, continuam a ser uma referência fundamental para muitas das questões existenciais e espirituais que ainda nos desafiam na contemporaneidade. Ao longo deste trabalho, ficou evidente que os Mistérios, embora tenham sido em grande parte esquecidos em seu formato original, carregam uma essência que transcende o tempo e as culturas. A experiência de transcendência, a busca pela verdade e o desejo por uma vida transformada continuam a ser temas universais que ressoam em diversas tradições espirituais e filosóficas do Ocidente. Esses temas são centrais não apenas nas grandes tradições religiosas, como o cristianismo, mas também nas práticas espirituais contemporâneas, como as que buscam promover o autoconhecimento e a iluminação através de meditação, filosofia e terapias alternativas. Os Mistérios de Eleusis nos mostram que, embora as formas externas da espiritualidade possam mudar ao longo do tempo, a busca por um sentido mais profundo, por transcendência e autotransformação, permanece como uma constante na experiência humana.

Além disso, essa dissertação contribui significativamente para a compreensão mais ampla do papel crucial que os cultos místéricos desempenharam na formação das estruturas religiosas e filosóficas do mundo ocidental. Ao investigar o impacto dos

Mistérios de Eleusis na filosofia grega, especialmente através das ideias de Platão e Aristóteles, foi possível perceber como esses rituais não eram apenas ritos religiosos, mas também uma forma de prática filosófica que influenciou o pensamento ocidental, especialmente nas questões que envolvem a alma, o conhecimento e a moralidade. Ao mesmo tempo, o estudo da adaptação desses rituais em tempos de crise religiosa e cultural, como durante a ascensão do Cristianismo, revelou como os Mistérios de Eleusis, mesmo sob ameaça e transformação, continuaram a oferecer uma maneira de explorar questões existenciais profundas. O impacto desses rituais no pensamento religioso e filosófico não se limita ao passado; eles continuam a ser uma base para a reflexão sobre a espiritualidade, a moralidade e a busca pela verdade até os dias de hoje.

Essa jornada de pesquisa não apenas respondeu aos questionamentos apresentados na introdução, mas também me conduziu a um novo entendimento do papel dos Mistérios de Eleusis na cultura grega, sua interseção com as grandes filosofias de Platão e Aristóteles, e a forma como sua ressurreição simbólica ocorreu em outras formas religiosas ao longo da história. Ao analisar os Mistérios, percebi que, apesar de seu desaparecimento como prática ritual, os princípios subjacentes, a busca pela verdade, pela transcendência e pela transformação interior, continuam presentes nas grandes tradições religiosas e filosóficas. O que os Mistérios de Eleusis nos ensinam é que, embora os rituais e as crenças possam desaparecer com o tempo, a busca espiritual humana por significado e transcendência é atemporal e se adapta, se reinventa e continua a moldar a humanidade em sua jornada de autodescoberta e iluminação. Este estudo demonstrou como a essência dos Mistérios, com sua ênfase na transformação espiritual, transcende as limitações temporais e culturais, permanecendo uma parte integrante da busca humana por um propósito mais elevado e por uma compreensão mais profunda de si mesmo e do cosmos.

Ao concluir este trabalho, fica claro que os Mistérios de Eleusis representam não apenas um fenômeno cultural e religioso específico da Grécia Antiga, mas um modelo de transformação espiritual que continua a ser relevante em muitas formas de pensamento e prática espiritual contemporânea. O estudo dos Mistérios não só proporcionou uma visão mais profunda sobre a relação entre mitologia, filosofia e espiritualidade, mas também revelou como esses rituais, por meio de sua carga simbólica e seus ensinamentos transformadores, continuam a ressoar com a jornada humana por autoconhecimento e transcendência. Assim, ao entender os Mistérios de Eleusis como um ponto de convergência entre mito, filosofia e espiritualidade, podemos perceber que, apesar da transformação e do desaparecimento de suas formas originais, a busca por significado,

verdade e iluminação espiritual permanece viva e é uma constante na experiência humana, adaptando-se às novas demandas e realidades culturais. A essência dos Mistérios de Eleusis, portanto, não se perdeu, mas foi absorvida e reinterpretada em diversas tradições espirituais e filosóficas, continuando a inspirar a humanidade na sua busca contínua por sentido e transcendência.

Ao compreender a essência dos Mistérios de Eleusis como um modelo de transformação espiritual, podemos ver que, embora as formas externas dos rituais tenham sido esquecidas, o espírito dos Mistérios, a busca pelo autoconhecimento, pela verdade e pela transcendência, permanece vivo. Este estudo reafirma que os Mistérios não são apenas um fenômeno da Antiguidade, mas um legado que continua a ser relevante, adaptando-se ao longo do tempo para atender às necessidades espirituais e filosóficas da humanidade. Assim, ao integrar mito, filosofia e espiritualidade, os Mistérios de Eleusis oferecem um modelo que inspira e guia a jornada humana em direção à iluminação, transformando o indivíduo e, por conseguinte, a sociedade, ao longo da história.

Por fim, com o objetivo de sintetizar as correspondências fundamentais observadas ao longo desta pesquisa, apresento a seguir uma tabela comparativa que evidencia as aproximações e os pontos de convergência entre os Mistérios de Elêusis e as filosofias de Platão e Aristóteles. Através dela, é possível visualizar como essas três estruturas, o rito, o idealismo e o realismo, se interligam enquanto caminhos de conhecimento, transformação da alma e integração com o cosmos.

**Tabela 1 – Correspondências entre os Mistérios de Elêusis, o Idealismo de Platão e o Realismo de Aristóteles**

<b>Elemento Filosófico</b>	<b>Mistérios de Elêusis</b>	<b>Platão (Idealismo)</b>	<b>Aristóteles (Realismo)</b>
<b>Objetivo do conhecimento</b>	Transcender o mundo profano por meio da vivência ritualística do sagrado	Atingir o mundo inteligível das Ideias, rompendo com as aparências	Atualizar a potência do ser por meio da experiência ética e racional
<b>Relação com a alma</b>	Transformação espiritual e purificação por meio da iniciação simbólica	Alma imortal que relembra as verdades eternas através da anamnese	Alma como forma do corpo, aperfeiçoável pelo hábito e pela razão
<b>Tempo e eternidade</b>	Inserção cíclica no tempo sagrado: retorno mítico e	Contato com a eternidade por meio da contemplação das Formas	Vivência da permanência na substância através da

	renovação da existência		atualização do ser em ato
<b>Experiência do sagrado</b>	Participação sensível no divino: hierofanias e ritos de passagem	Ascensão à contemplação do Bem supremo, além do mundo sensível	Organização racional e teleológica da realidade como expressão da ordem cósmica
<b>Forma de acesso à verdade</b>	Símbolos, arquétipos e imaginação ativa através do rito	Dialética e anamnese (lembrança interior da alma)	Observação racional do real e categorização lógica
<b>Função simbólica</b>	Metáfora arquetípica da vida, morte e renascimento (Deméter e Perséfone)	Alegoria da caverna: o processo de iluminação e libertação da ignorância	Passagem do ser em potência ao ser em ato: realização da forma na substância
<b>Efeitos ético-existenciais</b>	Purificação, transformação e esperança de uma vida melhor após a morte	Preparação da alma para o retorno ao mundo das Ideias	Busca da eudaimonia através da virtude e do equilíbrio racional

A tabela evidencia que, embora distintas em suas abordagens, tanto a filosofia quanto o mito, ao se corporificarem nos Mistérios de Elêusis, oferecem ao ser humano não apenas um modo de interpretar o mundo, mas também de vivenciá-lo em sua plenitude espiritual, ética e metafísica.

## Referências

### Fontes

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução e notas de Edson Bini. Reimpressão. São Paulo: Editora Edipro, 2021

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1996.

ARISTÓTELES. Da alma (De anima). Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2001.

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

- ARISTÓFANES. As Mulheres que celebram as Tesmofórias, trad. Maria de Fátima de Sousa e Silva, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1978.
- SICILIA, Diodoro. Biblioteca histórica. Libros XV-XVII. RBALibros, 2016.
- HESÍODO. Teogonia a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torano. Biblioteca Polén. Iluminuras. 2007.
- Hino Homérico a Deméter. Tradução: Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- HOMERO. Deméter. Trad. Jair Gramacho. In: Hinos Homéricos. Brasília: Ed. UNB, 2003
- HOMERO. Hino Homérico II: a Deméter. Tradução de Maria Lúcia G. Massi. In: Hinos Homéricos. São Paulo: Editora UNESP. 2010
- HOMERO, RIBEIRO HUNIOR, Wilson Alves (org.). Hinos Homéricos: Tradução, notas e estudo. São Paulo: UNESP. 2010
- HOMERO. Ilíada. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. Odisséia. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011.
- PLATÃO. Fedro. Tradução de José Carlos A. de Almeida. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- PLATÃO. República. Tradução de Paulo S. de Almeida. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO. Mênon. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001
- TORRANO, J. (trad. e estudo). Teogonia, a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- SÓFOCLES. Édipo em Colono, trad. Trajano Vieira, São Paulo, Iluminuras, 2005. [edição bilíngue português-grego].

### **Referências**

- APULEIO, Lúcio. Asno de Ouro “Metamorfoses”. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix, 1963.
- ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012. (Série Clássicos Edipro). Título original: TA META TA ΦΥΣΙΚΑ. ISBN 978-85-7283-811-5.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1996.

ARISTÓTELES. Da alma (De anima). Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2001.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PLATÃO. Fedro. Tradução de José Carlos A. de Almeida. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

PLATÃO. República. Tradução de Paulo S. de Almeida. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. Mênon. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001

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

SÓFOCLES. Édipo em Colono, trad. Trajano Vieira, São Paulo, Iluminuras, 2005. [edição bilíngue português-grego].

### **Referências Bibliográficas**

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACKRILL, J. L. Sobre a Eudaimonia em Aristóteles. In.: ZINGANO, M. (org.). Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010

ALBUQUERQUE, M. O Rapto De Perséfone, a busca de Deméter, o infortúnio de Demofonte e os mistérios elêusis na ática arcaica. Rio de Janeiro, Universidade do Estado

do Riode Janeiro. I Congresso internacional de religião, mito e magia no mundo antigo & IX Fórum de debates em história antiga. 2010.

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

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

ALMEIDA Custódio. Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, 135).

ALMEIDA, Rogério de. O criador de mitos: Imaginário e educação em Fernando Pessoa. EDUC - Editora da PUC-SP, 2014.

ANTUNES, Pedro Barbieri. Soteriologia e cosmogonia no corpus hermético: o caminho iniciático do hermetismo antigo. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-02012023-130421/>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ANTUNES, P. B. Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos. 578 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

ANTUNES, Pedro Barbieri. Soteriologia e cosmogonia no Corpus Hermético: caminho iniciático do hermetismo antigo / Pedro Barbieri Antunes; orientador José Marcos Mariani de Macedo. — São Paulo, 2022. 317 f.

ANTUNES, P. B. Vestígios de performance nos hinos órficos: tradução dos hinos 1, 2,3, 4, 78, 85, 86 e 87. Porto Alegre, n. 9, p. 59-72, 2015.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento. Edições Loyola, 2004.

ARMSTRONG, karen. Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Tradução de Marcos Santarrita. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

BASTAZIN, Vera. Mito e poética na literatura contemporânea: um estudo sobre José Saramago. – Cotia, São Paulo: Atelier Editorial, 2006. (Estudos literários, 22).

BURKERT, Walter. A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões. Tradução de Vitor Silva. Edições 70 – Lisboa – Portugal, 2001.

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

- BURKERT, W. A Religião Grega nas Épocas Arcaica e Clássica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993
- BURKERT, W. Ancient Mystery Cults. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BURKERT, W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Califórnia: University of Califórnia Press, 1986.
- BURKERT, W. Antigos Cultos de Mistério. São Paulo. EDUSP, 1991.
- BURKERT, W. Antigos Cultos de Mistério. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- BURKERT, W. Cultos mistérios antigos. Editorial Trotta, S.A.; 1ª edição, 2005.
- BOLEN, J S. Os deuses e o homem: uma nova psicologia da vida e dos amores masculinos. São Paulo: Paulus, 2002.
- BARROS, J. d'A. História, Imaginário e Mentalidades: Delineamentos Possíveis. Conexão, Caxias do Sul, 2007.
- BRUNEL, P. Dicionário de Mitos Literários. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- BLUNDELL, S. In Ancient Greece. Havard: Havard University Press, 1995
- BLUNDELL, S. "Marriage and the Maiden. Narratives on the Parthenon".  
In: ; WILLIAMSON, M. (eds.). The Sacred and the Feminine in Ancient Greece. Londres e Nova York: Routledge, 1998.
- BRANDÃO, J, S. Mitologia Grega vol.1, vozes Petrópolis, 1986.
- BRANCO, Cristina Bonilha. A morte como transformação. São Paulo, 2002, 49p. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso).
- CARVALHO, T.R. Perséfone e Hécate: a representação das deusas na poesia grega arcaica. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.
- COULANGES, F. A Cidade Antiga. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- CANDIDO, Maria Regina. Medéia, mito e magia: a imagem através dos tempos. Rio de Janeiro: NEA / UERJ, 2006 – 2007;
- CASSIRER, Ernst. Las ciencias de la cultura. Trad. Wenceslao Roces. 2 ed. México: FCE, 2005.
- CÍCERO, M. Túlio. Das leis. Tradução, introdução e notas de Otávio T. de Brito. São Paulo: Editora Cultrix
- COSMOPOULOS, M. B. Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries. Cambridge: Cambridge University Press, 2015
- COSMOPOULOS, M.B. The Sanctuary of Demeter in Eleusis: The Bronze Age. Vol. I. Athens: Archaeological Society of Athens, 2014.

- COULANGES, N, D, F. de. A cidade antiga. 4. ed. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Coleção Paidéia).
- COLE, S. G. “Demeter in the Greek City and its Countryside”. In: BUXTON, Richard (org.). Oxford Readings in Greek Religion. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CHAMOUX, F. A Civilização Grega na época arcaica e clássica. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. Dicionário de símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- CLINTON, K. The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. In B. Marinatos, & R. Hägg. Greek sanctuaries: new approaches. Routledge. 1992.
- CLAY, J. S. The Politics of Olympus: form and meaning in the major Homeric hymns. London: Bristol Classical Press, 2006.
- CLAY, J. S. Hesiod's Cosmos. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- COHEN, A. “Mythic Landscapes of Greece”. In; WOODARD, R. D. (ed). The Cambridge Companion to Greek Mythology. Cambridge University Press, 2007. pp.305-330.
- CALAME, C. “Jardins d'Amouret Prairies de l'Au-Delà. Rencontres rituelles avec les dieux et poésie en Grèce antique”. Poétique, vol. 1, no 145, 2007, pp. 24-41.
- CASADIO, G. JOHNSTON, P. A. Mystic Cults in Magna Graecia, Austin University of Texas Press 2010.
- CAMPBELL, J. O herói de mil faces. São Paulo\ Editora Cultrix- Pensamento, 1988
- CAMPBELL, J. Mitologia Primitiva: As Máscaras de Deus. Tradução Carmen Fischer. São Paulo. Palas Athenas. 1992.
- CAMPBELL, J. O poder do mito. Trad. Carlos Felipe Moisés. Org Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- Chevalier, J. Gheerbrant, A. Dicionário de símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003.
- CABRAL, Alberto Luís. Iniciação à filosofia: Escritos II. Clube de autores, 2012.
- CASSIRER, E. [1944] Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno, São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CASSIRER, E. O mito do estado. Tradução de Álvaro Cabral. - São Paulo: Codex, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo, Ática, 2000.

- DA SILVA, E. C. C. Resenha: O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. *Theos: Revista Eletrônica de Reflexão Teológica*, v. 1, p. 2, jul.-dez. 2005. Disponível em: (ligação indisponível). Acesso em: 10 jul. 2019.
- DETIENNE, M. *Dionysos at large*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- DODDS, Eric Robertson. *The Greeks and the irrational*. Univ of California Press, 1951.
- DURAND, G. *As Estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- DURAND, Gilbert. *L'Occident iconoclaste*. *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 2, 1962.
- D'ASSUNÇÃO BARROS, J. *O Projeto de Pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis: Vozes, 2005
- DEACY, S. 'The Vulnerability of Athena: parthenoi and rape in Greek myth'. In PIERCE, K. F. (eds.). *Rape in antiquity*. London: Duckworth, 1997.
- DER LEEUW, Van. *L'homme primitif et la religion*. Paris, Alcan, 1940
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, M. *Mito e realidade.. ed*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ELIADE, M. *Esotérico*. Roma: Settimo Sigillo, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Cosmo, 1970.
- Pinkola, E. C. *Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994
- FOLEY, H. P. (ed). *The Homeric Hymn to Demeter. Translation. commentary, and interpretative essays*. Princeton; Princeton University Press 1999.
- FOLEY, J. M. "Epic Genre". In: FOWLER, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FARAONE, C. A. "Aphrodite's KESTOS and Apples for Atalanta: aphrodisiacs in early Greek myth and ritual". *Phoenix*, vol.44, n.3, 1990.

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

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

GARCÍA GUTIÉRREZ, A.; HUDON, M.; BEGHTOL, C. [Título não especificado]. 2006. 123 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem*, 1989.

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

GUEDES, Carolina Machado. *O ciclo de Elêusis: imagem e transformação social em Atenas no século IV aC*. 2009.

GOMEZ, M. G. *El Sacerdócio Femenino en las Religiones Greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 1987.

GRAF, F. *Pompai" in Greece: Some Considerations about Space and Ritual in the Greek" Polis*. Distr. Paul Åströms Förlag, 1996.

GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.

GALVÍN, A. *Canciones populares neogriegas de muerte en Tracia*. 2014. Tese (Doutorado em Letras Clássicas)- Departamento de Filologia Griega y Eslava, Universidad de Granada, Granada-Espanha, 2014.

GRAVES, R. *Os mitos gregos I*. Lisboa, 1990, 87; K. KERÉNYI. *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid. 2004

HUMPHREYS, S.C. *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford University Press, 2007.

HORTA, Gustavo Torres Rebelo. *Urvater, o senhor do tempo*. – Belo Horizonte: Del Rey, 2013.

ISAGNER, Signe; SKYDSGAARD, Jens Erik. 3ª edição. *Ancient Greek Agriculture: an introduction*. Londres/Nova York: Routledge, 2001.

FRAZER, James G. *Myths of the Origin of Fire*. Routledge, 2019.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes 14ª Ed. 2002

JUNG, C. G. *Oeuve o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004

LÉVÊQUE, P. *Animais, Deuses e Homens: o imaginário das primeiras religiões*. Lisboa: Edições 70, 1996.

KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos. 4. Ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KERÉNYI, Karl. Arquétipos da religião grega. 2. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

Karl Kerényi, Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y lahija. Traducción de María Tabuyo y Agustín López.

LOREDO, Carlos Roberto. SER INICIADO AO AMOR AS RELAÇÕES ENTRE CULTOS DE MISTÉRIO E PAIDÉIA A PARTIR DO BANQUETE DE PLATÃO. Síntese: Revista de Filosofia, v. 36, n. 116, p. 355-384, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura dos Mitos. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVÊQUE, P. A Aventura Grega- Ed. Cosmos. Lisboa R.J.1967.

LEIFER, Ron. Projeto felicidade: como nos libertar da dor que infligimos a nos mesmo. 1ª edição: Editora: CULTRIX, 2000. MALINOVSKI, Bronislaw. Mitos de origem. In: Magia, ciência e Religião. Lisboa: Edições 70, 1988.

MASSI, M. L. G. Deméter: A repulsão medida, São Paulo, 2001, passim; S. S. M. de Carvalho « Les Mystères d'Éleusis », DHA 18/2, 1992, 93-135

MASSI, M, L. Demeter: a repulsão medida. 2001. 133f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de São Paulo: Centro de Letras e Ciências humanas, 2001.

MASSI, M. L. G. (trad.). “Hino Homérico 2: a Deméter”. In: RIBEIRO, W. A. Jr. (ed., org.). Hinos Homéricos. Tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

MAGNIEN, V- Les Mystères d'Eleusis, Payot, Paris 3a. ed. 1950.

MARTINS, Pedro Ribeiro. Pseudo-Xenotonte. A Constituição dos Atenienses. 2011.

MELENDO, Tomás. Metafísica da realidade: as relações entre filosofia e vida. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2002. 186 p. ISBN 85-89294-02-01.

MASSI, M. L. Demeter: a repulsão medida. 2001. 133 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de São Paulo, Centro de Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2001.

METZGER, H. Le Cicle d'Eleusis ; in : Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle, Paris, E. de Boccard (ed.), 1951.

- MOSCOVICI, Serge. Representações sociais. Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2010
- MCLEAN, A. A deusa tríplice: Em busca do feminino arquetípico. São Paulo: Cultrix, 1989.
- MORFORD, M P. O.; LENARDON, Robert J. Classical Mythology. Nova York/Londres: Longman 1977.
- MONDIN, Battista; HAYA, Gonzalo. Teologías de la praxis. Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- MYLONAS, G. E. (1961). Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton/Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.
- MYLONAS, G. The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis. Saint Louis: Washington University Studies, 1942.
- OTTO, Rudolf. O Sagrado: O Racional e o Irracional na Ideia de Deus. Tradução de Souza Campos, E. L. de. Niterói – Rio de Janeiro: Valdemar Teodoro Editor, 2022.
- Pausanias. Description of Greece (Books 1-2). Harvard University Press (1992).
- PAIVA, Luiz Miller e PAIVA, Alina M. A. A presença do mito no mundo Contemporâneo. Disponível em: <http://clinicamillerdepaiva.com>
- PENNA, E. Um estudo sobre o método de investigação da psique na obra de C.G.Jung. São Paulo, 2003, p 222. Dissertação de Mestrado
- PARKE H.W. Festivals of the Athenians. London: Thames e Hudson, 1977.
- PARKE R. The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns; GeB. Oxford: Clarendon Press, 1991. Vol. XXXVIII.
- PARKER, R. Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion. New York: Oxford, 1983.
- PEARSALL, Matthew J.; ELLIS, Aleksander PJ. Thick as thieves: the effects of ethical orientation and psychological safety on unethical team behavior. Journal of Applied Psychology, v. 96, n. 2, p. 401, 2011.
- DE POLIGNAC, François. La naissance de la cité grecque. Paris: Éditions La Découverte, 1996.
- REALE, G. História da Filosofia Antiga II. Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994
- ROSTOVTZEFF, M. História da Grécia. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- RAMOS, Denise Gimenez. A psique do corpo: a dimensão simbólica da doença. 5ª edição. – São Paulo: Summus, 2006

- REDFIELD, J. M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- RICHARDSON, N. J. (ED., coment.) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford University Press, 1974.
- RODRIGO, Lidia Maria. A areté como ideal formativo da paideia grega. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 26, p. 120-132, 2016.
- PEREIRA, M. H. M. R. *Concepções Helénicas de Felicidade no Além: de Homero a Platão*. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1955.
- PEREIRA, M. H. M. R. *Estudos de História da Cultura Clássica, Volume 1: Cultura Grega*. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PEARSALL, Paul. *Realizando seus Desejos*. Editora Cultrix, 2011. PEREIRA, Maria Helena da Rocha.
- PERISSATO, F. *Elêusis no Império Romano: Monumentalização do santuário e o culto dos Mistérios Eleusinos no Período Antonino*. 2018. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius et al. Organização de Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010. 290 p. ISBN 978-85-391-0087-3.
- SANTOS, R. *Os Mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego*. Coletânea. 2014.
- SERRA, O. MARTINELLI, M. “A Mãe, a Moça, a Morte e o Mundo: Reflexões sobre o Hino Homérico a Deméter” In: HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra; mais ensaios de Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009.
- SIMON, E. *The Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Wisconsin Press, 2003.
- SANDIN, P. “Herodotus, Dionysus, and the Greek death taboo. The Homeric Hymn to Demeter and the construction of the “chthonic” in Greek literary tradition”, *Symbolae Osloenses* 2008.
- SÉCHAN, L. LÉVÊQUE, P. *Les Grandes Divinités de la Grèce*. Paris: Éditions E. de Boccard. (1996).
- SEABRA, Zelita. *Amor entre mãe e filha: Deméter e Perséfone. Quatro Amores*.

- STAVRIANOPOULOU, E. The Archaeology of Processions. In R. Raja, & R; J. Rüpke. A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World. John Wiley & Blackwell, 2015.
- SCHEID, J. Cults, Myths and Politics at the Beginning of the Empire. In: ANDO, C. (ed.). Roman Religion. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Eudoro, S. Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga. Livraria Duas Cidades, 1973.
- SOUZA, A. C. Coré-Perséfone: um ritual iniciático da totalidade do feminino. In: ALVARENGA, M. (Org.) Mitologia Simbólica: estruturas da psique e regências míticas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.
- SOURVINOU-INWOOD, C. Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries. In: GOLDEN, M.; TOOHEY, P. (Ed.). Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World. Londres: Routledge, 1997.
- SOURVINOU-INWOOD, C. What is Polis Religion? In: BUXTON, R. (Ed.). Oxford Readings in Greek Religion. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SCHOCK, Marlon. Aportes epistemológicos para o ensino religioso na escola um estudo analítico propositivo. Clube de Autores, 2008.
- SCHOCK, Peter. Romantic Satanism. Palgrave Macmillan UK, 2003.
- SCHACHTER, A. Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries. In: AA. VV. Le sanctuaire grec. Entretiens, t. XXXVII. Fondation Hardt, 1992
- STEPHANIDES, M. Os Deuses do Olimpo. São Paulo: Odysseus 2004.
- Tylor, F. B. (1884c), "Snake Dances, Moqui, and Greek. Saturday Review of Literature, Science, and Art, October (18): 501-02.
- TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. J. Murray, 1871.
- TONELLI, A. Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca. Milão: Feltrinelli: 2015.
- THEML, N. O Público e O Privado Na Grécia do VIII Ao IV Séc. A.C.: O Modelo Ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- TURNER, Victor W. O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura. 2.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- TURNER, Graeme. Cinema como prática Social. Summus Editorial, 1997.
- TRAGTENBERG, M. Burocracia e ideologia. São Paulo: Ática, 1974.
- TRAGTENBERG, M. Administração, poder e ideologia. São Paulo: Moraes, 1980.

- URBAN, P. O simbolismo da serpente. Revista Planeta n° 341 /fevereiro / 2001.
- NETO, Ivan Vieira. Filosofia, religião e misticismo na antiguidade tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo. Revista Archai, n. 5, p. 129-135, 2010.
- VASILIU, A. Dire et voir. La parole visible du Sophiste. Paris : Vrin, 2008.
- VEGETTI, M. O homem e os deuses. In. VERNANT, Jean-Pierre (org.). O homem grego. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, p. 229-254, 1994.
- VEYNE, Paul. Olympie dans l'Antiquité. Esprit, n. 125 (4, p. 53-62, 1987.
- VERNANT, J. P. As Origens do Pensamento Grego- Difusão Europeia do livro, 1972.
- VERNANT, J. P. Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1973.
- VERNANT, J. P. Mito e Religião na Grécia Antiga. São Paulo: Editora wmf martins fontes, 2009.
- VERNANT, J. P. MITO E RELIGIÃO NA GRÉCIA ANTIGA. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2006. Tradução: Joana Angélica DAvila Melo.
- XAVIER, F. S. A divisão das estações: um olhar sobre o mito. PsicoEspaço: As várias Psicologias. 2007.
- WALTER BURKERT - Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Publicado por: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 2017.
- \_\_\_\_\_. Obras de Maria Helena da Rocha Pereira II: Estudos sobre a Grécia Antiga: Artigos. Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 2014.
- WOOLGER, J. B. e WOOLGER, R. J. A Deusa interior. São Paulo: Editora Cultrix, 1997
- WHITEHOUSE, Harvey; MARTIN, Luther H. (Ed.). Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition. Rowman Altamira, 2004.
- WHITEHOUSE, H; MCCAULEY, R. N. (Ed.). Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religion. Rowman Altamira, 2005.
- WULF, Christoph. Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. Hedra, São Paulo, 2013.
- ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. Estudos de ética antiga. 2009.