

Os Sonhos da Grécia Antiga*

CYD C. ROPP
University of Memphis

Tradução: Leonardo Teixeira de Oliveira, 2006

Ao contrário da relativa uniformidade dos sonhos na cultura hebraica antiga, a literatura grega apresenta uma variedade de opiniões sobre a natureza e a função dos sonhos no decorrer do tempo e de uma escola de pensamento para outra. Para a maior parte delas, “os sonhos eram geralmente considerados uma visão objetiva, de alguém ou de algo que de fato era visto durante o sono” (Holowchak, 418). Os poetas da Era Homérica, c. 850 a.C., tratam os sonhos como revelações sobrenaturais concedidas pelos deuses (Kelsey, 52). E, de acordo com a obra supracitada, *The Greeks and the Irrational*, de E. R. Dodds, os sonhos tomam

. . . a forma de uma visita, para um homem ou mulher que adormece, feita por uma figura-onírica. Esta figura-onírica pode ser uma divindade, ou um fantasma, ou um mensageiro dos sonhos pré-existente, ou uma “imagem” criada especialmente para a ocasião; mas, o que quer que seja, existe de maneira objetiva no espaço e é independente de quem sonha. Realiza sua entrada através do ferrolho da porta; fixa-se na cabeceira da cama para entregar sua mensagem; e, quando isso é feito, retira-se pelo mesmo caminho do qual veio. E, no entanto, quem sonha permanece quase completamente passivo. (104f)

Esses sonhos “objetivos” eram experimentados como decorrentes de um agente externo ao sonhador, e a mensagem do sonho seria claramente entregue pelo agente, com poucas margens para confusões hermenêuticas. A evidência registrada na literatura grega indica que esses sonhos “enviados por deuses” eram levados a sério, e que pessoas eram persuadidas a agirem baseadas na retórica do sonho. Muitos sonhos inspiraram dedicatórias em forma de placas, em estátuas, ou templos,

* Extraído de ROPP, Cyd C. ‘A Hermeneutic and Rhetoric of Dreams’, *Janus Head*, Vol. 3, No. 1, (2000).

deixando evidências arqueológicas tais como inscrições em que se lia “de acordo com um sonho” ou “tendo visto um sonho” (Kelsey, 53).

Platão, no século IV a.C., narra o caso de uma ação tomada por Sócrates por conta de um sonho recorrente. Sócrates estava tão persuadido pela retórica de seus sonhos que passou os últimos dias antes de sua morte colocando as fábulas de Esopo em verso. Por anos ele havia ignorado a exortação de seus sonhos para “fazer música”, mas ao final decidiu: “para mim será mais seguro satisfazer tal escrúpulo, e, em obediência ao sonho, compor uns poucos versos antes de partir” (*Fedon* 60f).

O mesmo sonho veio-me ora de uma forma, ora de outra, mas sempre dizendo as mesmas ou aproximadamente as mesmas palavras: ‘Apronta-te para trabalhar e fazer música’, dizia o sonho. Até então eu havia imaginado que se tratava apenas de um desígnio que me exortava e encorajava no estudo da filosofia . . . Mas eu não estava certo disso; pois o sonho poderia querer dizer ‘música’ no sentido comum da palavra. (*Fedon* 60f)

Sócrates não fala dos sonhos como enviados pelos deuses, mas Platão, em outra parte, o faz¹. Sócrates claramente posiciona a atitude retórica do sonho fora dele próprio, e descreve seus próprios anos de luta hermenêutica para compreender a exortação retórica do sonho; pois ainda que Sócrates fosse capaz de traduzir a retórica do sonho pelas palavras “fazer música”, ele era incapaz de interpretar o que se queria dizer por “música”. Seu trabalho de tradução do significado de música como “filosofia” se provou insatisfatório ao final, e nos últimos dias antes de sua morte ele se sentiu compelido a empreender uma aplicação mais literal da retórica do sonho apanhando a pena do poeta e escrevendo versos.

Por volta do século IV a.C., quando Aristóteles escreveu *Da Adivinhação pelo Sonho*, a crença na divindade dos sonhos estava começando a desaparecer. Aristóteles atribuía sonhos proféticos à coincidência (463b18-23) e argumentava que, se animais além do homem podem sonhar, então os sonhos não podem ser “enviados por deuses” (462b12-23). Por outro lado, na *Ética Eudemiana* Aristóteles sugere que sonhos divinatórios de fato ocorrem (1248a38-40), mostrando que não tinha, aparentemente, uma única mentalidade sobre o tema (Holowchak). Por volta da

¹ Platão escreve sobre a divindade dos sonhos nos Livros II e IX da *República*, bem como em suas discussões sobre mania divina no *Fedro* (Kelsey, 62-65).

mesma época, os Epicuristas também repudiavam como mera coincidência a noção de que os sonhos algumas vezes predissessem o futuro, e buscavam “libertar o homem de temores supersticiosos, aos quais os sonhos são capazes de dar asas” (Kragelund 450).

Outras crenças importantes sobre os sonhos incluíam os Pitagóricos e os seguidores do Orfismo, que, a partir do século VI a.C., sustentavam a idéia de que durante o sono a alma deixava o corpo, viajava, visitava os deuses, e comungava com outros espíritos, implicando um papel bastante ativo por parte do sonhador (Kelsey). E nenhuma visão geral dos sonhos na Grécia Antiga seria completa sem mencionar que, por volta de 430 a.C., vigorando por séculos adiante, pessoas adoecidas dormiam (incubos) nos diversos templos de Asclépio, para receberem sonhos de cura “diretamente de Asclépio ou na forma de instruções interpretadas por um sacerdote” (Nutton 56). Os sacerdotes frequentemente preparavam poções herbáceas e efetuavam outras curas baseados em suas adivinhações hermenêuticas da proto-retórica do deus da medicina, que geralmente aparecia na forma de um cão ou uma cobra tocando o sonhador na parte do corpo que precisasse ser curada (Edelstein & Edelstein).

Apesar das variadas abordagens sobre os sonhos, em geral os pesquisadores concordam que “a noção moderna dos sonhos como um repositório de desejos inconscientes, simbolicamente codificados, é inteiramente estranha ao pensamento antigo” (Pratt 148-9). Sonhos eram concebidos como mensagens retóricas que chegavam totalmente formadas de uma fonte externa. Agora voltaremos nossa atenção para dois relatos de sonhos: um de Heródoto e outro de Homero, para examinarmos os mecanismos hermenêuticos e retóricos na prática.

Heródoto, o “Pai da História”, no século V a.C. nos conta a respeito de dois sonhos do Rei Astíages, filho de Ciáxares. Astíages estava “alarmado” pela interpretação dos magos a respeito de um sonho envolvendo sua filha, na época ainda um bebê, o que o fez, anos mais tarde, enviá-la para se casar com um esposo menos poderoso do que a princípio ele desejaria. Mais tarde,

No primeiro ano do casamento de Mandane com Cambises, Astíages teve outro sonho: ele via que uma videira crescia a partir das genitais de sua filha, e se espalhava por toda a Ásia. Novamente, ele consultou os especialistas em sonhos sobre o que havia visto, e então mandou que sua filha voltasse da terra dos

persas para vê-lo. Nesta altura, ela estava grávida. Quando chegou, ele a manteve sob vigilância, planejando matar o fruto do seu ventre: pois os especialistas em sonhos entre os magos interpretaram em seu sonho a indicação de que a prole de sua filha tomaria o seu lugar no trono. (Pelling, 68)

A partir desse exemplo, podemos ver que Astíages acreditava que o agente original do sonho era divino, e que os sonhos prediziam o futuro. Também notamos que o rei não confiava em sua própria habilidade em interpretar a proto-retórica dos sonhos, por isso se voltou para agentes hermenêuticos secundários – os magos – para interpretação. Por acreditar nas interpretações dos sonhos, o rei foi induzido a enviar sua filha para longe para se casar com um persa, anos depois do primeiro sonho, e a chamá-la de volta para destruir sua prole depois do segundo sonho. Ainda que Astíages tenha agido em razão da retórica interpretada dos seus sonhos, ele se manteve hermeneuticamente passivo ao entregar a interpretação desses sonhos aos hermeneutas profissionais do antigo oriente, os magos.

Já o sonho de Penélope, apresentado por Homero 300 anos antes, no Canto XIX da *Odisséia*, parece desmentir a descrição anterior da passividade do sonhador. Neste ponto da narração da *Odisséia*, Penélope está lutando entre continuar esperando a volta de Odisseu ou se casar com um dos seus pretendentes. Penélope tem um sonho onde uma águia desce do céu e abate seus vinte gansos domésticos enquanto eles comiam seus grãos no quintal. No sonho, Penélope chora e se lamenta, em luto inconsolável, com as mulheres aquéias reunidas ao seu redor. A águia, no entanto, pede a ela que “tome coragem”, pois aqueles gansos representavam seus pretendentes, e a águia representava seu marido “regresso a ti”.

Ao invés de encontrar conforto na profecia do sonho de que seu marido em breve retornaria, Penélope fica confusa e perturbada pelo sonho. No dia seguinte, Penélope conta a um mendigo itinerante, na verdade Odisseu disfarçado, sobre seu dilema e lhe pede para interpretar seu sonho. Odisseu declara que é impossível interpretar o sonho desviando-o para outra direção, o significado do sonho está claro. No entanto, se a mensagem do sonho fosse tão inambígua como Odisseu acreditava, por que Penélope ainda sentia a necessidade de novas investigações hermenêuticas? Ao invés de aceitar a interpretação que sua segunda-opinião lhe confirmava, Penélope responde:

Inexplicáveis, de fato, estrangeiro, são todos os sonhos,
faltos de senso, sem que se realize o que aos homens predizem.
Duas espécies de portas existem, dos sonhos falazes:
uma, é de chifre composta; a segunda, de puro marfim.
Os sonhos, pois, que nos vêm através do marfim trabalhado,
são aparência enganosa e nos falam de coisas vazias;
mas os que vêm através dos batentes de chifre polido,
para os que os vêem, verdade anunciam de coisas futuras.
Mas não presumo que o sonho terrível me tenha chegado
por esta porta; demais agradável me fora e a meu filho.

(*Od.* 19.535-50)²

Pratt observa, “O sonho oferece a chave para a sua própria interpretação, uma interpretação que, mais tarde, os eventos subsequentes revelarão ser a correta. De fato, dado quão explicitamente o sonho enuncia a sua própria mensagem, o pedido de Penélope para que o mendigo o interprete parece excessivamente cauteloso” (148).

O que parece único sobre esse relato do sonho de Penélope é que ela não aceita a profecia recebida como algo pessoalmente significativo. No sonho, ela lamenta deploravelmente pelos gansos abatidos e as palavras da águia não a confortam. Depois de acordar, Penélope continua dissuadida do significado positivo do sonho, mesmo que no próprio sonho a águia tivesse explicitamente articulado palavras de conforto e promessa. Todos os elementos de uma profecia foram satisfeitos: a águia era um portento de Zeus; portanto, o sonho era divino. A retórica articulada do sonho tornava a mensagem clara; e eventos futuros provarão que a profecia era verdadeira. E ainda assim Penélope continua sem ser convencida. Isso não é uma sonhadora passiva!

Pratt sugere que haja uma outra interpretação do sonho além da mais óbvia destruição dos pretendentes por Odisseu, uma que se relaciona com os sentimentos de dor e de luto de Penélope em seu sonho. Pratt aponta que sinais envolvendo pássaros eram bem conhecidos pelo público homérico, e que números associados a esses sinais carregavam significância simbólica. O fato de haver vinte gansos, mas não vinte pretendentes, pareceria apontar para um período de vinte anos, e não de vinte mortes. Além disso, para Penélope e o público homérico, gansos carregavam a familiar

² Tradução de Carlos Alberto Nunes. (N. do T.)

conotação de uma proteção prudente da casa, bem como de fidelidade conjugal. “Assim, os gansos podem ser tomados como a representação da fiel proteção da casa por Penélope, violentamente destruída depois de um período de vinte anos” (152). O lamento de Penélope no sonho e a ação das aquéias em se reunirem à sua volta revelariam sua crença de que seu marido estaria morto, uma interpretação em desacordo com a predição da águia, que anunciava o retorno triunfal de Odisseu.

Pratt caracteriza as dúvidas de Penélope com respeito à interpretação oferecida pela águia no sonho e seu desvio para uma interpretação menos positiva como “típica de sua postura cética e cautelosa nos cantos finais da *Odisséia*” (152). Isto pode ser, mas eu me apressaria em acrescentar que seu ceticismo não procede sem motivo. Afinal, ela é casada com Odisseu, apresentado por Hyde em *Trickster Makes This World* como um de apenas três personagens³ da literatura grega que são ditos politrópicos, camaleões embusteiros – “matreiro como um polvo . . . encantador, granjeador, e que não pode ser confiado” (53). É Odisseu, vestindo um de seus disfarces politrópicos, a quem Penélope se volta para pedir ajuda em decifrar seu sonho. Se ela continua dissuadida depois de um encontro com uma das personificações míticas da ambigüidade e da duplicidade, quem pode censurá-la, mesmo que ele seja seu marido?

A rejeição de Penélope da retórica manifesta no sonho em favor de uma interpretação inspirada emocional e intimamente parece ilustrar um entendimento da parte dos gregos antigos de que os sinais vindos dos sonhos podem ter múltiplos significados, além daqueles dados pela agência dos deuses. Penélope acrescentou sua própria agência hermenêutica e encontrou um outro significado, mais pessoal. Os mesmos sinais envolvendo pássaros, que significaram para Odisseu seu retorno triunfal, parecem ter significado para Penélope a morte de seu marido e a destruição violenta dos seus vinte anos de fiel proteção do lar e de fidelidade conjugal. Seu lamento no sonho, e suas prolongadas dúvidas depois dele, mostram as heurísticas pessoais de Penélope em pleno funcionamento. Essa insistência em encontrar seu próprio significado eleva Penélope de um papel passivo em receber a retórica divina dentro do sonho para um papel hermenêutico ativo, em que ela constrói um sentido para ela mesma a partir dos sinais de aves proto-retóricos do sonho, motivada por seu próprio estado emocional.

³ “Existem três e apenas três personagens na literatura grega reconhecidamente politrópicos: Hermes, Odisseu e aquele general ateniense enganador e catita, Alcibiades” (Hyde, 52).

Dizer que Penélope é levada a encontrar novos significados para o sonho por causa de sua reação emocional dentro dele não é dizer que ela é motivada por alguma ambivalência inconsciente, no sentido psicanalítico da expressão; mas sim o contrário. A sobriedade de Penélope, seu lúcido reconhecimento de suas emoções, persiste do sonho para a realidade, mesmo com a tentativa da águia, no sonho, e de Odisseu, na realidade, de negarem seus sentimentos, e de encorajarem-na a aceitar as boas novas anunciadas. O sonho, que teve algo de uma “profecia retórica”, falhou com respeito a Penélope, mas funcionou com Odisseu, à medida que ele entendeu e foi indubitavelmente encorajado por sua mensagem.

Penélope disse a respeito dos sonhos “Duas espécies de portas existem, dos sonhos falazes: / uma, é de chifre composta; a segunda, de puro marfim. / Os sonhos, pois, que nos vêm através do marfim trabalhado, / são aparência enganosa e nos falam de coisas vazias; / mas os que vêm através dos batentes de chifre polido, / para os que os vêem, verdade anunciam de coisas futuras”. Pode-se dizer que o sonho com os gansos e a águia veio através da porta de chifre para Odisseu, pois foi significativo para ele e os eventos seguintes provaram que sua interpretação era correta. Penélope temeu que o sonho viesse da porta de marfim, e, de fato, seu pessimismo não se realizou; mas o sonho não foi enganoso, visto que – desde seu acontecimento até seu testemunho a Odisseu – não deixou de refletir corretamente para Penélope o seu desespero pela possível condição de viúva e pela perda de sua casa. Portanto, ao invés de declarar que a interpretação de Penélope estava errada, parece mais correto reconhecer que, tanto para Penélope quanto para Odisseu, o sonho veio da porta de chifre, sendo que a proto-retórica do sonho foi rica o bastante para permitir ambas as suas leituras hermenêuticas. O engajamento hermenêutico ativo de Penélope com seu sonho, aliado à sua insistência em descobrir um significado pessoal em desacordo com a interpretação provida por Zeus e mesmo por Odisseu, proporciona o modelo mais antigo da abordagem contemporânea dos sonhos⁴.

Referências:

BITZER, Lloyd F. “The Rhetorical Situation,” *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968): 6.

⁴ Outras leituras sobre o sonho de Penélope: Louise Pratt, ‘*Odyssey* 19.535-50: On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer’, *Classical Philology*, Vol. 89, No. 2, (Apr., 1994), 147-152. Alexandra Rozokoki, ‘Penelope’s Dream in Book 19 of the *Odyssey*’, *Classical Quarterly* 51.1 (2001), 1-6. (N. do T.)

- BLUMENBERG, Hans. "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric," trans. Robert M. Wallace, in *After Philosophy: End or Transformation?* Eds. Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge: MIT Press (1987).
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Boston: Beacon Press, 1957.
- EDELSTEIN, Emma J. and Ludwig Edelstein. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* 1 & 2. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1945.
- FARREL, Thomas. "Practicing the Arts of Rhetoric: Tradition and Invention." *Contemporary Rhetorical Theory*. Eds. John Louis Lucaites, Celeste Michelle Condit, and Sally Caudill. New York: The Guilford Press (1999): 79-100.
- GABBEY, Alan, and Robert E. Hall, "The Melon and the Dictionary: Reflections on Descartes' Dreams." *Journal of the History of Ideas* 59 (1998): 51-668.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper, 1962.
- _____. *Discourse on Thinking*. Translated by John A. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, 1966.
- HOLLOWCHAK, Mark A. "Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the 'Big Fire' Goes Out." *Ancient Philosophy* 16 (1996): 405-423.
- Holy Bible. The New King James Version*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1983.
- HOMER. *Odyssey*. Trans. Samuel Butler. <http://darkwing.uoregon.edu/~joelja/odyssey.html>, July, 1999.
- HYDE, Lewis. *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*. New York: North Point Press, 1998.

- HYDE, Michael J. "The Call of Conscience: Heidegger and the Question of Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 27 (1994): 374-396.
- JOST, Walter, and Michael J. Hyde. "Prologue." *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. Eds. Walter Jost and Michael J. Hyde. New Haven: Yale University Press (1997): xi-xxiii.
- KELSEY, Morton T. *God, Dreams, and Revelation: A Christian Interpretation of Dreams*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1974.
- KRAGELUND, Patrick. "Epicurus, Priapus and the Dreams in Petronius." *Classical Quarterly* 39 (1989): 436-450.
- MAILLOUX, Steven. "Articulation and Understanding: The Pragmatic Intimacy Between Rhetoric and Hermeneutics." *Rhetoric and Hermeneutics In Our Time*. Eds. Walter Jost and Michael J. Hyde. New Haven: Yale University Press (1997): 378-394.
- MORRIS, Jill. *The Dream Workbook*. Boston: Little, Brown, and Company, 1985.
- NUTTON, Vivian. "The Rise of Medicine." *The Cambridge Illustrated History of Medicine*. Ed. Roy Porter. Cambridge: Cambridge University Press (1996): 52-81.
- PALMER, Richard E. "What Hermeneutics Can Offer Rhetoric." *Rhetoric and Hermeneutics In Our Time*. Eds. Walter Jost and Michael J. Hyde. New Haven: Yale University Press (1997): 108-131.
- PELLING, Christopher. "The Urine and the Vine: Astyages' Dreams at Herodotus 1.107-8." *Classical Quarterly* 46 (1996): 68-77.
- PERLS, Frederick S. *Gestalt Therapy Verbatim*. Moab, Utah: Real People Press, 1969.

PRATT, Louise. "Odyssey 19.535-50: On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer." *Classical Philology* 89 (1994): 147-152.

PRELLI, Lawrence J. *A Rhetoric of Science: Inventing Scientific Discourse*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1989.

SCULT, Allen. "Hermes' Rhetorical Problem: The Dilemma of the Sacred in Philosophical Hermeneutics." *Rhetoric and Hermeneutics In Our Time*. Eds. Walter Jost and Michael J. Hyde. New Haven: Yale University Press (1997): 290-312.

STATES, Bert O. *The Rhetoric of Dreams*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

ULLMAN, Montague, and Nan Zimmerman. *Working with Dreams*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc, 1979.