

Narciso antes do espelho: o primeiro sentido do mito

Narcissus before the mirror: the first meaning of the myth

Nuno Simões Rodrigues

Universidade de Lisboa
CECH-UC/CH-ULisboa/CEC-ULisboa
ORCID: 0000-0001-6109-4096¹
nonnius@fl.ul.pt

Palavras-chave: Narciso, Jacinto, metamorfose, vegetação, ciclo natural, telúrico/ctónico.
Keywords: Narcissus, Hyacinth, metamorphosis, vegetation, nature cycle, telluric/chthonic.

Apesar de ser um factor referido por praticamente todos os que se dedicaram já ao estudo da figura e do mito de Narciso, não é demais recordar que cabe a Ovídio a honra de ser o autor do texto mais completo e conhecido sobre a personagem que motiva este conjunto de estudos (*Met.* 3.339-510). Tratando-se de um poeta do século I a.C., contemporâneo de Augusto e testemunha de um dos períodos mais importantes da História do Ocidente, a nossa fonte é, portanto, muito recente, quando perspectivada no quadro da História das Mentalidades e das Religiões. Na verdade, todas as fontes antigas conhecidas que narram ou referem o mito de Narciso não são anteriores a Ovídio. De entre elas destacam-se Cónon, mitógrafo coevo do poeta augustano; Filóstrato, sofista dos séculos II-III; e Nono, poeta do século V². Até mesmo o papiro recentemente encontrado e que, apesar do estado lacunar, permite que nele se leiam referências a Narciso está datado do século VI³. E, no entanto, estamos perante um mito cuja hipotética relação com uma crença mágico-religiosa ou um rito de antiguidade considerável não pode ser ignorada.

¹ Estudo financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos PTDC/LLT-OUT/28431/2017 do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, UIDB/04311/2020 do Centro de História da Universidade de Lisboa e UIDB/00019/2020 do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

² Uma lista completa desses autores e obras com respectivas traduções pode ser encontrada em Pena, 2017, pp. 35-58.

³ Sobre este papiro, vide entre outros Hutchinson, 2006, pp. 71-84, e Jesus, 2006, pp. 11-18.

Com efeito, parece-nos que as fontes nos permitem ir mais além e considerar outras hipóteses na interpretação do mito de Narciso, talvez mais próximas daquilo a que os Antigos o associavam quando lhe deram forma.

Talvez pelo carácter relativamente recente e da efectiva escassez de informação sobre a figura, a maioria das leituras do mito tem-se pautado por princípios e matrizes simbolistas, alegóricas, semióticas, narratológicas e, ainda que com menor intensidade, estruturalistas. Em todas estas perspectivas, dá-se protagonismo à relação do herói da narrativa consigo mesmo, ao desprezo pelos outros, aos factores da autocontemplação e da reciprocidade e, eventualmente, à etiologia da flor conhecida pelo mesmo nome que a personagem titular da narrativa.

Em 1914, a publicação de *Zur Einführung des Narzißmus* por Sigmund Freud acabou por condicionar sobremaneira as interpretações do mito de Narciso, vinculando-o definitivamente à Escola Psicanalítica, ainda que o pai da psicanálise não tenha propriamente estudado o mito em si, mas antes o tenha alienado e abstraído da moldura original, de modo a utilizá-lo num contexto e com objectivos consideravelmente distintos dos que haviam sido os de Ovídio e de outros poetas antigos ao narrá-lo. Na verdade, a posterior leitura freudiana e psicanalítica da narrativa de Narciso diz mais sobre o tempo que a formulou do que sobre o carácter intrínseco do mito no seu *Sitz im Leben*. A nosso ver, e apesar dos ecos que desta interpretação se podem ainda reconhecer já na narrativa ovidiana, há mesmo o risco de se perder o sentido primeiro do mito narcísico.

A chave para a nossa reflexão e construção da nossa hipótese está, por um lado, na associação que o mito faz, em quase todas as versões conhecidas, ao narciso, a flor, e, por outro, na narrativa que nos oferecem Cónon, no século I, e Pausânias, no século II. Segundo estes autores gregos, a história de Narciso radicava na Beócia (informação que todavia coincide com o que lemos em Ovídio) ou na Eubeia e, de acordo com Pausânias, ali contava-se algo diferente relativamente ao jovem do que era mais comumente conhecido. Das palavras do Periegeta, deduzimos que se faz uma crítica do mito que, sobretudo, Ovídio relata nas *Metamorfoses*. Na verdade, como foi já salientado por vários autores, Pausânias propõe uma explicação racionalista do mito, quase evemerista, ao avançar com uma versão diferente relativamente à forma como se narra o destino do jovem Narciso. Na essência, todavia, a versão do Periegeta é igual à narrativa mais conhecida e difundida.

Ao afirmar que a história que se contava, segundo a qual Narciso teria morrido a contemplar a sua imagem nas águas de uma fonte, era deveras absurda, Pausânias tenta racionalizar o mito, contrapondo uma versão mais verosímil. O Periegeta considera haver falta de sentido na ideia de que um jovem com a idade de Narciso (que Ovídio diz serem os 16 anos, *Met.* 3.351) pudesse não distinguir um homem do seu próprio reflexo (9.31.7). Tal história só poderia ser, na óptica do autor grego, um absurdo. Pelo que a explicação para a morte de Narciso teria de ser outra, relatando-se então uma versão alternativa, segundo a qual Narciso teria sido na verdade um jovem enamorado de uma irmã gémea, a qual teria morrido precocemente. Perante a paixão incestuosa, o rapaz teria tentado, em vão, procurar a imagem da irmã no seu próprio reflexo, na água de uma fonte (Paus. 9.31.7-9).

Quanto ao aspecto etiológico do mito, além daquela explicação, Pausânias diz que “a terra fez brotar a flor de narciso antes desta história”, pois já Panfo, um poeta que nascera muitos anos antes desse tal Narciso, afirmava que Cora, a filha de Deméter, fora raptada enquanto colhia narcisos pelo campo (9.31.9).

O relato de Pausânias é relevante por duas razões. Em primeiro lugar, confirma que a história de Narciso era conhecida e se contava noutros lugares que não a Roma de Augusto, nomeadamente em território grego, sustentando assim a ideia de que se trataria de um mito conhecido numa amplitude espaço-temporal maior do que o tratamento feito por Ovídio poderia, eventualmente, dar a entender. O mito de Narciso não é, por conseguinte, uma criação liminarmente romana do período augustano, extrapolando esses limites. Em segundo lugar, Pausânias reconhece que a relação entre o herói do mito e o motivo da flor homónima seria também parte essencial da narrativa, como mostra a necessidade de contrariar a etiologia encontrada noutras fontes e que associava a planta à morte ou ao sangue de Narciso (Cónon, *Diegesis* 24; Ovídio, *Metamorfoses* 3.509-510; *Fastos* 5.225-226; Severo de Alexandria, *Narciso*; Nono de Panópolis, *Dionisiacas* 48.570-589). Para isso, Pausânias aduz elementos que, quanto a ele, provavam que a realidade não correspondia ao que o mito contava. Por conseguinte, quanto a nós, Pausânias confirma a antiguidade e a amplitude geográfica do mito, assim como a ideia de que na Antiguidade era corrente e difundido que a flor conhecida como narciso nascera da morte do jovem homónimo, que nela se metamorfoseou ou originou.

É precisamente este elemento que nos leva a considerar a possibilidade de, originalmente, o mito de Narciso se relacionar com narrativas, cuja estrutura e tema deveriam ir além das questões que sobretudo a psicanálise tem destacado como sendo as essenciais tratadas pela composição de Ovídio. Na verdade, colocamos a hipótese de o poeta augustano ter incluído nas *Metamorfoses* um tema antigo, mas que deveria ter perdido já o seu sentido primordial, valorizando-se agora apenas o motivo da transformação em flor ou metamorfose, tema central e unificador do poema.

Uma perspectivação mais ampla revela efectivamente que o mito de Narciso transformado em flor se insere num *corpus* mais lato, que na sua origem não coincide necessariamente com as *Metamorfoses*, ainda que o poema ovidiano dedique longos passos a algumas das figuras que aqui trazemos à colação. Ao lermos sobre Narciso morto e metamorfoseado numa flor através da qual revive, não podemos deixar de o associar a outros heróis da mitologia grega cujo destino se assemelha ao do jovem beócio. Referimo-nos a Adónis, Átis, Ciparisso, Croco e Jacinto⁴. São vários os elementos comuns reconhecidos nas estruturas das narrativas mitológicas associadas a estas figuras. Desde logo, a juventude e a beleza, que parecem ser apanágio de todas elas. São essas duas características que os tornam caracteres eroticamente atraentes e desejados por outros. Depois, a morte das personagens titulares, sempre na sequência de uma relação erótico-

⁴ A um outro nível, o mito de Narciso conhece uma variante no mito de Cicno, filho de Apolo, também narrado por Ovídio (*Metamorfoses* 7.371-381). Nesta narrativa, porém, o jovem é transformado não em flor, mas num animal, o cisne.

-amorosa não correspondida ou mal-sucedida. Por fim, a metamorfose do herói em planta, flor ou árvore.

Assim acontece com Adónis, jovem sírio de grande beleza, nascido de uma mulher transformada em árvore – a mirra –, objecto da paixão de Afrodite e de Perséfone, com quem tem de viver alternadamente, e vítima de morte violenta, na sequência do ataque de um javali. Ao tentar socorrer o jovem ferido, Afrodite teria passado por roseiras brancas e ter-se-ia picado num espinho das flores. O sangue da deusa teria então tingido as rosas de encarnado, dando assim origem a essa variedade da flor. Por essa razão, as rosas seriam dedicadas a Adónis. Segunda outra versão do mito, contada por Bíon de Esmirna, também as anémons teriam nascido do sangue de Adónis: Afrodite teria derramado tantas lágrimas pela morte do jovem quantas as gotas de sangue. De cada lágrima teria nascido uma rosa, e cada gota de sangue teria dado origem a uma anémone⁵. Nos vários elementos que ao longo do tempo contribuíram para a composição do mito de Adónis, reconhecemos sobretudo o mistério da vegetação: nasce de uma árvore, vive parte da sua vida no mundo inferior com a deusa dos infernos e passa a restante unido à deusa da Primavera e do amor no mundo superior. Da sua morte, originam-se flores.

De teor semelhante é o mito de Átis. De acordo com as fontes antigas, e sintetizando as várias versões disponíveis, Átis seria em parte filho de Agdístis, um ser bissexuado que teria nascido do sémen de Zeus caído na terra e que teria sido castrado pelos outros deuses. Do membro genital amputado, teria nascido uma amendoeira, segundo umas versões, ou uma romãzeira, segundo outras. A filha de Sangário, um deus-rio da Frígia, teria então colhido uma amêndoa ou um bago de romã, que colocou no seio. Desse acto, nasceu Átis, por quem o(a) mesmo(a) Agdístis se enamorou obsessivamente, ao ponto de levar o jovem à loucura e a auto-castrar-se, em cima de um pinheiro. Na sequência dos ferimentos, Átis morreu e Cíbele, deusa que por ele também se tinha apaixonado, sepultou os membros do jovem, mas do sangue que dele tinha corrido nasceram, à volta do pinheiro, violetas. Segundo Ovídio, teria sido o pinheiro a forma em que o jovem se metamorfoseara⁶.

Segundo os poetas antigos, também o cipreste teria tido origem na metamorfose de um belo jovem. Este era Ciparisso, rapaz de grande beleza, originário de Ceos, por quem Apolo se enamorara. Ciparisso fazia-se sempre acompanhar de um veado sagrado, por quem tinha grande afeição. Mas um dia, inadvertidamente, o jovem matou o animal e o desgosto foi tal que Ciparisso chorou copiosamente e pediu a intervenção dos deuses, para que lhe mitigassem o sofrimento. Aqueles ouviram-no e transformaram-no no cipreste, a árvore em forma de lágrima e, por isso, da tristeza⁷.

⁵ O mito de Adónis é referido em várias fontes: Apolodoro 3.14.4; Higino, *Fábulas* 58, 161, 164, 251; Ovídio, *Metamorfoses* 10.503-739; Teócrito 1.109, 3.46, 15.102, 136ss; Propércio 3.5.38; Luciano, *Deusa Síria* 8; Pausânias 6.24.7; Bíon 1.72; *Hinos órficos* 56.9.

⁶ Sobre Átis: Pausânias 7.17.9-10; Ovídio, *Metamorfoses* 10.103-105; *Fastos* 4.223ss; Diodoro Sículo 3.58ss.

⁷ O mito de Ciparisso pode ler-se em: Ovídio, *Metamorfoses* 10.106-142; Nono de Panópolis, *Dionísicas* 11.364.

Sobre o mito de Croco, sabemos bem menos. Em grego, *krokos* é o açafrão e, segundo as narrativas antigas, Croco seria um jovem que, por causa de um amor infeliz pela ninfa Esmílace, teria sido transformado na flor do açafrão, enquanto ela se convertia na salsaparrilha. Os textos que se referem a este mito, contudo, são particularmente lacônicos e a iconografia praticamente inexistente, pelo que pouco sabemos sobre o seu conteúdo. Ovídio (*Met.* 4.283), no século I, apenas diz de passagem, e a propósito de outro mito, que Croco e Esmílace foram transformados em pequenas flores (*in paruos flores*); e Nono de Panópolis, já no século V, enuncia-o muito rapidamente entre outros mitos de metamorfose e sem acrescentar pormenores (Nonn. *Dion.* 12.86). Mas um passo de Galeno (Galeno, *De constitutione artis medicae* 9.4) conta um episódio que tem Croco como um jovem por quem Hermes se havia enamorado e que morrera por culpa do deus, durante um jogo de lançamento do disco. Atormentado com a morte do jovem Croco, o deus teria transformado o cadáver numa flor: o açafrão. Na verdade, este mito é muito semelhante ao de Apolo e Jacinto e deverá resultar de uma sua variante.

O último caso a referir é o de Jacinto. Jovem da Lacónia, particularmente belo, Jacinto foi também amado também por Apolo. Um dia, enquanto jogavam o disco, o objecto desviou-se do seu rumo por acção do vento, ou por um Zéfiro ciumento ou na sequência de um ricochete provocado pela terra, e embateu na cabeça de Jacinto, matando-o de imediato. Desgostoso, Apolo fez brotar uma flor do sangue que corria da ferida na cabeça de Jacinto, à qual deu o nome do jovem amado, de modo a eternizá-lo⁸.

Erotismo, paixão, morte e retorno à vida com metamorfose parecem ser assim a estrutura essencial comum a estes mitos, todavia narrados com as idiossincrasias de cada um, que se concretizam em pormenores de embelezamento tipicamente helénicos ou helenísticos, de acordo com o autor da narrativa, o tempo da sua composição e o espaço da sua proveniência. Entre esses pormenores e especificidades, estão, e.g., a disputa entre Afrodite e Perséfone por Adónis, a auto-mutilação de Átis, o cervo de Ciparisso, o jogo de Apolo e Jacinto ou o reflexo de Narciso na água transformada em espelho. Neste último exemplo, não falta inclusive uma paródia ovidiana ao aforismo délfico “conhece-te a ti mesmo”: Tirésias vaticina a longevidade de Narciso, *si se non nouerit* (Ov. *Met.* 3.348). Cada um destes elementos fará sentido quando estudados *per se*, revelando-se eventualmente centrais na economia de cada uma das narrativas. No caso do mito de Narciso, o tema do reflexo/espelho deverá ser o mais significativo, sendo verosímil, como convincentemente demonstrou M. Nelson⁹, a possibilidade de estarmos perante uma possível narrativa de enquadramento de rituais de vidência praticados na Antiguidade. Que este tema seria, por si só, pertinente e com ampla

⁸ Sobre Jacinto: Apolodoro, *Biblioteca* 1.3.3; 3.10.3; Higino, *Fábulas* 271; Pausânias 3.1.3, 3.19.4; Ovídio, *Metamorfoses* 10.162-219; Nono de Panópolis, *Dionisiacas* 3.155ss. Os mitos de metamorfose em plantas, porém, não se ficam por aqui. A mitologia clássica conhece outros, como os de Báucis e Filémon, Cária, Dafne, Driope, das Epimélides, Fílis, das Heliádes, Leuce, Mente, Mécon e Míríce. Neste estudo, porém, apenas analisamos os que interessam à questão da relação entre mito e ritual no quadro da narrativa em torno de Narciso.

⁹ Nelson, 2000, pp. 363-389.

difusão é, aliás, evidente pelo facto de o reencontrarmos na iconografia antiga, como atesta e.g. o fresco da *Villa* dos Mistérios em Pompeios (no qual é possível ver um sátiro a auto-contemplar-se no fundo da cratera que Sileno lhe mostra), ou na sua recepção, de que faz prova um famoso *Märchen* germânico conhecido como *Schneewittchen*, recolhido e publicado pelos irmãos Grimm no século XIX.

Mas, para o nosso objectivo, interessa-nos destacar a estrutura comum a todos os mitos citados. Há mais de um século que sabemos, graças, entre outros, aos estudos de J. G. Frazer, que os cultos associados à vegetação eram prática comum nas religiões antigas da Europa e da bacia mediterrânea. Em muitos casos, alguns ritos, telúricos por natureza, ter-se-ão associado a mitos que eram contados e transmitidos oralmente e que com frequência criavam a narrativa que permitia às comunidades compreenderem e justificar a sua práxis religiosa. Não raramente, eram esses mitos que explicavam porque se deveriam fazer determinados rituais que, na prática, eram acções de magia simpática, homeopática e mimética (“o semelhante produz o semelhante”), para usar a expressão de Frazer¹⁰, sobre a natureza, de modo a nela intervir e a manter o *status quo* desejável, que garantiria a continuidade e sobrevivência da comunidade. Com efeito, originalmente, o Homem deveria acreditar na sua capacidade de interferir na natureza. Aí deverão radicar os ritos e os mitos em torno da vegetação, de que os neste estudo referidos são exemplo entre os Gregos e os Romanos Antigos. E aqui encaixa o ciclo estrutural comum aos mitos que enunciámos, em que erotismo, morte e ressurreição traduzem o mistério da natureza em geral, da vegetação e da fertilidade em particular.

Eventualmente, alguns poderão colocar objecções a estas ideias, referindo-se à dificuldade traduzida pelo facto de a maioria destes mitos insinuar a sexualidade, essencial ao tema da fertilidade, todavia a partir de um carácter homoeorótico: como proclamar a fertilidade e como reproduzir a partir de uma relação homoeorótica, infértil por definição? No entanto, talvez por isso mesmo, o ciclo da vida continue nestas narrativas não através de uma hierogamia, como seria de esperar, mas sim de uma morte, que resulta numa metamorfose vegetal¹¹.

Com efeito, as fontes fornecem-nos também razões para pensar que algumas das narrativas mitológicas referidas estavam associadas a rituais. Esse seria o caso das Adonias, festa que reactualizava o mito de Adónis, que por sua vez iluminava e ilustrava o rito. A presença do culto de Adónis na Grécia e no mundo

¹⁰ Frazer, 1998, pp. 35-63, esp. 40, 53-54.

¹¹ Estes são quase todos mitos homoeoróticos, mas a essa questão voltaremos numa outra ocasião. Para a actual problemática é pertinente a questão da infertilidade, essencialmente apolítica e, portanto, não útil para a *polis*. Talvez isso explique a ausência de tratamento literário de alguns destes mitos até ao século I e, por outro lado, explique a existência de alguns rituais iniciáticos relacionados com estas figuras, em que o objectivo é integrar os jovens na *polis*. Daí o seu êxito em Esparta, e.g., cidade de modelo dórico em que as Hiacíntias tinham um papel relevante. Hipólito, outro “apolítico”, poderá ser mais uma figura mitológica a acrescentar a esta reflexão. A transformação de Narciso em flor, o corpo morto tornado húmus, traduz a metamorfose em algo útil para a *polis*: a fertilidade da terra. Recordemos ainda que o próprio Narciso era já filho de uma ninfa com nome de planta/flor: Liríope.

grego está atestada pelo menos desde o século VII a.C., como evidenciam os hinos compostos por Safo de Lesbos, mantendo-se depois ao longo do tempo na bacia mediterrânea, como mostram as composições de Bión e de Teócrito, em *As Siracusanas* (Teocr. 15), e Luciano, em *A Deusa Síria*. Aliás, segundo Plutarco, quando os Atenenses embarcaram em direcção à Sicília sob o comando de Alcibíades, em Atenas, celebravam-se as Adonias, havendo rituais funerários por toda a cidade (Plu. *Alc.* 18.5). As fontes sugerem que o essencial do culto de Adónis consistia na lamentação pela morte do deus, mas também na alegria da sua ressurreição, revelando assim também uma forte influência oriental, se não mesmo origem, como indica o próprio nome do deus: *Adonis* de *adon*, termo semítico que significava “senhor”¹². Um dos elementos que integrava esta celebração era constituído pelos chamados “Jardins de Adónis”, oferendas que consistiam em vasos ou cestas, cheios de terra, em que eram semeadas flores, com o objectivo de crescerem de modo célere e que eram posteriormente lançados ao mar ou em poços. Por certo, os “Jardins de Adónis” procuravam imitar a natureza e também influenciá-la magicamente de modo a fomentar a fertilidade¹³.

Os rituais em torno de Átis eram também famosos na Antiguidade. Envoltos numa mitologia riquíssima, a figura de Átis era cultuada em associação com a de Cibele ou a Grande Mãe, sendo esta uma divindade de origem evidentemente oriental, mais concretamente da Frígia, na Anatólia. Os motivos da castração de Átis, que deveria justificar a emasculação de alguns dos participantes nestes cultos, da morte e da ressurreição do jovem deus e da relação amorosa com uma deusa, entendida como uma grande figura maternal que domina sobre uma natureza selvagem, enquadram a figura de Átis, seu mito e culto, na categoria mais lata dos mitos de fecundidade e de fertilidade do antigo mundo mediterrâneo. Em Roma, os *ludi Megalenses*, ali celebrados a partir de 194 a.C., associados a outros rituais eximamente descritos por Lucrécio (2.598-651), apontam para essa realidade. Mas tanto o mito como o rito são referidos em mais autores e até de épocas anteriores, como por exemplo Aristófanes (*Av.* 875), Apolónio de Rodes (*Arg.* 1.1098-1100), Estrabão (*Strb.* 10.3.12), Propércio (4.11.51), Tito Lívio (29.10.5) e, claro, Ovídio (*Met.* 10.681-707). O mito de Átis, por conseguinte, enquadrava o rito que consistia nos festivais mencionados¹⁴.

Outro caso significativo para o nosso estudo é o de Jacinto. Particularmente cultuado em Esparta, na Lacónia, a figura de Jacinto motivava a festa das Hiacíntias, cuja importância é atestada pelos relatos e referências de Heródoto (9.7, 11), Eurípides (*Hel.* 1468-1475), Tucídides (5.23.4), Xenofonte (*Hell.* 4.5.11) e de Polícrates, o historiador dos *Lakonika* (*FGrHist* 588, 139D-F). As Hiacíntias eram uma festa antiga, celebrada no início da Primavera, em honra de Jacinto

¹² A proximidade do mito e culto de Adónis com o mito e culto de Baal, nas cidades fenícias, por exemplo, é proverbial. O mito e culto de Adónis foram particularmente estudados por Frazer, 1998; Atallah, 1966; e, mais recentemente, Tuzet, 1987, esp. pp. 25-33. Note-se, a este propósito, que alguns consideram também que a eventual origem não-grega do nome *Narkissos* poderá remeter para uma problemática semelhante à de Adónis.

¹³ Sobre os “Jardins de Adónis”, ver Detienne, 1996, pp. 189-221.

¹⁴ Vermaseren, 1977; Lane, 2015.

e Apolo. Estes festivais revestiam-se de características iniciáticas de renovação da natureza e do mundo, remetendo, por isso, para uma estrutura telúrica ou ctónica na sua origem¹⁵.

Não conhecemos exemplos de festivais para os casos de Ciparisso e Croco, mas o facto é que as narrativas mitológicas em torno dessas personagens sugerem estarmos perante variantes de um mito estrutural com reflexos e ecos nos rituais das festas de Adónis, Átis e Jacinto. Se, em relação às duas primeiras se poderá alegar a origem oriental e, por conseguinte, estrangeira entre Gregos e Romanos, o mesmo não será de dizer acerca das Hiacíntias, confirmando-se a difusão destas práticas na bacia mediterrânea em geral. A problemática em torno do ritual que celebrava o mito de Apolo e Jacinto é mais ampla e complexa, envolvendo, e.g., a questão da indo-europeização das culturas mediterrâneas. Mas não cabe aqui tratá-la. Nessa perspectiva, Apolo seria uma divindade uraniana que se suplantaria a uma deidade telúrica, que seria Jacinto, substituindo-a. O mito, contudo, manter-se-ia na memória colectiva de modo subliminar.

Como relacionar toda esta questão com Narciso? Está Narciso na mesma condição que Ciparisso e Croco, de quem desconhecemos celebrações rituais? Eventualmente, sim, dada a exiguidade de informação sobre o mito e hipotético rito. No entanto, um estudo publicado há poucos anos por D. Knoepfler lança-nos alguma luz sobre esta problemática. Como recorda este autor, entre 1973 e 1975, foram descobertas, na Eubeia (Grécia), duas inscrições corégicas nas quais se lê uma fórmula que parece citar e remeter para *Narkittia*, muito provavelmente o nome de uma das tribos locais. Estes dados associados a uma referência de Estrabão, segundo a qual, perto de Eubeia, se conhecia o túmulo de “Narciso-o-Erétrio”, também conhecido como o “Túmulo do Silencioso” (Strb. 9.2.10), revela-se pertinente. Não é impossível que a nota de Estrabão dissesse respeito a um herói que deveria estar relacionado com a figura epónima da tribo *Narkittia* em Eubeia. Se assim for, mais verosímil ainda seria a existência de algum tipo de festival local que celebrasse a figura de Narciso como herói fundador, tal como acontecia na Lacónia, entre os Espartanos, com Jacinto. D. Knoepfler considera, aliás, Jacinto uma espécie de duplo de Narciso, enquanto divindade ligada aos mistérios da natureza e sua renovação. Um como outro deveriam funcionar como paradigmas míticos de ritos de passagem, a que o binómio fecundidade/fertilidade não é estranho, e que teriam como função também integrar os jovens no corpo cívico da comunidade¹⁶. Com efeito, notamos que, enquanto carácter, Narciso, que também é um caçador e habitante de zonas de *limes*, é o *idiotes* (ou o “privado”, o “solitário”, “não integrado na *polis*”) pleno ou por definição, pelo que, levando esse factor em conta, o ritual de integração na *polis*, um modelo comunitário por excelência, faria todo o sentido e teria toda a importância¹⁷.

¹⁵ Sobre as Hiacíntias, ver Richer, 2012, pp. 343-382; e ainda Knoepfler, 2010.

¹⁶ Knoepfler, 2010.

¹⁷ Ideia sugerida por Maria de Fátima Sousa e Silva no debate que se seguiu à apresentação pública deste texto e que nos parece da maior pertinência. Agradecemos, pois, à Doutora M.F.Sousa e

Por conseguinte, não é impossível que, com o tempo, além do ritual, o herói de Eubeia se tivesse emancipado e tornado o Narciso da Beócia, sobre quem Ovídio, Cónon e Pausânias mais tarde escrevem. De igual modo, não é inverosímil que por diversos condicionalismos culturais a ele se tivessem associado variedades mitemáticas, como a do reflexo nas águas e a dos amores desprezados. Mas a hipótese que acabámos de apresentar remete para uma outra leitura do mito, anterior a estes tratamentos, e que estaria sobretudo relacionada com as questões da natureza e seus ciclos, particularmente expressas pela metamorfose em flor. Aliás, recorde-se que o narciso-flor aparecia já noutras fontes, associado ao universo telúrico, mais concretamente à mundividência de Hades.

No *Hino Homérico a Deméter*, texto consensualmente datado dos séculos VII-VI a.C.¹⁸, no passo em que o autor compõe a famosa antologia com a qual descreve o rapto de Perséfone, diz-se que, no momento em que o chão se abriu e de lá saiu Hades para raptar a sobrinha, a jovem deusa se entretinha com as Oceânides a colher flores, entre elas, rosas, flores de açafraão, violetas, lírios, jacintos e narcisos (vv. 6-8). Como é sobejamente conhecido, o *Hino Homérico a Deméter* é uma composição particularmente relacionada com um mito e um rito telúricos. Posteriormente, permitirá mesmo possíveis associações sotéricas. Não deixa, por isso, de ser muito significativo que no passo em causa leiamos sobre várias das flores relacionadas com os mitos antes referidos e, em particular, o narciso. No final do hino, quando a filha conta à mãe tudo por que passou, ela repete o discurso antológico e o açafraão, as rosas, os lírios, o jacinto e o narciso voltam a ser mencionados num contexto semelhante (vv. 426-427)¹⁹. No século V a.C., no *Édipo em Colono*, Sófocles diz que o narciso é a coroa das Grandes Deusas, eventualmente Deméter e Perséfone, como sugere Plutarco (vv. 683-684; cf. *Quaest. Conv.* 3.1.3), ou talvez as Erínias/Euménides, como consideraram alguns filólogos, associando-se assim de novo a flor a divindades ctónicas. Já no século I, o filósofo estóico Lúcio Aneu Cornuto dizia que o narciso era a flor que formava a coroa das Erínias, exemplo paradigmático de divindades telúricas (Cornuto c. 35). Estamos, portanto, no universo dos mortos. Posteriormente ainda, Plutarco confirmava a relação do narciso com esse mundo, ao referir-se, nas *Quaestiones conuiuales* (3.1.3, 647A), à flor como uma planta que provocava um pesado entorpecimento. Ainda no século II, o célebre oniromante Artemidoro de Dáldis dizia que sonhar com coroas feitas de narcisos era algo funesto e de mau augúrio (*Artem.* 1.77)²⁰.

Em recensão publicada pouco depois da edição do estudo de Knoepfler, a perspectiva avisada e cautelosa de V. Pirenne-Delforge colocou sérias e perti-

Silva a reflexão que aqui integramos. Eventualmente, também Jacinto pode ser lido à luz desta ideia.

¹⁸ Richardson, 1974, pp. 5-12.

¹⁹ Alguns autores chegaram a interpretar o narciso do hino e o momento em que é colhido como aquele que funciona como a chave da abertura dos infernos, por onde emerge o carro de Hades. Vide Reinach, 1996, pp. 423-434.

²⁰ Já quanto a uma possível relação do nome da flor com o termo grego *narke* (“torpor”), não se trata de um tema consensual, até porque, como assinalámos, muito provavelmente a palavra *narcissos* não deverá ser de origem grega. Vide Reinach, 1996, pp. 423-434.

nentes dúvidas sobre a tese ali enunciada. Evidentemente, tais considerações reflectem-se na hipótese que aqui apresentamos. Recorda a historiadora belga que um método essencialmente associativo e o recurso a bibliografia datada sobretudo do século XIX poderão não ser os meios mais eficazes para chegar a conclusões cientificamente válidas²¹. Mas, a nosso ver e apesar de reconhecermos a pertinência da crítica de Pirenne-Delforge, as questões que Knoepfler coloca e, sobretudo, os dados que as fontes nos mostram são razão mais do que suficientes para que, o problema seja apresentado e discutido. De igual modo, consideramos que a problemática que enunciámos deve ser pelo menos entendida como uma leitura alternativa ou complementar ao que com que frequência lemos sobre Narciso.

Como demonstraram E. Pellizer e J. P. Vernant, já em Platão (*Fedro* 255c-e) encontramos eco de que o mito de Narciso terá sido entendido ainda na Antiguidade de forma alegórico-metafórico-filosófica. Essa interpretação valoriza a questão da consciência de si e do outro, do reflexo e da reciprocidade, que passará por Ovídio e desembocará nas leituras freudianas e psicanalíticas do século XX²². Mais tarde, ainda no mundo antigo, Plotino confirmará o recurso a essa metodologia na interpretação do mito²³. Não obstante, a exegese platónica e neo-platónica não invalida que o mito em si e um eventual rito a ele associado fossem bem anteriores a Platão e neles houvesse um sentido que não coincidia necessariamente com o que o filósofo deixa perceber a partir do século IV a.C. Como mostra a história do tema, porém, essa foi a leitura que se impôs e que é hoje sobejamente conhecida e difundida. Mas, à semelhança do que se passou com Édipo, a quem os classicistas tiveram de diagnosticar a imunidade ao seu próprio complexo, também uma leitura exclusivamente psicanalítica do mito de Narciso, ou feita por teorias afins, arriscará a ser sobremaneira reducionista. Perscrutemos, pois, Narciso antes do espelho.

Referências bibliográficas

- Atallah, W. (1966). *Adonis dans la littérature et l'art grecs*. Paris: Klincksieck.
 Detienne, M. (1996). *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*. Madrid: Akal.
 Frazer, J. G. (1998). *La Rama Dorada. Magia y Religión*, 10^a imp. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
 Hadot, P. (1976). Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13, 81-108.
 Hutchinson, G. O. (2006). The Metamorphosis of Metamorphosis: P. Oxy. 4711 and Ovid. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 158, 71-84.
 Jesus, C. M. (2006). (Re)leituras do mito de Narciso a partir de um novo papiro de Oxirrinco (P. Oxy. 69. 4711). *Boletim de Estudos Clássicos*, 46, 11-18.
 Knoepfler, D. (2010). *La Patrie de Narcisse. Un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*. Paris: Odile Jacob.

²¹ Pirenne-Delforge, 2011, pp. 343-345.

²² Sobre esta problemática, Pellizer, 1987, pp. 107120; Vernant, 1991, pp. 103-106.

²³ Hadot, 1976, pp. 81-108.

- Lane, E. N. ed. (2015). *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. Leiden: Brill.
- Nelson, N. (2000). Narcissus: Myth and Magic. *The Classical Journal*, 95/4, 363-389.
- Pellizer, E. (1987). Reflections, Echoes and Amorous Reciprocity: On Reading the Narcissus Story. In J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology* (pp. 107-120). London: Routledge.
- Pena, A. N. org. (2017). *Eco e Narciso. Leituras de um mito*. Lisboa: Livros Cotovia.
- Pirenne-Delforge, V. (2011). Rec. a D. Knoepfler, *La Patrie de Narcisse. Un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*, Paris, Odile Jacob, 2010. *Kernos* 24, 343-345.
- Reinach, S. (1996). Le narcissé dans Homère et dans Sophocle. In S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* (pp. 423-434). Paris, Robert Laffont.
- Richardson, N. J. ed. (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- Richer, N. (2012). *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris: Belles Lettres.
- Tuzet, H. (1987). *Mort et résurrection d'Adonis. Étude d'un mythe*. Paris: Librairie José Corti.
- Vermaseren, M. J. (1977). *Cybele and Attis: the myth and the cult*. London: Thames and Hudson.
- Vernant, J.-P. (1991). *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Lisboa: Teorema.

Resumo

Este ensaio integra o mito de Narciso no *corpus* mitológico dos Gregos e propõe a análise de um possível sentido anterior à interpretação psicanalítica, em que o principal aspecto a salientar é o seu carácter telúrico.

Abstract

This essay integrates the myth of Narcissus in the mythological corpus of the Greeks and proposes the analysis of a possible sense prior to his psychoanalytic interpretation, in which the main aspect to be highlighted is its telluric character.

