

CÃES NA RELIGIÃO E NOS MITOS GREGOS ANTIGOS

DOGS IN ANCIENT GREEK RELIGION AND MYTH

Pedro Henrique Affonso de Paula¹⁵⁸

RESUMO

Os cães convivem com os seres humanos há milênios, fazendo com que participem em uma variedade de instâncias da vida humana, incluindo o mito e a religião. Em culturas politeístas, é comum que animais possuam papéis simbólicos, representando divindades ou sendo sacrificados em seu nome. O presente artigo visa investigar as formas de significação de cães e que papéis cumpriam nos contextos mítico e religioso na Grécia antiga.

Palavras-chave: Cérbero; paganismo; Grécia antiga; mitologia.

ABSTRACT

Dogs have lived among human beings for millennia, which makes them participate in a variety of instances of human life, including myth and religion. In polytheistic cultures, it is common that animals have symbolic roles, representing deities or being sacrificed in their name. Therefore, the present article aims to investigate the manners in which dogs were signified and what roles they fulfilled in mythic and religious contexts in Ancient Greece.

Keywords: Cerberus; paganism; Ancient Greece; mythology.

¹⁵⁸ Graduado em história pela Universidade de Brasília e mestrando em literatura na mesma instituição pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, sob orientação de Gilson Charles dos Santos. Sua dissertação leva o título de Cérbero: o mito do cão infernal na tradição greco-latina. E-mail: pedro.affonso8@gmail.com.

INTRODUÇÃO

É comum que o cão seja referido como “o melhor amigo do homem” em diversas ocasiões. A história do convívio humano com esse animal não é recente: estima-se que o cão tenha sido domesticado há no mínimo quinze mil anos (LARSON *et al.*, 2012, p. 5). Não é de se espantar, portanto, que o cão tenha algum nível de participação em uma miríade de situações da vida humana e em diferentes momentos de sua história; dado não apenas o extenso tempo de convivência com esse animal em função de sua domesticação, mas também seus papéis no cotidiano dos humanos — que podem ter uma dimensão tanto prática, sobretudo em contextos rurais, quanto sociais ou familiares. Como notado por Franco, “animais domésticos cooperativos como cavalos, gado e cães desfrutaram de um status especial”.¹⁵⁹ No entanto, a autora ressalta que os cães possuíam um status diferente daquele de outros animais, visto que suas funções faziam com que fossem “representantes” de seus tutores — como nas atividades pastoris e de guarda. Além disso, era esperado que os cães se comportassem de acordo com valores e regras sociais humanos (FRANCO, 2019, p. 33).

Dessa forma, apesar de atualmente o cão ser tomado como uma figura positiva de maneira geral, as fontes gregas demonstram certa ambiguidade em torno deste animal, muitas vezes ressaltando seu lado negativo. Quanto à sua participação na esfera religiosa, este animal se faz presente não apenas nos mitos pagãos, mas também em rituais e sacrifícios, muitas vezes refletindo o aspecto ambíguo ou mesmo negativo causado pela perspectiva da cultura grega. No campo da religião, Mazzorin e Minniti propõem que pode-se dividir o simbolismo do cão em duas categorias principais:

A primeira conecta os ritos de sacrifício animal com deuses ctônicos¹⁶⁰ ligados à procriação e ao desenvolvimento. A segunda forma parece ter sua origem no papel cotidiano dos cães na vida humana enquanto companheiros leais e guardiões de posses preciosas. Em alguns casos, estes dois papéis podem se sobrepor e interagir (MAZZORIN & MINNITI, 2006, p. 62-63).¹⁶¹

¹⁵⁹ Tradução minha. No original: “cooperative domestic animals such as horses, oxen, and dogs often enjoyed a special status.”

¹⁶⁰ O termo “ctônico” se refere a seres ou divindades ligados ao submundo grego, que como o nome sugere, se encontra abaixo do solo. O termo vem da palavra grega *χθόνιος*, que significa, a grosso modo, “subterrâneo”; derivada de *χθών*, que significa terra ou solo. As palavras gregas mencionadas no decorrer do artigo foram consultadas em *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (MONTANARI, 2015).

¹⁶¹ “The first connects the rites of animal sacrifice to Chthonic gods related to procreation and

Partindo dessas premissas, podemos investigar mais a fundo como as evidências históricas contribuem com esta afirmação ou divergem dela. Diversos autores antigos mencionam o cão ligado a diferentes divindades, assim como alguns personagens caninos da mitologia grega também apresentam certa carga simbólica que podem refletir alguns dos seus aspectos nas práticas religiosas. Alguns trabalhos já cobriram a questão do simbolismo e papel ritualístico do cão na religião grega, como o de Mazzorin e Minniti (2006) e o de Cristiana Franco (2019) mencionados anteriormente. Ainda assim, não contemplam toda a extensão do tema que as fontes podem cobrir. Dias e Borges, assim como Mazzorin e Minniti, elaboram que os cães possuem uma ligação com as forças noturnas, com o submundo e a morte (2020, p. 57-60), mas a obra das autoras se concentra mais no papel social do cão do que na questão religiosa em si.

Portanto, o objetivo deste artigo é explorar o papel do cão na esfera religiosa grega, contemplando não apenas a contribuição de autores anteriores a este trabalho, mas também trazendo novos horizontes de interpretação para esta temática. Algumas evidências não foram devidamente consideradas por pesquisadores anteriores que quiseram contemplar o cão especificamente, o que abre margens de investigação que até então não foram exploradas. Foi escolhido um volume relativamente elevado de fontes, pois serão dispostas de forma comparativa com a intenção de evidenciar cada categoria simbólica. Dessa forma, será possível reforçar a presença de uma significação comum em diferentes autores antigos ou evidências de cultura material, assim como separar essas associações de acordo com seu contexto; formando, assim, uma imagem mais precisa do papel do cão na religião e nos mitos gregos antigos.

O SIMBOLISMO CTÔNICO DO CÃO

O lado noturno, sombrio e infernal do simbolismo do cão é provavelmente o mais evidente nas fontes gregas. Um dos casos mais recorrentes é o do mito de Cérbero, que esteve presente já nas obras homéricas, datadas aproximadamente entre 750 e 650

development. The second form appears to take its origin from the everyday role of dogs in human life as faithful companions and guardians of precious possessions. In some cases these two roles may overlap and interact.”

AEC¹⁶² (DALBY, 2006, p. 139) e continuou sua circulação pelo menos até os registros de Pausânias em sua *Descrição da Grécia*¹⁶³ (2.31.2; 2.35.10; 3.25.5), escrita no século II EC (SILVA, 2022, p. 11). Dessa forma, estamos falando de um mito que foi desenvolvido por quase um milênio da história grega¹⁶⁴, desconsiderando seu tempo de transmissão pela tradição oral. O registro mais antigo que temos a respeito desse personagem mítico se encontra na *Ilíada*:

Frequentemente ele [Euristeu] dirigia queixas ao céu; e Zeus / enviava-me [Héracles] do céu para lhe prestar auxílio. / Se tudo isto eu tivesse sabido no meu espírito prudente, / quando Euristeu o enviou para a mansão de Hades, o Guardião, / para do Érebo trazer o cão de Hades detestável, / às íngremes correntes da Água Estígia não teria ele escapado (Homero. *Ilíada*. 8.364-369).¹⁶⁵

Nesta passagem, é possível observar as características fundamentais desse mito: um cão de guarda de Hades¹⁶⁶, rival de Héracles e que foi trazido para fora do submundo pelo herói. Esse personagem também é mencionado na *Odisseia* (Homero. 11.620-626), mas não há um desenvolvimento significativo a respeito de Cérbero além do que foi apresentado na *Ilíada*.

É na *Teogonia* que o cão infernal recebe um nome apropriado junto com uma descrição mais detalhada:

É fama que com ela [Equidna] Tifão uniu-se em amor, / Terrível soberbo sem lei com a virgem de olhos vivos. / Ela fecundada pariu crias de ânimo cruel. / Gerou primeiro Ortro, cão de Gerioneu. / Depois pariu o incombatível e não nomeável / Cérbero carnívoro, cão de brônzea voz do Hades, / de cinquenta cabeças, impudente e cruel. (Hesíodo. *Teogonia*. 306-312).¹⁶⁷

¹⁶² A datação da *Ilíada* e da *Odisseia* ainda são alvo de discussão. Essa margem de erro de cerca de um século se deve ao fato de que as evidências históricas apontam para uma composição mais recente, enquanto as evidências linguísticas apontam para uma composição anterior, como explicado por Dalby.

¹⁶³ A partir daqui, a abreviação *DG* será utilizada para esta obra, visto que será bastante referenciada ao longo do artigo.

¹⁶⁴ O mito de Cérbero ou o mito do cão infernal também é desenvolvido por fontes latinas. No entanto, preferi manter essas fontes fora do escopo do artigo, visto que nosso foco está na cultura grega.

¹⁶⁵ Tradução de Frederico Lourenço (2019, p. 221). Versos sempre estarão separados por barras.

¹⁶⁶ O nome “Hades” pode ser ambivalente, podendo se referir tanto ao deus dos mortos quanto ao mundo inferior em si.

¹⁶⁷ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 119).

É notável que Hesíodo utilizou não apenas da descrição do cão infernal, mas também de sua genealogia para conferir certa “monstruosidade” ao personagem. Também há outro cão mítico nesta passagem: Ortro, o irmão mais velho de Cérbero segundo a genealogia proposta por Hesíodo.

Numa passagem anterior desta obra, Hesíodo menciona Ortro como um dos desafios superados por Hércules, tal como Cérbero. Nesta narrativa, o cão mítico acaba sendo morto pelo herói na execução de sua missão:

Criseor gerou Gerião de três cabeças / unindo-se a Calíroe virgem do ínclito Oceano. / E a Gerião matou-o a força de Hércules / perto dos bois sinuosos na circunfluída Eritéia / no dia em que tangeria os bois de ampla testa / para Tirinto sagrada após atravessar o Oceano / após matar Ortro e o vaqueiro Eurition / no nevoento estábulo além do ínclito Oceano (Hesíodo. *Teogonia*. 287-294).¹⁶⁸

Não há um acréscimo significativo à descrição de Ortro aqui. A passagem apenas evidencia a narrativa do cão e seu tutor Gerioneu sendo mortos por Hércules. Apesar do aspecto ctônico ser menos evidente em Ortro do que em Cérbero na *Teogonia*, pseudo-Apolodoro¹⁶⁹ registrou que o gado sob guarda de Ortro pertence ao deus Hades (*Biblioteca*. 2.5.10) — o que facilita categorizá-lo como um tipo de cão infernal, o que também é sugerido pela sua genealogia e seu parentesco com Cérbero. É notável também que Ortro e Cérbero possuem narrativas bastante semelhantes, visto que ambos os personagens se apresentam como desafios a serem superados nos trabalhos de Hércules.

O que se pode explorar da *Teogonia* não se esgota aqui. Depois da passagem mencionada anteriormente, há um outro trecho que se refere ao cão infernal:

Defronte, o palácio ecoante do Deus subterrâneo / o forte Hades e da temível Perséfone / eleva-se. Terrível cão guarda-lhe a frente / não piedoso, tem maligna arte: aos que entram / faz festas com o rabo ambas as orelhas, / sair

¹⁶⁸ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 117) com adaptações. O tradutor optou por versões latinizadas dos nomes *Χρυσάωρ* e *Καλλιρόη*. Também utiliza o nome “Gerioneu”, mas preferi usar “Gerião” por ser mais parecido com sua forma nominativa no grego, *Γηρυών*.

¹⁶⁹ Apesar de ser atribuída a Apolodoro, na própria *Biblioteca* há evidências de que ela não poderia ter sido escrita por ele — visto que cita personagens históricos que não existiam na época de Apolodoro. Isso foi notado, por exemplo, por Frazer no comentário de sua edição da *Biblioteca* (1921, p. ix-xi). Por isso, tornou-se comum chamar o autor da *Biblioteca* de pseudo Apolodoro.

de novo não deixa: à espreita / devora quem surpreende a sair das portas
(Hesíodo. *Teogonia*. 767-773).¹⁷⁰

Ainda que o nome *Κέρβερος* tenha sido omitido nesta passagem da *Teogonia* e nas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* vistas anteriormente, desde a Antiguidade o dito “cão de Hades” das obras homéricas é tomado como Cérbero, como é possível verificar no comentário de Pausânias sobre esse mito:

Homero – o primeiro que chamou “cão de Hades” àquele que Hércules teria trazido – não lhe deu um nome específico, nem lhe atribuiu uma imagem, como fez com a Quimera. Foram os que vieram depois que lhe chamaram de Cérbero (*DG*. 3.25.6).¹⁷¹

Também é digno de nota que a própria estrutura narrativa sugere que sejam o mesmo personagem. Dessa forma, esta passagem nos revela o que poderia ser o papel cosmogônico de Cérbero — isto é, a função desse personagem no mundo como uma explicação do próprio mundo. Isso pode ser entendido de acordo com a afirmação de Segal de que “a religião primitiva é a contraparte primitiva da ciência porque ambas são explicações do mundo físico” (2004, p. 14). O mito do cão infernal, ao menos neste trecho, parece explicar o motivo pelo qual não se pode retornar da morte. Uma vez que se adentra o reino dos mortos, será devorado por Cérbero caso tente sair.

Além disso, diferente de Orto, que aparentemente é morto por Hércules em todas as suas versões, Cérbero costuma ser apenas trazido para fora do mundo dos mortos em suas narrativas. Por um lado, os mitos em tradições politeístas nem sempre apresentam uma uniformidade narrativa como a esperada em textos sagrados de outras religiões. No entanto, o mito de Cérbero circulou com sucesso pela Hélade durante praticamente toda a história grega, num contexto pagão, nessa versão. Prova disso são os registros de Pausânias na *Descrição da Grécia* (2.31.2; 2.35.10; 3.25.5) que apresentam versões locais do mito, nas quais Cérbero também é apenas retirado do submundo, mas nunca morto por Hércules. Ainda que não exista uma versão universal, é esperado que exista alguma coesão de uma versão para outra. Esse elemento, além

¹⁷⁰ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 143).

¹⁷¹ Tradução de Maria de Fátima Silva (2022, p. 167-168) com adaptações.

de ser evidentemente predominante, parece ser essencial nesse mito, além de reforçar a existência desse papel cosmológico que é mais explícito na *Teogonia*.

Os comentários de Aristóteles na *Poética* também reforçam essa ideia. O filósofo discorre que “os mitos são unos” através das ações dos personagens (*Poética*. 1451a, 16-19).¹⁷² Dessa forma, o mito da descida de Héracles ao submundo e de seu embate com Cérbero precisaria ir de encontro, em algum nível, com as narrativas já conhecidas no mundo grego. Nesta mesma passagem, o filósofo critica o pensamento de que aquilo que une as narrativas — ou os mitos — seria os personagens em comum. Independente de uma discordância ou concordância com o pensamento de Aristóteles ou daqueles a quem critica, pode-se compreender que, embora os mitos tivessem certa liberdade narrativa — observada pela sua variedade de versões —, cada versão possui elementos chave para que seja reconhecida como uma versão autêntica do mito. Como explicado por Veyne: “A essência de um mito não é a de ser conhecido por todos, mas de ser considerado como se fosse, e digno de sê-lo” (1983, p. 57).

Portanto, se Héracles tivesse matado Cérbero numa narrativa como o fez com Ortro, não seria possível que esse mesmo personagem cumprisse seu papel na cosmogonia grega. Esse conflito poderia gerar, portanto, um desprezo por essa versão da narrativa, já que ela estaria desconsiderando aspectos do mito que já foram bem estabelecidos e fazem parte dos critérios de reconhecimento da legitimidade dessa versão do mito. Cérbero não pode ter sido morto no mito, pois compreende-se que ele também possui um papel na organização do *κόσμος* independente do tempo e das histórias narradas sobre ele. Como conclui Vernant, “até mesmo nas variações às quais se presta, um mito obedece a limitações coletivas bastante estritas” (2006, p. 25).

Outra evidência que temos do papel cosmogônico de Cérbero é sua ligação com outros mitos indo-europeus, como explicitado, por exemplo, por West (2022, p. 448) e Lincoln (1991, p. 97). Isso pode ser observado na cultura iraniana em textos como a *Bundahišn* (30.1-3) e a *Vendîdâd* (19.29-30), assim como na cultura índica no *Rigveda* (10.14.10-12), por exemplo. Nessas narrativas, os cães infernais também se apresentam

¹⁷² Há discussões sobre como traduzir alguns termos da *Poética*. Autores como Eudoro de Sousa (1992) preferem manter a palavra grega “μῦθος” sem tradução, apenas como “mito”, enquanto autores como Fernando Gazoni (2006) preferem traduzir para “enredo”. A tradução da frase referenciada é minha e achei mais adequado manter a palavra “mito” para este contexto.

como guardas do pós-vida e todas as almas humanas passam por eles nos processos *post mortem*. Esse fenômeno também demonstra que o mito de Cérbero provavelmente circulou pela via oral bem antes de ser posto por escrito e manteve seu papel cosmológico pelo menos até Hesíodo. Portanto, o conceito dessa função na cosmovisão grega deve ser mais antigo do que o registro dela na *Teogonia* e possivelmente mais antigo do que a incorporação de Cérbero nas narrativas relativas aos trabalhos de Hércules.

O aspecto ctônico do simbolismo do cão, no entanto, não se restringe às narrativas de Cérbero e Ortro ou de sua relação com Hades. A deusa Hécate também tem essa relação indicada em várias fontes que atestam a ligação entre a deusa e este animal, geralmente ressaltando suas qualidades ctônicas. Nos *Hinos Órficos*, Hécate é descrita como *χθονίαν*, “subterrânea” e *σκυλακῆτιν*, “protetora dos filhotes de cães”¹⁷³ (1.2-5). Pausânias mencionou que uma cadela poderia ser sacrificada em um ritual noturno à deusa Enódia (DG. 3.14.9). Mazzorin e Minniti (2006, p. 63) afirmam que essa deusa mencionada por Pausânias seria posteriormente identificada com Hécate. Apesar de não apresentarem nenhuma evidência disso, esse fenômeno pode ser observado também nos *Hinos Órficos* (1.1), onde Hécate é denominada *Εἰνοδίαν*, ou “da encruzilhada”. Em *As Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes (3.1211-1217), a deusa Hécate, quando evocada, aparece acompanhada de seus cães infernais, ou *χθόνιοι κύνες*, assim como de serpentes — outro animal dotado de simbolismo ctônico. No poema *Pharmaceutria* de Teócrito, há a seguinte evocação para a deusa: “Hécate terrena, que estremece os cães¹⁷⁴ quando marcha cadavérica pelas tumbas com teu sangue negro”.¹⁷⁵ Além disso, o latido de cães é interpretado como o presságio da chegada de Hécate na encruzilhada depois de ser evocada (*Idyllia*, 2.11-13; 2.33-36). Em relação às práticas religiosas, Plutarco faz uma menção breve ao sacrifício de cães a Hécate como algo comum entre os gregos (*Quaestiones Romanae*. 52, 277B). O autor

¹⁷³ Antunes (2018, p. 96) e Ricciardelli (2000, p. 13) traduziram apenas como “defensora dos cães” e “protettrice dei cani”, respectivamente. No entanto, a palavra grega *σκύλαξ* se refere mais especificamente a cães filhotes.

¹⁷⁴ O termo utilizado aqui é *σκύλακες*; mais uma vez, uma associação de Hécate com cães filhotes mais especificamente.

¹⁷⁵ Tradução minha, com auxílio das traduções de Wells e Gow para o inglês.

também registrou a possibilidade de sacrifícios desse animal dedicados à deusa em outra passagem mais detalhada:

Nenhum dos mais velhos acreditava que este animal fosse puro, pois nunca era sacrificado a nenhum deus olímpico e, mesmo que fosse enviado às encruzilhadas como oferenda à Hécate, a terrena, faziam parte das purificações e banimentos¹⁷⁶ (Plutarco. *Quaestiones Romanae*. 111, 290D).¹⁷⁷

Por fim, vale notar que n'As *Rãs* de Aristófanes há cães que habitam o mundo dos mortos, mas não parecem ter uma relação específica com nenhuma divindade. Eles são simplesmente “os cães que circundam o rio Cócito” (Aristófanes. *As Rãs*, 472). A despeito da ausência de uma divindade ctônica, ainda são habitantes do inframundo e acrescentam a esta categoria de simbolismo do animal. Em *Argonautas*, os cães que habitam o Hades e os cães que acompanham Hécate parecem ser os mesmos; a personagem Medeia, que possui ligação com Hécate, chama “a deusa da morte devoradora de corações, os velozes cães de Hades, que espiralam pelo ar pegando aqueles que vivem” (Apolônio. *Argonautas*, 4.1665-1667).

A partir dos registros compartilhados até então, podemos compreender que o cão possuía um vínculo com o “lado sombrio” em sua dimensão simbólica dentro da mentalidade grega que, de certa forma, predominava em relação a outros tipos de significação. Temos associações mais diretas ao deus Hades no caso dos mitos de Cérbero e Ortro, mas também dispomos de uma ideia mais geral de cães infernais que podem ter ligação tanto com Hades quanto com Hécate. No entanto, esta não é a única forma simbólica que o cão assume na mentalidade religiosa grega, como veremos a seguir.

A CAÇA E A MEDICINA

A simbologia ctônica do cão já foi suficientemente reconhecida por autores anteriores, como vimos na introdução deste artigo. Apesar disso, o cão também foi

¹⁷⁶ A palavra utilizada é *ἀποτροπαίων*, derivada de *ἀποτρόπαιος* que gerou o termo moderno “apotropaico”, que é utilizado para se referir a práticas mágicas de proteção contra o mal no sentido geral. Traduzi para “banimento” por ser um termo utilizado por comunidades que praticam magia hoje para se referir a seus rituais apotropaicos e que julguei mais adequado para o vocabulário atual.

¹⁷⁷ Tradução minha, com auxílio da tradução de Babbitt, assim como as duas subsequentes.

significado de outras maneiras na Grécia antiga. Podemos começar com seu lugar numa dimensão cosmogônica mais geral: segundo o *Cynegeticus*, um tratado sobre caça atribuído a Xenofonte¹⁷⁸, os cães foram criados pelos deuses Apolo e Ártemis (*Cynegeticus*. 1.1), considerados patronos da caça pelos gregos. Enquanto Cérbero possui a função cosmogônica de retentor das almas no inframundo, Apolo e Ártemis seriam, então, responsáveis pela criação dos cães do nosso mundo.

Algumas das associações com esses deuses caçadores que sobreviveram ao tempo são um tanto indiretas. Ao discorrer sobre a região de Élida, por exemplo, Pausânias descreve uma estátua feita em homenagem ao adivinho Trasíbulo:

Na estátua de Trasíbulo há um lagarto que lhe trepa para o ombro direito, e junto dele um cão, vítima de um sacrifício, aberto ao meio e com o fígado à vista. A adivinhação com cabritos, carneiros e vitelos é um costume de há muito estabelecido entre os homens; os Cíprios, por sua vez, descobriram a possibilidade de praticar a adivinhação com porcos, mas cães ninguém pensaria em os usar para esse objetivo. Pois Trasíbulo parece ter estabelecido uma forma original de adivinhação servindo-se das entranhas de cães. Os chamados lâmidas são adivinhos descendentes de Íamo. Segundo os versos de Píndaro, tratava-se de um filho de Apolo de quem recebeu a arte da adivinhação (Pausânias. *DG*. 6.2.4-5).¹⁷⁹

Mesmo que o uso de cães em rituais divinatórios fosse um fenômeno que se aplicasse apenas ao caso de Trasíbulo, parece ter sido um detalhe marcante sobre este personagem — chegando ao ponto de ser representado em sua estátua. Não é muito claro o motivo pelo qual Pausânias menciona os lâmidas. No entanto, por mencioná-los logo após comentar sobre a particularidade do rito divinatório de Trasíbulo, o geógrafo parece justificar essa forma de adivinhação particular traçando uma conexão entre Trasíbulo e os lâmidas e, conseqüentemente, também o deus Apolo. Dessa forma, talvez, o que Pausânias tenha tentado inferir seja que essa prática divinatória teria sido de alguma forma concedida pelo deus dos oráculos, talvez também pelo fato de que o cão, utilizado nesta prática, seria um dos emblemas desse deus. Pausânias não parece criticar a prática divinatória com os cães e associar Trasíbulo a Apolo parece ser uma

¹⁷⁸ Digo que foi atribuído porque há algumas diferenças entre esse tratado e outras obras de Xenofonte que levantam questionamentos sobre sua autoria e também sobre sua datação. Esse problema foi mais amplamente elaborado por alguns autores, como V. J. Gray (1985, p. 156-157).

¹⁷⁹ Tradução de Maria de Fátima Silva (2024, p. 44-45).

forma de legitimar essa prática, apesar do geógrafo conferir certa excentricidade à mesma ao ressaltar sua originalidade.

No começo da tragédia *Hipólito* (Eurípides. 15-18), a deusa Afrodite reclama do fato de Hipólito ter uma devoção muito grande pela deusa Ártemis, que “nas matas verdes, sempre junto da senhora, com seus cães velozes erradica as bestas selvagens da terra, tendo sobre si a companhia daquela além dos mortais”.¹⁸⁰ No grego original é difícil discernir se os cães estão mais diretamente relacionados a Ártemis ou a Hipólito — na verdade, parece ser uma relação simultânea com ambos. De qualquer forma, estamos no mínimo diante de uma associação indireta deste animal com a deusa; o hábito de Hipólito de caçar com cães seria uma justificativa para sua devoção por ela. Caso seja uma relação mais direta, fortalece o vínculo que o cão tem com essa divindade.

Pausânias também comenta sobre uma lenda em Teumessos, na qual uma raposa teria sido transformada em pedra quando estava prestes a ser capturada pelo cão que foi dado a Procris¹⁸¹ por Ártemis, que também foi transformado em pedra (DG. 9.19.1). No mito de Actéon, a deusa parece controlar seus cães para matá-lo e puni-lo por tê-la visto banhando-se, como registrado por pseudo-Apolodoro (*Biblioteca*. 3.4.4) e Pausânias (DG. 9.2.3). Para definir mais precisamente o cão como parte do domínio de Ártemis, temos o registro a seguir, no qual Pausânias descreve uma estátua da deusa:

A precisamente dois estádios¹⁸² de distância da cidade [Anticira], na direita há uma pedra alta — que faz parte de uma montanha — sobre a qual está construído um santuário de Ártemis. A imagem de Ártemis é um dos trabalhos de Praxíteles; tem uma tocha na mão direita e uma aljava sobre seus ombros, ao lado esquerdo há um cão. A imagem é maior que a maior das mulheres (Pausânias. DG. 10.37.1).¹⁸³

¹⁸⁰ Tradução própria com auxílio da tradução de David Kovacs para o inglês. Kovacs (1995, p.125) escolheu traduzir associando os cães diretamente a Hipólito e não a Ártemis, talvez em função de como os versos foram separados. Decidi deixar minha tradução mais ambígua em virtude da finalidade analítica de sua menção, tal qual o original a seguir, caso houver curiosidade de consulta: Φοίβου δ' ἀδελφὴν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, / τιμᾷ, μεγίστην δαιμόνων ἡγούμενος, / χλωρὰν δ' ἄν' ὕλην παρθένω ξυνὼν ἀεὶ / κυσὶν ταχείαις θήρας ἐξαιρεῖ χθονός, / μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας. (EURÍPIDES. *Hipólito*. 15-18).

¹⁸¹ Uma princesa ateniense mítica, presente em vários escritos da tradição grega.

¹⁸² Unidade de medida utilizada pelos gregos antigos.

¹⁸³ Tradução própria, com auxílio da tradução de Jones e Ormerod para o inglês.

Pausânias (*DG. 2.27.7*) também menciona um templo dedicado a Apolo Maleatas, localizado no topo do monte Cinórcio ou *Κυνόρτιον* em grego, que significa “do cão” (SILVA, 2022, p. 168). Além disso, o geógrafo registra que o povo dessa mesma região onde o templo se encontra, chamada Epidauro e localizada no Peloponeso, acreditava que o deus Asclépio era filho de Apolo e nasceu de uma mulher mortal nesta região. A criança teria sido abandonada num monte, sobrevivendo ao ser amamentada por cabras que pastavam ali e ao ser protegida pelo cão de guarda do rebanho (Pausânias. *DG. 2.26.3-5*). Asclépio é, portanto, outra divindade grega que possui relação com o cão. Há outras passagens que narram o seu nascimento e sua sobrevivência ao ser abandonado na infância, nas quais o deus é amamentado pela cadela que o protegeu ao invés das cabras (Lactâncio. *Instituições Divinas*, 1.10.1-2; Teodoreto. *Graecarum Affectionum Curatio*, 8.19-21). Pode-se observar essa relação com o cão não apenas a partir desse mito relativo ao seu nascimento, mas também por outro registro de Pausânias, no qual descreve uma estátua de Asclépio na qual “O deus está sentado num trono empunhando um bastão. A outra mão está pousada na cabeça de uma serpente. Ao lado, está também deitado um cão” (*DG. 2.27.2*).

Segundo Emma e Ludwig Edelstein (1945a, p. 227), “o problema da seleção do cão enquanto atributo de Asclépio não é discutido por autores antigos. Entretanto, parece certo que Asclépio herdou esse atributo de Maleatas, com quem foi associado em Epidauro. Maleatas era um caçador e tinha afeição por cães”.¹⁸⁴ Como também observado pelos autores (1945b, p. 106), Sexto Empírico menciona que os Asclepiadae¹⁸⁵ prescreviam o consumo de carne de cães filhotes a alguns de seus pacientes (*Esboços Pirrônicos*. 3.225). Também notaram uma receita medicinal registrada por Plínio (1945b, p. 190), na qual utiliza-se das cinzas da cabeça de um cão ou até mesmo de suas fezes em sua confecção; segundo Plínio, dizia-se que a receita foi inventada pelo próprio Asclépio (*História Natural*. 30.22.69). Dessa forma, é evidente que a permanência do cão como um elemento simbólico de Asclépio está além do seu

¹⁸⁴ “The problem of the dog’s selection as an attribute of Asclepius is not discussed by ancient authors. Yet it seems certain that Asclepius inherited this attribute from Maleatas, with whom he was associated in Epidaurus. Maleatas was a hunter and was fond of dogs.”

¹⁸⁵ Uma guilda de médicos que se dizia ser formada por descendentes do próprio Asclépio (WEST, 1999, p. 374).

mito de origem e esse animal parece ter mantido essa associação com o deus em várias práticas ligadas a ele.

Apesar dos registros que ligam o cão a Asclépio, Apolo e Ártemis serem menos diretos e menos numerosos do que aqueles que relacionam o animal com as figuras ctônicas da cultura grega, é evidente que os gregos reconheciam os cães como símbolo desses deuses. No caso de Asclépio e Ártemis, a representação do cão nas estátuas dos deuses deixa isso nítido. Apesar das indicações dessa ligação serem mais escassas para Apolo, elas não são inexistentes. A configuração geral dos aspectos desses deuses, como a própria caça, é indicativa de que Apolo também poderia ser relacionado ao cão em alguns casos, ainda que não fosse uma associação tão frequente.

OUTROS SIMBOLISMOS E FUNÇÕES DO CÃO NA RELIGIÃO GREGA

O cão também apresenta alguma ligação com deuses da guerra em certos contextos. Mazzorin e Minniti (2006, p. 63) mencionam a mesma passagem de Plutarco contemplada anteriormente quando falamos de Hécate, na qual o autor também registra que cães eram sacrificados para o deus Eniálio, que em Esparta é uma divindade correspondente a Ares¹⁸⁶, o deus da guerra: “Na Lacedemônia, imolam cães filhotes para o mais violento dos deuses, Eniálio.” (*Quaest. Rom.* 111, 290D).¹⁸⁷ O autor utiliza a palavra σκύλαξ, “filhote de cão”, e pelo vocabulário utilizado, parece ressaltar sua visão de que esta é uma prática cruel, talvez justamente por tratar-se de filhotes e não de cães adultos.

Pausânias também registra que “efebos sacrificam uma cadela a Eniálio, considerando que ao mais corajoso dos deuses é naturalmente devido o animal doméstico mais corajoso” e que “após o sacrifício, os efebos organizam combates de javalis domesticados” (*DG.* 3.14.9-10). Numa inscrição epigráfica em Lindos, datada no quinto século AEC, também é mencionado que cães, possivelmente um javali

¹⁸⁶ A identificação de Eniálio com Ares na tradição grega é frequente, presente desde Homero (*Iliada.* 17.210) até Pausânias (*DG.* 5.18.5). Em algumas ocasiões, no entanto, podem ser mencionados como divindades distintas.

¹⁸⁷ Tradução minha. Plutarco, nesta mesma passagem, também comenta sobre festividades romanas nas quais cães são sacrificados, mas preferi me ater apenas ao que é relevante em relação à cultura grega.

selvagem¹⁸⁸ e um carneiro jovem¹⁸⁹ poderiam ser sacrificados à Eniálio (SOKOLOWSKI, 1962, p. 146-147). O fato de existirem duas evidências do sacrifício de cães ao deus da guerra com a distância cronológica de pelo menos cinco séculos indica que este ritual deve ter sido praticado com uma certa frequência, não sendo apenas um fenômeno circunstancial. Fez parte de uma longa tradição que o culto de Eniálio parece ter feito questão de manter e praticar.

Ao contrário da relação com a guerra e com a morte, também há indícios dos cães associados ao nascimento e aos partos. Como notado por Franco (2019, p.47), Plutarco menciona que os argivos¹⁹⁰ sacrificavam cães à deusa do parto Eilioneia (*Quaestiones Romanae*. 52, 277B). *Εἰλιόνεια* parece ser uma forma alternativa do nome da deusa Ilítia ou *Εἰλείθυια*, associada ao parto pelo menos desde Homero (*Ilíada*. 16.185-189; 19.100-104). Dados a compatibilidade morfológica dos nomes¹⁹¹, o domínio de ambas as divindades e a escassez de outras menções a uma “Eilioneia”, é bastante plausível que Plutarco esteja se referindo a Ilítia. Apesar disso, a afirmação de Plutarco acerca de sacrifícios de cães a esta divindade parece ser difícil de verificar. Pausânias menciona diversos santuários dedicados à Ilítia ao decorrer de sua *Descrição da Grécia*, inclusive na região de Argos (2.18.3), onde Plutarco afirma que ocorriam sacrifícios de cães à deusa. Em nenhum desses registros o geógrafo observa o sacrifício de cães; o mais próximo que temos disso é a passagem a seguir:

Os Messênios¹⁹² têm também um templo e uma estátua em mármore de Ilítia, e lá perto o santuário dos Curetes, onde se sacrifica, sem distinção, todo o tipo de animais. Começam com os bois, passam às cabras e vão prosseguindo até às aves que lançam às chamas (Pausânias. DG. 4.31.9).¹⁹³

¹⁸⁸ Digo “possivelmente” pois esta parte da inscrição está fragmentada e foi reconstruída com a palavra *κάπρος*, “javali selvagem”.

¹⁸⁹ O termo na inscrição é *ἔριφος*, que também pode significar “criança” ou “jovem”. No entanto, os sacrifícios humanos não eram tão comuns na Grécia antiga quanto aqueles de animais, então preferi interpretar que a inscrição se refere a um sacrifício animal.

¹⁹⁰ Habitantes da cidade de Argos, no Peloponeso.

¹⁹¹ Me refiro a *Εἰλ-*, que parece ser um mesmo radical em ambos os nomes.

¹⁹² Habitantes da Messênia, outra cidade-estado localizada no Peloponeso.

¹⁹³ Tradução de Maria de Fátima Silva (2023, p. 143).

Apesar de Pausânias mencionar que se sacrificava “todo tipo de animais” e “sem distinção”, pudemos notar que os sacrifícios caninos parecem ocorrer em circunstâncias bem mais particulares do que os de outros animais, ou pelo menos eram dedicados a divindades específicas. Apesar da Messênia estar relativamente próxima a Argos, os sacrifícios mencionados por Pausânias não necessariamente incluem cães. No entanto, quando Pausânias menciona os sacrifícios desse animal a Eniálio, parece naturalizar essa prática; diferente de Plutarco, que parece considerar o sacrifício canino como algo extraordinário. Portanto, apesar de não podermos tomar o relato de Plutarco como completamente verossímil diante do que temos comparativamente com o relato de Pausânias, essas fontes indicam a possibilidade, apesar de incerta, de que cães eram sacrificados a Ilítia.

As evidências osteológicas encontradas em santuários evidenciam a raridade dessas práticas sacrificiais caninas e o estudo de Ekroth sobre elas pode trazer uma nova luz ao problema. O consumo de carne estava intimamente ligado às práticas religiosas, na qual comia-se a carne do animal sacrificado e seus ossos eram queimados. Dessa forma, como sugere Vernant, imaginava-se que os deuses inalavam a fumaça proveniente da queima dos ossos dos animais sacrificados (2006, p. 58). No entanto, nem todos os animais eram incluídos na *θυοσία*¹⁹⁴, como animais mortos pela caça, espécies que não eram apropriadas para este ritual — como os cães — ou animais que morreram por causas naturais (EKROTH, 2007, p. 250-252).

Dessa forma, ainda que o cão pareça ter uma relação especial com Apolo e Ártemis como visto anteriormente, no material recolhido num templo dedicado a esse mesmo deus na região da Erétria, por exemplo, “ossos de cães ocorrem nas lareiras para cozinhar na frente do templo de Apolo, enquanto apenas ovelhas e cabras chegam ao material queimado no altar na área sacrificial”¹⁹⁵ (EKROTH, 2007, p. 262). Isso indica que a carne de cães era consumida nesses eventos, apesar de não ser parte dos sacrifícios. No santuário dedicado aos deuses Apolo e Ártemis em Kalapodi, a ausência de ossos sacros¹⁹⁶ nas ossadas de animais selvagens indicam que essas espécies eram sacrificadas

¹⁹⁴ Palavra grega referente à cerimônia de sacrifício.

¹⁹⁵ No original: “dog bones occur in the cooking hearths in front of the temple of Apollon while only sheep and goat make up to the burnt altar material in the sacrificial area”.

¹⁹⁶ Osso localizado na base da coluna vertebral.

da mesma forma que animais domésticos — provavelmente em virtude da sua proveniência da caça e em dedicação a Ártemis (EKROTH, 2007, p. 264).

O fato de que as evidências osteológicas apontam para o sacrifício incomum de animais provenientes da caça, mas não ao sacrifício de cães à Ártemis, corrobora à passagem de Plutarco que vimos anteriormente, na qual afirma que os cães não eram sacrificados a nenhum deus olímpiano por serem animais “impuros”. Em outras palavras, de uma categoria inferior que não seria apropriada para sacrifícios. Portanto, podemos compreender que o cão não era objeto de sacrifício na *θυσία* aos deuses olímpianos, como evidenciado tanto por Plutarco quanto por essas evidências osteológicas em santuários, visto que outros animais que seriam exceções nesse tipo de ritual parecem ter participação ocasional nesses sacrifícios. Isso não elimina, no entanto, a possibilidade de os cães serem sacrificados a outros deuses como Hécate e Eniálio, como vimos antes.

Ekroth conclui que a inclusão da carne de cães ou animais selvagens poderia ser decorrente apenas da necessidade de um volume maior de carne para ser consumida além daquela proveniente da *θυσία*, reforçando que o consumo de carne não era necessariamente exclusivo à ocasião do sacrifício do animal do qual se alimentava — como entendiam autores predecessores como Vernant, que afirmou que “os gregos só comem carne por ocasião dos sacrifícios” (2006, p. 58). No entanto, a autora também ressalta que “a carne dessas espécies ocasionalmente poderia cumprir uma função particular dentro de um ritual, refletindo práticas locais ou atributos do recipiente divino” (2007, p.263).¹⁹⁷ Isso é evidente num comentário de Plutarco, em que menciona que “na Beócia, a purificação popular consiste em passar entre as partes de um cão cortado ao meio” (*Quaest. Rom.* 111, 290D). Isso demonstra que o simbolismo do cão num contexto religioso está para além da relação com divindades específicas e também de sacrifícios aos deuses. Dessa forma, também é possível que a presença de ossos caninos nesses santuários tenha feito parte de ritos apotropaicos¹⁹⁸ ao invés de ritos sacrificiais como a *θυσία*.

¹⁹⁷ No original: “the meat from these species may occasionally have fulfilled a particular function within the ritual reflecting local practices or traits of the divine recipient”.

¹⁹⁸ Ritos que visam purificação ou afastamento do mal, a grosso modo.

Além disso, Plutarco parece estabelecer uma correlação entre os supostos sacrifícios a Eilioneia e aqueles feitos à Hécate com os sacrifícios de cães feitos à deusa romana Geneta Mana, que também está relacionada ao nascimento e ao parto (*Quaestiones Romanae*. 52, 277A). Dessa forma, as diferenças culturais acerca do cão entre gregos e romanos parece ser o catalisador desta passagem; Franco comenta que, quanto aos cães, “quando comparados com os gregos, os romanos eram mais inclinados a expressar o lado positivo” (2019, p. 43).¹⁹⁹ Isso é visível em uma passagem de Plínio (*História Natural*. 29.14.57-58), um autor romano, na qual comenta não apenas sobre sacrifícios à Geneta Mana, mas também sobre a qualidade da carne de filhotes — diferente dos gregos que, como apontam as evidências colocadas aqui, a viam como impura. Plutarco, portanto, parece explicar o motivo pelo qual romanos sacrificariam cães a esta deusa — o que seria um costume incomum para gregos — correlacionando com outros aspectos menos comuns da cultura grega. Retomando um pouco questões anteriores, talvez seja em função dessa associação com Geneta Mana que Plutarco possa ter atribuído o cão mais diretamente à Eilioneia, numa espécie de sincretismo entre as duas deusas.

Apesar da sua aparente rejeição em alguns contextos, o simbolismo do cão também possui certa carga positiva em algumas alegorias utilizadas por Ésquilo. Em *Prometeu Acorrentado* (1022) e *Agamemnon* (135-136), chama as águias de Zeus de “cães alados” ou “cães voadores”, ressaltando o aspecto da lealdade e conferindo esse atributo às águias, associadas a Zeus. Também podemos ver esse simbolismo sendo sobreposto ao simbolismo ctônico do animal quando Pausânias utiliza uma metáfora semelhante depois de comentar que foram autores posteriores que denominaram como Cérbero o “cão de Hades” mencionado por Homero:

Foram os que vieram depois quem lhe chamou Cérbero; quanto a outros traços, imaginaram-no semelhante a um cão e atribuíram-lhe três cabeças, mesmo se por “cão” Homero não tivesse dito que se trata de um animal doméstico ou de uma serpente chamada “cão de Hades” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*. 3.25.6).²⁰⁰

¹⁹⁹ Tradução minha. No original: “Generally speaking it appears that, when compared to the Greeks, the Romans were more inclined to stress the positive side”.

²⁰⁰ Tradução de Maria de Fátima Silva (2022, p. 168).

Nesta passagem, Pausânias utiliza o mesmo tipo de metáfora que Ésquilo, sugerindo que Cérbero poderia ser uma serpente, um animal que também possui uma carga simbólica ctônica que se faz presente no próprio mito de Cérbero. Na versão de pseudo-Apolodoro, o cão infernal é descrito portando três cabeças, uma cauda de dragão e serpentes nas costas (*Biblioteca*. 2.5.12). Pausânias evidencia a serpente como um animal representativo do deus Hades tal como as águias seriam de Zeus, sendo o uso da palavra “cão” apenas alegórico, simbolizando a lealdade que esses animais teriam aos seus respectivos deuses.

Até então, pudemos observar casos diferentes de como o cão poderia participar da religião grega. A partir daqui, vamos retomar as temáticas gerais abordadas no leque documental apresentado aqui, com a finalidade de não apenas verificar aquilo que foi postulado por Mazzorin e Minniti, quando afirmam que os simbolismos do cão podem interagir e se sobrepor (2006, p. 62-63); mas também as categorias simbólicas propostas por eles.

REELABORANDO AS CATEGORIAS SIMBÓLICAS

As evidências dispostas demonstram a variedade de formas mediante as quais o cão poderia ser significado no campo da religiosidade. Enquanto seu simbolismo ctônico é bastante evidente pela relação do animal com Hades e com Hécate, está claro que também era frequentemente associado com o aspecto caçador de Apolo e Ártemis e com a medicina de Asclépio. Quanto à sua ligação com Eníalio, apesar de mais particular, demonstra que o cão também era significado como um emblema de coragem e talvez violência.

Essa variedade provavelmente tem relação com o comportamento também variável deste animal. Por ser domesticado, esperava-se que tivesse uma conduta humanizada, apesar de ser frequentemente guiado pelos seus instintos animais (FRANCO, 2019, p. 33). Isso fez com que o cão fosse tomado de forma bastante ambígua: na cultura grega antiga, apesar do animal apresentar convivência frequente e utilidade para os humanos, Franco observou que a palavra *κύων* era utilizada como insulto em

diversas ocasiões. O insulto acusava seu alvo de *ἀναιδεία*, “falta de vergonha”, que significa a falta de *αἰδώς*, uma palavra consideravelmente polissêmica que Franco define como “o freio moral responsável por reprimir qualquer comportamento sujeito à censura ética” (FRANCO, 2014, p. 7-9). É digno de nota que Hesíodo confere o adjetivo *ἀναιδέα* a Cérbero (*Teogonia*. 309), demonstrando que essa significação chegou até personagens importantes da cultura grega.

Dessa forma, acredito que seja possível ampliar as categorias propostas por Mazzorin e Minniti, assim como reconhecer com mais profundidade como elas podem interagir. A associação com as forças ctônicas e infernais é evidente; no entanto, reduzir as outras associações ao cotidiano e à lealdade, como fizeram Mazzorin e Minniti, gera uma categoria que as evidências dispostas aqui demonstraram ser limitada. Podemos ver que o cão possui uma gama variada de significações em relação a diferentes deuses. Dessa forma, proponho as seguintes categorias simbólicas em relação ao contexto religioso: (1) Ctônica, infernal ou mortuária; (2) Caçadora; (3) Medicinal ou vital; (4) Marcial; (5) Ritual ou purificadora; (6) Cotidiana ou comportamental.

Dessas cinco categorias, a primeira é provavelmente a mais antiga. Ela aparece nas fontes mais recuadas no tempo que analisamos aqui; evidentemente, no mito de Cérbero que já estava presente em Homero e Hesíodo. Tal simbolismo, portanto, existe ao menos desde o período Arcaico grego. No entanto, as associações que não envolvem Cérbero ou Ortro estão presentes apenas em registros posteriores. A ligação entre o mito de Cérbero e os outros cães ligados à Hécate, por exemplo, parece ser um pouco nebulosa; visto que o simbolismo ctônico ou infernal é a única coisa em comum entre eles. Ainda que este simbolismo seja generalizado e se manifeste também em Cérbero, é justo, no entanto, que tomemos este mito como proveniente da tradição oral indo-europeia, dado que os cães infernais de várias tradições linguisticamente ligadas ao protoindo-europeu apontam para a existência dessa narrativa já neste antecedente cultural da tradição grega. Isto é percebido ao menos desde o século XIX por estudiosos de mitologia comparada como Max Müller (1890, p. 180-181) e Gheyn (1883, p. 15-16) e continua a ser aceito dentro dos estudos da indo-europeística, como West (2022, p. 448) e Lincoln (1991, p. 97) mencionados anteriormente.

Apesar disso, não podemos descartar a possibilidade de uma origem poligênica desse simbolismo, visto que o cão apresenta hábitos necrofágicos em vários contextos.²⁰¹ Alguns exemplos estão na *Ilíada*, que menciona esse comportamento com certa frequência (Homero. *Ilíada*. 1.4-5; 8.379-380; 11.17-18; 17.125-127; 23.20-23). A associação desse animal com a morte — que para os gregos está vinculada à terra e ao subterrâneo — está presente em outras culturas que não compartilham do antecedente indo-europeu e fora da narrativa do “cão de Hades”: exemplos disso são o Anúbis egípcio e o Xolotl mesoamericano.²⁰² Dessa forma, essa categoria simbólica parece ter permeado a figura do cão de modo geral, gerando as figuras de Cérbero e Ortro e de outros cães de forma independente, como os que circundam o rio Cócito e os que acompanham Hécate que foram registrados em fontes posteriores. Portanto, apesar da linhagem indo-europeia do mito ser mais palpável, é evidente que o simbolismo ctônico do cão seja até anterior aos indo-europeus e independente de sua difusão; visto que possa ter se originado da observação do comportamento dos cães em qualquer momento desde a sua domesticação que, como mencionado anteriormente, ocorreu há pelo menos quinze mil anos.²⁰³ Além disso, a presença dessa associação do cão com a morte no continente Americano sugere que este simbolismo surgiu num passado Paleolítico (BEREZKIN, 2005, p. 131) e sobreviveu até, pelo menos, as culturas da Antiguidade. No entanto, devemos ser cuidadosos; é difícil determinar se esse simbolismo ctônico foi inserido na cultura grega através da ampla transmissão do mito de Cérbero ou se esse mito foi, justamente, uma consequência desse simbolismo geral atribuído ao cão anteriormente.

A segunda categoria está intimamente ligada aos deuses Apolo e Ártemis enquanto deuses caçadores. O cão, amplamente utilizado na prática da caça, evidentemente foi atribuído a essas divindades. O status negativo do animal talvez possa ter impedido um vínculo tão nítido quanto aquele estabelecido com as deidades

²⁰¹ Vilela ressalta este comportamento de cães em fontes bíblicas e mesopotâmicas (2025, p. 17-19).

²⁰² Pinch reitera que Anúbis poderia ser representado como um chacal e algumas vezes como um cão, e é o deus responsável por alguns processos da alma após a morte na cultura egípcia (PINCH, 2002, p. 104). Xolotl é responsável por guiar o renascimento do sol e sua passagem por Mictlan, o submundo asteca, sendo também representado como um cão (MAFFIE, 2014, p. 204).

²⁰³ Um estudo de Berezkin (2005) demonstra que o tema de cães conectados à morte e ao pós-vida parece ser de origem Paleolítica, dada sua difusão na América e suas semelhanças com sua difusão na Eurásia.

ctônicas. Apesar disso, a associação do animal com os deuses gêmeos é bastante aparente nas fontes que analisamos.

Dessa categoria, deriva-se a terceira, vinculada sobretudo ao deus Asclépio e talvez em função da ligação dele com Apolo. Podemos ver que o cão é um dos emblemas dessa divindade, sendo parte de suas representações visuais e até de uma receita médica atribuída ao próprio deus.²⁰⁴ Também é um elemento de muita importância no próprio mito de origem de Asclépio. Além disso, faz parte dessa categoria a associação dos cães à Ilítia, deusa dos partos. A terceira categoria, portanto, parece ser oposta à primeira: enquanto uma utiliza do cão como símbolo da morte e daquilo se relaciona com ela, como a terra, o submundo e suas respectivas divindades, a outra identifica o cão com o nascimento e a manutenção da vida através das práticas medicinais. Apesar disso, curiosamente, Asclépio parece não estar livre de associações ctônicas, visto que também é simbolizado pelas serpentes. Tanto cães quanto serpentes também são símbolos de Hécate, que é aparentemente mais terrena ou “infernal” do que Asclépio. Dessa forma, essas duas categorias se sobrepõem de maneira em que ao mesmo tempo que são opostas, também são complementares. Talvez, na concepção grega, vida e morte fossem caracterizados pelos mesmos símbolos por serem forças contraditórias, mas ao mesmo tempo explicativas uma da outra.

Outro exemplo da sobreposição dos simbolismos discutidos até então é particularmente visível nas *Idyllia* de Teócrito. No poema *Pharmakeutria* citado anteriormente, a personagem Simaetha expressa uma espécie de sincretismo entre duas divindades associadas ao cão. Durante o ritual de evocação de Hécate, ela diz: “Agora, queimo as espigas. A ti, Ártemis, nem no inferno / e nem na terra podem impedir. / Thestylis²⁰⁵, os cães na cidade uivam; / a deusa está na encruzilhada. Rápido, faça o bronze ecoar!” (TEÓCRITO. *Idyllia*. 2.33-36).²⁰⁶ Não é claro qual seria o elemento comum que gerou a identificação entre essas divindades. Para Hécate e Ártemis, é plausível assumir que isso surgiu da associação de ambas com a lua. Porém, não é necessário desconsiderar que o fato de o cão ser uma espécie de emblema para ambas

²⁰⁴ A associação do cão com deuses da medicina não é exclusiva dos gregos, estando presente também na iconografia da deusa mesopotâmica Gula (VILELA, 2025, p. 14).

²⁰⁵ Escrava de Simaetha (WELLS, 1988, p. 35).

²⁰⁶ Tradução minha, com auxílio das traduções de Wells e Gow para o inglês.

as divindades não seja outro fator facilitador dessa identificação, dado que anunciam a presença da divindade evocada no poema.

A quarta categoria diz respeito, sobretudo, à ligação do cão com Eníalio. Não é necessariamente explícito por qual motivo os cães seriam sacrificados a este deus; pode ser simplesmente uma expressão do comportamento potencialmente feroz deste animal. Talvez o cão inspirasse bravura e o culto ao deus guerreiro incorporou a natureza valente do animal como símbolo de seu culto. Como sugere Gómez, “o cão compartilhou os cenários de guerra com o homem desde tempos muito remotos, sendo encarregado de um grande número de tarefas, como guardas, guardiões, mensageiros, guerreiros e cargueiros de munição, medicamentos ou comida” (2023, p. 414). Dessa forma, apesar de o cão ser geralmente rejeitado em contextos sagrados, algum tipo de sacralidade conferida ao animal parece ter sido conservada no culto de Eníalio.

Pela semelhança dos registros e proximidade cronológica entre Plutarco e Pausânias, poder-se-ia restringir os sacrifícios dedicados a Eníalio ao tempo desses autores de alguma forma. No entanto, a inscrição em Lindos demonstra que essa seria uma prática tradicional e que existia pelo menos cinco séculos antes desses autores, que escreveram entre os dois primeiros séculos da nossa era. Também vale lembrar que os registros de Plutarco e Pausânias devem ser tomados como independentes um do outro, visto que Plutarco faleceu numa data muito próxima do nascimento de Pausânias.²⁰⁷ O geógrafo poderia até ter utilizado da obra de Plutarco como parte de seu repertório, mas seus relatos parecem ter mais vínculo com suas experiências nos lugares em que visitou e com sua curiosidade por eles. Como comenta Habicht, “Pausânias sempre foi ávido para incluir em suas descrições não apenas o que ele viu no local, mas também o que foi transmitido sobre seu passado através de livros, da tradição local ou de guias” (1998, p.66). Podemos afirmar, portanto, que a prática sacrificial de cães ao deus guerreiro não fosse tão circunstancial, sobretudo nesse período entre o primeiro e o segundo século da nossa era. Porém, possivelmente trata-se de uma prática recorrente durante toda a história do culto desse deus, visto que sobreviveu por um longo período

²⁰⁷ Plutarco nasceu em torno do ano 45 e faleceu em torno do ano 120, com sua obra *Quaestiones Romanae* datada a partir do ano 105 (JONES, 1966, p. 68; 73), enquanto Pausânias nasceu em torno do ano 115 (HABICHT, 1998, p. 12).

da história grega e a uma espécie de “ostracismo” sofrido pelo cão em outros cultos tradicionais, como os de Apolo e Ártemis, conforme pudemos ver nos comentários de Ekroth acerca das evidências osteológicas nos santuários desses deuses.

A quinta categoria envolve os sacrifícios de cães e os rituais apotropaicos, tornando-a particularmente prática em relação às outras. Pudemos ver que o cão poderia ser parte de práticas medicinais populares, assim como de purificações. Talvez a “impureza” que os gregos viam no animal fosse o fator determinante para utilizá-lo com essa finalidade purificadora, como se o animal pudesse também absorver as impurezas dos participantes do rito para si e expurgá-las através do uso do corpo canino no ritual de purificação. Apesar de ser um fenômeno mais particular, também temos o registro de um método divinatório no qual utilizava-se as entranhas de um cão. Além disso, temos a participação ocasional do cão em sacrifícios dedicados a algumas das divindades que mencionamos aqui. Isso indica que, apesar da conotação negativa relativa ao cão ser predominante em ambientes sagrados, havia exceções para algumas divindades que tinham o cão como objeto sacrificial tradicional; evidentemente, esse é o caso nos cultos de Hécate e Eníalio. Também é justo considerar que a rejeição do cão em espaços sagrados também faz parte desse simbolismo; a conotação negativa também é uma maneira de significação e, além disso, a maneira como se manifesta é bastante visível sobretudo nos cultos de Apolo e Ártemis. Apesar dessas divindades terem o cão como emblema, não temos registros de cães sendo sacrificados a elas.

Por fim, a sexta categoria expressa aquilo que é observado no comportamento canino e que foi tomado de forma generalizada pelos gregos antigos. Portanto, essa significação do cão permeia todas as outras categorias. Por um lado, o cão é um companheiro leal em várias atividades, participando do pastoreio, da caça e vigiando a propriedade de seu tutor. Isso é bastante evidente no uso metafórico que vimos em Ésquilo ao se referir às águias de Zeus como “cães alados” ou em Pausânias, quando comenta que Cérbero poderia ser uma serpente chamada de “cão de Hades”. Apesar das fontes indicarem claramente que Cérbero não é outra coisa senão um cão, este comentário demonstra que esse tipo de associação pode servir para atribuir a lealdade do cão a qualquer outro animal, ao menos quando estamos falando de algum animal que serve alguma divindade.

Ademais, o que Franco observou a respeito da identificação do cão com comportamentos humanos parece ser um fator determinante dessa significação geral. Ao caracterizarem os cães com *ἀναιδεία*, é evidente que os gregos se sentiram muito mais à vontade para associar os cães às forças infernais ou ctônicas do que aos deuses olímpianos, talvez por ressaltar a “impureza” deste animal. O volume de evidências que temos para cada categoria de significação expressam isso. Apesar de Apolo e Ártemis estarem relacionados ao animal, por exemplo, as evidências a respeito disso são menos numerosas e mais indiretas do que aquelas a respeito da relação entre os cães e deuses como Hécate e Hades. Vale ressaltar novamente o comportamento necrofágico dos cães, de onde provavelmente possa ter se originado a significação ctônica e, talvez, também essa noção de “impureza”, junto com outros fatores.

Essa categoria simbólica, portanto, contempla precisamente a ambiguidade de significações possíveis que o cão poderia ter, baseada em como a cultura grega observava o comportamento do cão não apenas em contextos religiosos, mas também de maneira geral, evidenciando também comportamentos naturais deste animal. Dessa forma, como dito antes, ela se expressa também em todas as categorias anteriores. Como vimos, Cérbero é caracterizado com *ἀναιδεία* por Hesíodo; Asclépio tem o cão como emblema por ter sido acolhido por uma cadela em seu mito de origem, demonstrando a lealdade deste animal aos humanos; Apolo e Ártemis são caçadores e estão relacionados com um animal amplamente utilizado na prática da caça neste contexto, dada sua natureza predatória; Eníalio acolhe a bravura do cão nos sacrifícios dedicados à ele e, apesar disso tudo, o cão se mantém impuro para que seja sacrificado à maioria das divindades, talvez sendo mais apropriado como um objeto expiatório de purificação do que como uma oferenda propícia aos deuses, exceto pelas exceções trabalhadas aqui.

CONCLUSÃO

Apesar de existirem outros registros acerca desse problema além dos que foram selecionados aqui, o nosso escopo documental forneceu o suficiente para uma ampliação mais precisa das categorias simbólicas do cão no contexto mítico-religioso grego, além de demonstrar como essas categorias podem interagir. Há outros tipos de

evidência que podem ampliar ainda mais essa discussão, como lápides de cães que por vezes demonstram uma proximidade maior com os humanos. No entanto, neste estudo foram favorecidas as evidências que relacionam o animal mais diretamente a ritos e divindades gregas.

O estudo comparativo entre as fontes forneceu um panorama mais amplo das possíveis significações que o cão poderia ter na Grécia antiga. A maioria dessas categorias simbólicas não parece ser necessariamente específica de um período, percorrendo uma extensão considerável da história grega. Outras, no entanto, parecem ser particulares de algum local, como no caso do culto de Eníalio no Peloponeso. Por outro lado, os momentos em que algumas fontes contradizem outras ou mesmo a elas próprias parecem ser, muitas vezes, reflexo da própria numerosa variedade de maneiras que os gregos poderiam incluir ou excluir os cães em suas concepções do sagrado. A investigação desses registros, portanto, conseguiu definir mais precisamente a “indefinição” de significados atribuídos ao cão no contexto religioso grego. Claro, conseguimos elaborar um número maior de categorias e atribuir elas às evidências com que trabalhamos. No entanto, tais relações, além da própria miríade de categorias, reforçam que, para os gregos, o cão não tinha um simbolismo estritamente definido, apesar das tentativas que observamos dos próprios gregos fazendo isso.

Talvez, o principal resultado deste estudo seja demonstrar que a concepção de uma cultura grega rígida parece ser menos proveitosa do que observar, justamente, o componente humano responsável por tantas “exceções”. Enquanto afirmava-se outrora que os gregos só comiam carne de sacrifícios, temos as evidências dispostas por Ekroth como exceção. Enquanto os sacrifícios de cães para divindades parece ser um fenômeno raro em várias evidências, Eníalio e Hécate (e talvez Ilítia) são exceções. Esse animal tão participativo na vida humana parece ter adquirido qualidades e defeitos cada vez mais discrepantes, tornando-se dignos tanto de aplauso quanto de reprovação — como vimos no caso de Apolo e Ártemis, que possuem o cão como elemento simbólico, ainda que sacrifícios desse animal não fossem dedicados a essas deidades. Talvez, isso ocorra à imagem e semelhança de seus tutores, conforme sua convivência fazia com que fossem compreendidos, ainda que de forma inconsciente, como mais “humanos” do que

outros animais; fazendo com que fosse elaborada sobre eles uma variedade maior de significações, assim como os humanos fazem com si mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

AESCHYLUS. Agamemnon. Tradução por John Denniston; Denys Page. Oxford: The Clarendon Press, 1957.

AESCHYLUS. *Prometheus Bound*. Tradução por Mark Griffith. New York: Cambridge University Press, 1983.

ARISTOPHANES. *Frogs (A Dual Language Edition)*. Tradução por Ian Johnston. Oxford: Faenum Publishing, 2015.

APOLODORO. *Apollodorus' Library: Books 1-3.9*. Tradução por James Frazer. New York: G.P. Putnam's Sons; London: W. Heinemann, 1921.

APOLLONIUS. *The Argonautica of Apollonius Rhodius*. Tradução por George Mooney. London: Longmans; Green & Co., 1912.

ARISTOTLE. *Poetics* (Loeb Classical Library, n. 199). Tradução por Stephen Halliwell. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

DARMESTETER, James (trad.). *The Zend-Avesta I: The Vendidad*. Oxford: The Clarendon Press, 1880.

EDELSTEIN, Emma; EDELSTEIN, Ludwig (orgs.). *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies. Vol. I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945.

EURIPIDES. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*. Tradução por David Kovacs. Cambridge, London: Harvard University Press, 1995.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.

JAMISON, Stephanie (trad.). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India, Vol. 3*. New York: Oxford University Press, 2014.

LACTANCE. *Institutions Divines, Livre I*. Tradução por Pierre Monat. Paris : Éditions du Cerf, 1986.

PAUSANIAS. *Pausanias' Description of Greece*. Tradução por W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1918.

PLINY. *Natural History, Vol. VIII*. Tradução por W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1918.

PLUTARCH. *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes: Vol. IV*. Tradução por Frank Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus in Four Volumes I: Outlines of Pyrrhonism*. Tradução por R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

THEOCRITUS. *Theocritus*. Tradução e comentários por A. S. F. Gow. New York: Cambridge University Press, 1965.

THÉODORET DE CYR. *Thérapeutique des maladies helléniques*. Tradução por Pierre Canivet. Paris : Éditions du Cerf, 1958.

XENOPHON. *The Works of Xenophon in Four Volumes: Vol. III, Part II. Three essays: On the Duties of a Cavalry General, On Horsemanship, and On Hunting*. Tradução por H. G. Dakyns. London : Macmillan & Co., 1897.

VIRGIL. *Virgil's Aeneid: The Original Text with a Literal Interlinear Translation*. Tradução por Frederick Dewey. New York: Translation Publishing Company, 1917.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro II*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro III*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro IV*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro VI*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2024.

BIBLIOGRAFIAS

ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos órficos: Edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. 578 f. Tese de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BEREZKIN, Yuri. *The Black Dog at the River of Tears: Some Amerindian Representations of the Passage to the Land of the Dead and their Eurasian Roots*. Forum for Anthropology and Culture, n. 2, p. 130-170, 2005.

DALBY, Andrew. *Rediscovering Homer: Inside the Origins of the Epic*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.

DIAS, Carolina Kesser Barcellos; BORGES, Caroline. *O melhor amigo... das crianças. Repensando o lugar social do cão na antiguidade grega*. In: SOUZA, Camila Diogo de; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (eds.). *Morte e Vida na Grécia Antiga: olhares interdisciplinares*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 2020, p. 47-78.

EKROTH, Gunnel. *Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?*. Food & History, v. 5, n. 1, p. 249-272, 2007.

FRANCO, Cristiana. *Shameless: The Canine and the Feminine in Ancient Greece*. Oakland: University of California Press, 2014. _____. *Dogs and Humans in Ancient Greece and Rome: Towards a Definition of Extended Appropriate Interaction*. In: MATSUOKA, Atsuka & SORENSON, John. *Dog's Best Friend? Rethinking Canid-Human Relations*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019, p. 33-58.

GAZONI, Fernando. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. 2006. 132 f. Tese de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GHEYN, J. *Cerbère: Étude de Mythologie Comparée*, Bruxelles, Alfred Vromant, 1883.

GOMÉZ, Ana Portillo. *Dog in War, Hunting, Livestock Work and Everyday Life of Greco-Roman Society*. In: FIORE, Ivana; LUIGI, Francesca. *Dogs, Past and Present: An Interdisciplinary Approach*. Summertown: Archeopress, 2023, p. 407-417.

GRAY, V. J. *Xenophon's 'Cynegeticus'*. Hermes, 113, p. 156-172, 1985.

HABICHT, Christian. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1998.

JONES, C. P. *Towards a Chronology of Plutarch's Works*. The Journal of Roman Studies, v. 56, partes 1 e 2, p. 61-74, 1966.

LARSON, Greger, et al. *Rethinking dog domestication by integrating genetics, archeology, and biogeography*. National Academy of Sciences, v. 109, n. 23, May 2012, p. 8878-8883. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1203005109>

LINCOLN, Bruce. *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

MAFFIE, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Chips from a German Workshop* (vol. II), New York: Charles Scribner's Sons, 1890.

MAZZORIN, Jacopo de G.; MINNITI, Claudia. *Dog sacrifice in the ancient world: a ritual passage?* In: SNYDER, Lynn M. (ed); MOORE, Elizabeth A. M. (ed). *Dogs and people in social, working, economic or symbolic interaction*. Barnsley: Oxbow Books, 2006, p. 62-66.

MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Koninklijke Brill, 2015.

PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara; Oxford: ABC-CLIO, 2002.

RICCIARDELLI, Gabriella. *Inni orfici: a cura di Gabriella Ricciardelli*. Roma; Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 2000.

SEGAL, Robert. *Myth: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes Ltda., 2006.

VILELA, Andrea. *Os canídeos na Antiga Mesopotâmia: novas abordagens para o estudo das representações dos animais nas fontes cuneiformes (3º - 1º milênio AEC)*. Revista de História, nº 184, Agosto, 2025, p. 1-26.

WEST, Martin L. *The Invention of Homer*. The Classical Quarterly, v. 49, n. 2, p. 364-382, 1999.

WEST, Martin L. *Poesia e mito indo-europeus*. Araçoiaba da Serra: Editora Mnêma, 2022.