DIONISIO EM CRETA — I

Eudoro de Souza

Ao contrário da filosofia, cujos testemunhos, criticamente interpretados, permitem uma clara delineação do seu desenvolvimento histórico, desde o primeiro dos Jônios até o último dos Neo-platônicos, a religião grega permanece autêntica *selva selvaggia*, em que o filósofo e o historiador a todo o passo se enredam em contradições imobilizantes. Não estranhemos, portanto, que, em desespero de causa, se chegasse à convicção de que um dicionário enciclopédico constituiria, neste campo, a forma de exposição menos sujeita a trair os ditames das mais estrita honestidade científica. (1) E, na verdade, se as grandiosas publicações de Darember-Saglio, Roscher e Pauly Wissowa, (2) por natureza própria, não passam de mero conjunto de fichas, alfabeticamente ordenadas, também a leitura dos famosos tratados de Preller-Robert, Otto Gruppe, L. R. Farnehl, Wilamowitz-Moellendorff, Otto Kern, A. B. Cook e Martin Nilsson (3) — apesar do imenso esforço e do real talento dispendidos em tecer um fio de historicidade que nos conduza através da labiríntica documentação literária e artística, sempre deixa em nosso espírito, como ressaibo amargo, a quase certeza de que nunca será possível escrever uma verdadeira história da religião grega.

1) Esta nota e tôdas as demais, constituindo não apenas referências bibliográficas mas ainda extensos aditamentos, serão objeto de novo artigo no próximo número desta revista.

Não creio pecar por excesso de pessimismo, afirmando que, no domínio da religiosidade, a filologia historicista, tão auspiciosamente inaugurada por Carl Ottfried Müller, (4) em 1825, o mais que conseguiu em matéria de organização sistemática, foi demonstrar que o vasto e complexo horizonte do fático e do fenomênico nos aparece sulcado por linhas de força, que visualizam a oculta tensão entre os dois polos que se designaram por "olímpico" e "octônico", "patriarcal" e "matriarcal", "urbano" e "agrário", "helênico" e pre-helênico", "indo-europeu" e "mediterrâneo", "apolíneo" e "dionisiaco", "público" e "secreto", "local" e "universal", etc. Porém, e explorando o *simile* —, digamos que, uma vez estancada a fonte que alimenta o campo de forças, e, por conseguinte, anulada a tensão entre os dois polos contrários, tôdas aquelas páginas de *história* logo degeneram em verbetes de *enciclopédia*.

De origem mais recente e, ao que parece, muito mais produtivos no sentido da ambicionada historicidade, são os métodos comparativos daqueles filólogos e historiadores da religião grega, que procuram na etnologia a solução de problemas enunciados pela tradição clássica. No imenso repositório que James Frazer publicou sob o título de O RAMO DE OURO, (5) temos, há meio século, o mais celebrado monumento desta metodologia. E' sobejamente conhecida a argumentação com que Wilamowitz, (6) em nome da escola histórico-filológica, opugnou a contemporânea tendência para explicar o "helênico" pelo "não-helênico". Mas, ainda que discutíveis nos princípios e retificáveis nos resultados, o certo é que sempre foram triunfando de toda a crítica "reacionária", idéias tais como a de Arwin Rohde, que, em sua PSYCHE, (7) recorreu ao animismo de Tylor para ilustrar as origens do "culto dos mortos e da crença na imortalidade entre os gregos".

Sem dúvida, a escola histórico-etnológica tem seu calcanhar de Aquiles. Não é, todavia, a comparação, pura e simples, entre fatos históricos e fatos etnológicos, ou o mero confronto entre o "antigo" e o "primitivo", que irremediavelmente

te compromete a validez e o alcance da pesquisa no campo das religiões clássicas. O perigo mortal, — neste caso, a inviabilidade de uma verdadeira história da religião grega, com fundamento na etnologia—, reside em que o método não passa, digamos assim, de um processo de revelação do substrato da história. Noutros termos: por natureza do seu objeto, o método comparativo só tende a esclarecer ou o que antecede a história, permanecendo fora dela, ou o que, dentro da história, nunca participou do movimento que constitui a própria historicidade.

Dir-se-ia, por conseguinte, que, no domínio da religião, teriam necessariamente de abordar todos os ensaios de uma historiografia científica. Nem a escola histórico-filológica, não querendo elucidar o grego, senão pelo grego, nem a escola histórico-etnológica, pretendendo explicar o grego pelo não-grego, conseguiram, até hoje, estabelecer os fundamentos e delinear os argumentos de um sistema que dê uma *razão histórica* à caótica e tumultuosa eventualidade, da qual os documentos literários e os monumentos artísticos, nos prestam testemunhos fidedignos.

Em suma: ao terminar o primeiro trintênio deste século, o *status quaestionum* podia ficar contido nesta conclusão naturalíssima, embora paradoxal: de certo modo, *essência da religião grega seria a sua não historiabilidade*.

E agora, que diremos nós ao cabo do segundo trintênio?

No começo do ano transato, uma revisão da mais recente bibliografia, empreendida no propósito de colher materiais para um curso de introdução à história da cultura grega, permitiu-me verificar que não se alterara a situação que já se entrevia há muito. Com efeito, tôdas as descobertas e hipóteses que vêm compondo a atual feição de que se reveste a arqueologia pré-helênica, colocam-se, surpreendentemente, ao longo de uma trajetória ideal, cujo sentido parece implicado na tese da ORIGEM MICÊNICA DA MITOLOGIA GREGA, proposta em 1932 por Martin P. Nilsson (8).

As lições do emérito professor de Lund, então publicadas pela universidade de Berkeley, na Califórnia, só tinham por modesto escôpo demonstrar que, na sua maior parte, a lenda heróica e a mitologia que conhecemos através da epopéia, teria surgido na segunda metade do II Milênio, — por consequência, muitos séculos antes da data em que presumivelmente foram compostas a ILIADA e a ODISSEIA. Por outras palavras: a tese de Nilsson não pretendia, de modo nenhum, exceder o âmbito da filologia e da arqueologia clássicas, circunscrito pelos problemas que se nos defrontam, ao abordarmos o estudo das raízes da poesia épica e da composição dos poemas homéricos. Mas — e para esta adversativa chamo expressamente a vossa atenção —, tôdas as pesquisas efetuadas em tôrno e após aquela data (1932), dir-se-ia que, na verdade, o foram, não só para mais profundamente justificar a tese da origem pré-homérica da mitologia e da lenda heroica, como também e sobretudo, para nos persuadir de que *pré-helênica teria sido a origem de todos os aspetos autenticamente religiosos da religião grega*. (9).

Ao confirmar-se, pois, a peculiar feição, que, neste sector, os estudos arqueológicos têm assumido e ao definir-se a paradoxal conclusão a que parecem haver chegado, não vos surpreenderá que nos inquietasse o problema que passo a enunciar nos termos de duas perguntas:

- 1ª Podem, verdadeiramente, ser qualificados de *gregos*, a mitologia e os rituais que, desde uma origem mediterrânea e pré-helênica, vêm emergindo ao nível cultural em que se desenrola a história da Grécia clássica?
- 2ª E, caso o não possam ser, que consequências decorrem para a história, da não-existência histórica de uma religião especificamente grega?

Eis aqui, Senhoras e Senhores, o problema que me proponho tratar nesta aula inaugural.

E' claro que a questão proposta, largamente excede a gama de interêsses que movem o estudioso de uma disciplina única, — neste caso, a filologia, mesmo em seu mais vasto e profundo conceito de "ciência da antiguidade clássica"; pois, nos termos em que a enunciámos, fàcilmente se lhe adivinham as implicações com outras disciplinas, designadamente, com a história e a filosofia da cultura e, precisamente, com a história e a filosofia dêsse estratificado complexo de idéias e fatos a que se dá o nome de Cultura Ocidental.

Tais implicações, de per si, bastariam para justificar a escolha do tema, para uma aula que se dirige a professores e alunos de uma Faculdade de Filosofia. Na verdade, — penso eu —, as Faculdades de Filosofia não o são apenas porque nelas se ministra o ensino das disciplinas que tradicionalmente integram o *curriculum* filosófico, mas também, e sobretudo, porque, nestas instituições, tôdas as outras, — ciências do espírito ou ciências da natureza —, devem ser professadas no sentido de mostrar que não há problema científico que necessariamente não comporte, em seu desenvolvimento, aquêlê grau superior de cientificidade que é próprio e, digamos, co-substancial a todo o autêntico filosofar.

Mas, por outro lado, trata-se apenas de implicações. Quero dizer: na contingência de proferir uma única lição, mal poderia evitar que o referencial concreto, uma vez reduzido, por força das circunstâncias, a alusões vagas e fórmulas breves, não resultasse na inviável obscuridade de um discurso esotérico. Para moderar a inconveniência e o despropósito, deparou-se-me uma alternativa: ou, embora mantendo sob atenta consideração a totalidade dos problemas, dispensar-me de fundamentar qualquer sentença realmente insólita ou aparentemente paradoxal, ou, elegendo um só aspeto de toda a problemática, referi-lo à súmula dos demais, no momento em que inadiável se tornasse satisfazer às legítimas exigências do especialista. Julguei dever optar pelo segundo membro da alternativa. Esta aula que devia render jus ao título GRÉCIA PRÉ-HELÊNICA, e ao sub-título DESCO-

BERTAS E HIPÓTESES RECENTES, versará, afinal, sôbre DIONISO EM CRETA e, ainda assim, com importantes restrições. Que a mesma exigüidade do tempo que as minhas palavras, em vez das brilhantes côres de uma imagem gra-tuitamente visionada, só consigam evocar os poucos e negros traços de um esquema penosamente elaborado.

Cultura Minóica é a fórmula que, por empréstimo len-dário, veio designar a requintada civilização que, na Idade do Bronze, floresce na ilha de Creta. Nos primeiros decênios do século, além de Cnosso, soberba morada do Minotauro, fo-ram arrancados às terras do olvido, os palácios de Festo, Má-lia e Haghia Triada, a cidade de Gurnia, o antigo pôrto de Palaikastro e os *thóloi* da Mesara; no entanto o museu de He-racleion, que recolheu e expõe a maior e melhor parte dos pre-ciosos achados arqueológicos, continua sendo aquele "livro de imagens sem texto" a que se referia Nilsson (10) ao ten-tar a sua primeira reconstituição da vida religiosa do povo cretense.

Entre os elementos mais característicos da cultura minói-ca, além da peculiar estrutura dos palácios, a que em breve aludirei, sobressaem êstes quatro: 1) a freqüentíssima fi-guração plástica de cenas culturais, em que intervém, com absoluto predomínio, uma *divindade feminina*; 2) a não me-nos freqüente estilização do *bucrânio*, a que os ingleses cha-man "horns of consecration"; 3) a *lábrys* ou bipene, ma-chado de dois gumes que, decerto, foi instrumento de sacrifi-cio do Touro Sagrado e deu o nome ao Labirinto; e, final-mente, os *thóloi* ou sepulturas circulares, cobertas por falsa abóbada, com acesso através de um "drómos" mais ou menos extenso (11).

Centro de difusão das últimas formas mencionadas, — emergências arquitetônicas das cavernas subterrâneas (12) —, o mais próximo de Creta situa-se no nordeste africano. Não admira, portanto, que o primeiro olhar dos arqueólogos, em busca das origens da civilização cretense, se voltasse para

o Egito com o qual, aliás, os soberanos da Ilha mantiveram assíduas relações em épocas históricas (13). Mas, em Creta, a presença do *thólos* associa-se à dos outros elementos que enumerei, e êstes não se encontram no Egito ou na Líbia, em épocas tão altas que permitam supôr a difusão simultânea de todo o complexo, da África para o Egeu. Só há uma cultura calcolítica que parece reunir êsses quatro elementos caraterísticos da cultura minóica: *thólos*, bucrânio, *lábrys* e ídolos femininos, — é a de Halaf-Arpatchiah, no Eufrates. Teria, efetivamente, a cultura minóica nascido no Oriente Médio?

"Vinte e cinco anos de descobertas na Mesopotâmia" (14) e em outras regiões da Ásia e do Mediterrâneo contribuem pa-rra confirmar a hipótese que, em 1944, Heinz Mode defendeu, acerca da PRIMITIVAS CULTURAS DA ÍNDIA E SUAS RE-LAÇÕES COM O OCIDENTE (15): ao difundir-se, a cor-rente cultural de Halaf-Arpatchiah ter-se-ia dividido em dois ramos, um para Oeste, dando origem às primeiras civilizações prè-helênicas do Mar Egeu, e outro para Leste, promovendo o surgimento das civilizações pre-arianas do Vale do Indo, nomeadamente, Harappa e Mohenjo-Daro. E' claro que a teoria explica, com satisfatória verosimilhança, a óbvia ana-logia entre as duas civilizações extremas, em especial, aque-la que se verifica entre cenas gravadas em sigilos do Indo, representando saltos de acrobatas, talvez femininos, por cima de touros ou búfalos, e as conhecidíssimas "tauromaquias" de Creta.

De modo que, no IIº Milênio A.C., a civilização de Cre-ta representaria o climax mediterrâneo de uma cultura cal-colítica que teve início no Oriente e na época de Halaf, achando-se originalmente relacionada com a Mesopotâmia pre-se-mítica, e mesmo, pre-sumeriana; em seu ápice, a cultura mi-nóica constituiria a última fase de um desenvolvimento autô-nomo, porque menos sujeito a tendências contrárias e influên-cias contraditórias, quais fôram as dos sumerianos e semi-tas, no Oriente, e dos Indo-europeus, no Mediterrâneo (16).

Ora, na região e na época a que parece ascender a remota origem da civilização de Creta, é que se presume haver nascido o culto da Grande Deusa egeo-anatólica, que tão relevante papel desempenhou na religião, ou nas religiões, da Grécia pré-helênica.

Antes de extrair do fato, as conseqüências que naturalmente se impõem (17), importa atendermos a outro elemento característico da cultura minóica. Refiro-me à peculiar estrutura dos seus palácios. E' possível, se não demonstrável, que, entre 2000 e 1700 a.C., Creta tenha recebido sugestões arquitetônicas de Mâri, na Mesopotâmia, de Beicesultan, na Anatólia, ou de Alalach, na Síria; mas também não é impossível que tais sugestões se encaminhassem em sentido contrário, ou, ainda, em ambos os sentidos (18). Mas, em qualquer dos casos, é certo que, na sua primeira fase, o palácio de Cnossos era constituído por blocos isolados e que a única relação entre essas "insulae" era o espaço retangular que, ao fim e ao cabo, viria a formar o "pátio central". Presume-se que alguns corredores, ou galerias *internas*, tenham sido, primitivamente, uma espécie de ruelas, *externas*, que separavam os blocos de edifícios. Só por volta de 1700, no Minóico Médio II, se consolidaram as partes constitutivas em um todo homogêneo, mas assimétrico. Na segunda fase, portanto, a concepção arquitetônica que se singulariza em toda a região egeica, é, além da mencionada assimetria do conjunto, a função do pátio central, designadamente, o papel que desempenha como centro, fixo e imóvel, de um movente complexo periférico. Contemporâneas, ou pouco posteriores, são as primeiras fases da construção dos palácios de Mália, a leste de Cnossos, e de Festo, ao sul; mas a concepção é, em todos três, essencialmente a mesma.

Não há exagero possível, nem entusiasmo excessivo, quando se trate de relevar a função arquitetônica do pátio central dos palácios de Creta. Porque, neste caso, o argumento utilitário não procede, e logo se refuta pela simples consideração de que muito menores dimensões da área central, ou

a multiplicidade e a excentricidade de outras áreas "a céu aberto", igualmente satisfariam a pressuposta exigência de iluminação e arejamento. De fato, a área central pre-existe à própria carência de ar e de luz, pois se desenha em forma, dimensões e proporções definitivas, e que dir-se-iam pre-fixadas muito antes da final consolidação do complexo palacial. A solução do problema não reside, por conseguinte, no mero domínio da arquitetura, ou melhor, no da simples prática arquitetônica. O pátio é um dado prévio, um princípio dinâmico, e não, apenas, o espaço que se mantém de reserva, no meio de contínua ou intermitente edificação de blocos; o pátio estaria para os edifícios circundantes, na mesma relação em que centro está para a circunferência descrita em torno dele. Com efeito, abstraindo da dimensão do raio, é o centro que determina o círculo, como lugar geométrico. Ora, em Creta, como se demonstra pelo confronto das plantas de Cnossos, Mália e Festo, traçadas à mesma escala, a única variante é o raio, quero dizer, as dimensões periféricas dos palácios, não o centro, isto é, a forma e a grandeza do pátio interno.

Esta observação, devemo-la à argúcia de um estudioso norte-americano, que, em longo e bem documentado artigo de uma importante revista arqueológica, defende com argumentos persuasivos uma tese inédita e surpreendente: no interior, precisamente no pátio central, e não em qualquer área exterior, próxima ou distante dos palácios, é que se realizavam as tauromaquias celebrizadas por tão elevado número de impressões sigilográficas (19). Quando ao alcance da sua descoberta, o arqueólogo americano dá prova de humilde e cautelosa reserva, mas um arqueólogo francês, apreciando o trabalho do seu colega anglo-saxônico (20), aproveita a oportunidade para dar largas a bem merecido triunfo sobre o persistente ceticismo dos mais abalizados intérpretes, que sempre se recusaram a admitir que as "corridas" cretenses fôsem mais que simples prazer de áulicos ou divertimento do povo. Se era prazer, tão grande seria, — vêmo-lo agora, dada a importante localização do espetáculo —, que a própria grandeza vem a exigir, finalmente, uma explicação condigna.

Pelo menos é certo que o confronto dos resultados da análise estética da arquitetura palacial, com os indícios da localização das arenas, nos pátios centrais, suscita uma séria revisão das nossas idéias acêrca do caráter mêmamente lúdico e profano das tauromaquias. Ensaíemo-la em breves palavras.

Sem dúvida, na arte cretense, predomina a figuração antropomórfica da *Magna Mater*. Mas, cingindo-nos à análise do material arqueológico, caberia perguntar se, contra a existência de uma divindade masculina, a falta de documentação não resultará, ou do triste acaso das descobertas, ou da intencional abstenção dos artistas, ou, mais provavelmente, de que a sua presença permanece oculta sob figuras simbólicas (21).

Entre tais figuras, a *lábrys* e o *bucrâni* ("horns of consecration") trazem em si a irresistível força da evidência: a primeira é o instrumento do sacrifício, o segundo, é a vítima sacrificada. As pinturas do famoso sarcófago de Haghia Triada e alguns exemplares da glíptica minóica são inequívocos testemunhos do sacrifício do touro. Demais, que o povo de Creta vive sob o fascínio do sagrado que se manifesta nesse ritual cruento, — eis o fenômeno exuberantemente traduzido na linguagem da infinita repetição plástica daqueles símbolos complementares de um único drama. Uma vez, pelo menos, encontramos-os reunidos na imagem de uma bipene aprumada entre os dois "cornos de consagração"! (22)

Conceda-se que não é fácil abolir a diferença que parece apartar a vítima que se sacrifica a uma divindade, da própria divindade em cuja devoção ou propiciação ela é sacrificada. Do touro-oblató ao deus-touro, intransponível se nos afigura a distância, embora a religião cristã sobre bem mais fundo abismo tenha lançado a ponte que diariamente atravessamos, mal apercebidos do Mistério. Tranquilizai-vos. Esta comparação entre um rito do paganismo e o Fato por excelência, histórico e meta-histórico, físico e meta-físico, natural e sobrenatural, não é, da minha parte, um jôgo astuto

com a transcendência. Quero apenas deixar claramente expressa a idéia de que o grande pátio dos palácios de Creta, encimados por enormes bucrânios e ornamentados com inúmeras e várias estilizações da *lábrys*, teria de constituir o centro de todo o complexo arquitetônico, precisamente porque nêle se representava o primeiro ato (23) de um drama, mediante o qual, de tempos a tempos, se reinstituiu na hierarquia social o princípio ou a potência divina que lhe dera origem. Efetivamente, *há motivos para crer que, pelo menos em Cnosso, "Minos" era título do rei e nome do touro.*

A questão que passo a enunciar e que tentarei resolver, é a seguinte: será possível atribuir algum nome grego, de tradição clássica, ao deus-touro, tão celebrado no *Mutus Liber* da cultura minóica?

De relance, parece que bastaria satisfazer a duas questões prévias, para que o problema admitisse facilíssima solução. A primeira consiste em confiar na veracidade de certas opiniões tradicionais entre mitógrafos e poetas da Grécia Antiga. Efetivamente, combinando o mito de Zeus Kretagenes com o de Europa, resultado imediato seria concordar em que o touro é uma epifania crética do Soberano do Olimpo; e aceitando, como não fantasiosa, a localização cretense do ritual de Zagreus, que se nos depara em um fragmento de Eurípides e numa página de Firmicus Maternus (24), teríamos por evidente que o touro também é uma epifania de Dioniso. E não se diga que, entre as duas, há incompatibilidade irremissível ou contradição insuperável: os órficos, ou órfico-pitagóricos, que eram bons teólogos, e, decerto, conheciam uma tradição mitográfica muito menos fragmentária do que aquela que nós conhecemos, bem sabiam que "Zeus Cretense" e "Dioniso-Zagreus" podiam designar dois aspectos de uma só divindade que nasce, morre e ressuscita, e que ambos os aspectos coincidiam na mesma epifania tauro-morfa.

A segunda condição prévia consiste em submeter a novo julgamento, um, de entre tantos dogmas que tirânicamen-

te vêm governando a pesquisa dos historiadores da religião grega, — quer os da escola filológica, quer os da escola etnológica. Refiro-me àquela *communis opinio*, segundo a qual, o culto de Dioniso na Grécia só admitiria uma origem histórica na Trácia ou na Frígia (25). Não quero afirmar peremptoriamente que em alguma das camadas que formam a complexa estratigrafia do culto de Dioniso, — aliás, tão complexa como a de quase todos os cultos gregos, em épocas históricas —, não intervenham elementos balcânicos e anatólicos. Não é absurdo pensar que, após o Século VIII ou o Século VII, e nos confins da Scítia, os gregos se tenham contagiado daquele *shamanismo* que, recentemente, cremos vislumbrar na composição da personalidade histórica ou lendária de Aristeas, Abáride, Orfeu, Epimênides, Pitágoras e outros (26), e, em especial, na evidente modificação que, por esse tempo, sofrem as idéias ocidentais acerca da imortalidade da alma. Também não é inverosímil, nem improvável, que em sucessivas épocas “orientalizantes”, isto é, nos diversos momentos em que, desde 1900 a. C. (27), os gregos de algum modo se tenham exposto ao influxo de correntes culturais do Oriente, houvesse penetrado em um antiquíssimo culto de Dioniso, traços mais pertinentes a divindades asiáticas essencialmente afins.

Contra uma recuada antigüidade do culto de Dioniso, contra a hipótese de sua origem mediterrânea e pre-helênica, o argumento mais ponderável consiste em invocar os testemunhos da tradição literária, que, a partir de Homero, vêm afirmando e reafirmando que, na Grécia, o deus é um intruso e, em princípio, um indesejável. No entanto, não é impossível que a idéia de resistência à difusão do culto báquico, implícita em mitos como os de Licurgo e de Penteu, não sejam mais que um protesto da razão derrotada “pelos elementos de bestialidade que, ordinariamente, dormem em cada ser humano”. Estas últimas, são palavras de Guthrie (28), e, que o saiba, o helenista insigne jamais sonhou em localizar em Creta as origens do orgiasmo dionisiaco.

Nada obstaría, por consequência, a que déssemos o nome de Dioniso ao Touro Divino da ilha de Creta. Resta saber se algo haverá que a tal nos obrigue, ou, pelo menos, que irresistivelmente nos incline a não lho recusarmos. Por mim, estou em acreditar que sobejam motivos para responder afirmativamente a esta questão.

Já não falo do próprio nome da divindade, que Michael Ventris, o malogrado decifrador da escrita *Linear B*, leu em uma epígrafe de Pilo (29). A confirmar-se a lição do texto, bastaria combiná-la com outro, de Cnosso, em que figura a “Senhora do Labirinto” (30), para que se insinuasse a suspeita de que o mito de Dioniso e Ariadne não é invenção de baixa época. Também escusaríamos de mencionar o famoso CANTO DAS MULHERES DA ELIDA (31) e as árduas discussões sobre o Boelates dithyrambos, de Píndaro (32), assim como as conhecidas representações plásticas que parecem destinadas a ilustrar a doutrina implícita naqueles textos: em verdade, na Grécia, desde o período arcaico, a relação entre Dioniso e o touro, é evidente. Mas a questão é outra; é, designadamente, a questão de saber se, em Creta, ao acólito ou paredro da grande divindade feminina, cuja epifania é o touro, nós devemos atribuir o nome de Dioniso, com fundamento na percepção de uma essencial identidade entre o deus cretense e o deus grego, ou, se quizerdes, entre as divindades minóica e traco-frígia.

O mais valioso contributo para uma positiva solução deste problema, devemos-lhe a uma recentíssima idéia de Kerényi (33), que eu estaria inclinado a proclamar como autêntica e genial “iluminação”. A idéia é esta: a arte minóica, a arte de Creta em conjunto, e não, apenas, em tal ou tal objeto, em uma ou outra das suas formas concretas, encontra-se, toda ela, impregnada de “dionisiaco”, daquele mesmo espírito de ebriedade e loucura, que transparece com tão sombrio fulgor, nos versos líricos das Bacantes.

Vale a pena demorar-nos neste ponto.

Que intenção teria movido o trágico da medida humana a descrever com tão vivas côres a tempestade emocional que irrompe dos mais profundos estratos da alma, dos abismos do inconsciente, em que o indivíduo se distrai da própria individualidade e da razão pragmática que o insere na ordem social instituída, — não o sabemos. O certo é que na ação dramática e nos coros líricos das *Bacantes* encontramos, entretrecidos de esplêndidas imagens, todos os aspetos cosmológicos e antropológicos em que o prisma da reflexão poderá decompor aquela hierofania do êxtase, loucura e embriaguês da vida de uma natureza que ainda não conhece o homem, e que os homens já não conhece; e, decerto, também nas páginas inspiradas de Frederico Nietzsche (34), na prosa entusiástica de Erwin Rohde (35) e de Walter Otto (36), ainda ressoam as acordes líricos de Eurípedes, celebrando o orgiasmo dionisiaco.

Qual é, pois, o Dioniso das *Bacantes*? Que nume antiquíssimo emerge ao nível da história e da consciência, através da mitologia e dos rituais que sobrevivem na memória de poetas e mitógrafos da Grécia clássica? Deus do elemento líquido, que, perseguido pelo Licurgo homérico, se lança no mar, depósito imenso e inexgotável do princípio que, como seiva ou sangue ou sêmen, sustenta toda a vida vegetal e animal; “deus-na-árvore, *dendrites* ou *endendros* e deus *phloios* consubstanciado nas plantas verdes e nas flores das árvores frutíferas; deus do vinho, que liberta as almas das tristes cadeias de individuação; deus *mainomenos* enlouquecido e enlouquecedor, que se compraz no tumultuoso tropel das Ménades e das *Bacantes*, — deus das mulheres que, percorrendo desvairadas uma terra toda ela convertida em seio ubérrimo donde brotam o leite e o mel, cingidas de serpentes e coroadas de hera, amamentam as bestas feras, para logo as destroçarem, por suas mãos já esquecidas do gesto vivificante; deus macho cabrio ou taurino, que sofre na própria carne, como inexorável destino de quanto vive na natureza selvática dos dias primevos, o grande deicídio cosmogônico e antropogônico; em suma, deus trágico por excelência, deus das

contradições implícitas em uma realidade indomada pela “*philanthropia*” e pela “*humanitas*”.

Serão estas, precisamente, as conotações do “espírito” que anima a arte minóica? Na opinião de Kerényi, — e agora dou a palavra ao ilustre filólogo —, a “impressão de dionisiaco que a arte minóica nos comunica, pode ser decomposta em elementos concretos, que, na Grécia, só o culto de Dioniso reúne de forma similar”. E prossegue: “aos olhos dos gregos, Dioniso revela-se principalmente como deus do vinho, deus touro e deus das mulheres, — deus, igualmente, das divindades de caráter extático, das quais a maior foi Rhéa, Mãe dos Deuses. Como, antes de todas as demais, se reconheceu a presença desta Magna Mater da arte minóica, a ela foi atribuído, até hoje, o próprio espírito dionisiaco das representações daquela arte” (37). À instantaneidade que estas linhas encerram, melhor não poderíamos corresponder, que diligenciando aduzir-lhes algumas notas complementares. Começemos por assinalar as articulações do teorema. Entre todos os cultos gregos da época clássica, só o de Dioniso apresenta: primeiro, o caráter extático do ritual; segundo, a epifania tauromorfa da divindade; terceiro, a ambiência feminina da religião. Ponto importante seria a errônea transferência do caráter extático do ritual, que os estudiosos da religião minóica atribuem à deusa-mãe, enquanto, na Grécia, o vinho se acha exclusivamente adstrito ao culto báquico. Desta circunstância perturbadora, falarei dentro de instantes. Por ora apenas acrescentarei que a identidade greco-minóica, quanto à ambiência feminina do culto e à epifania tauromorfa do deus cultuado, parece bem fundamentada na conhecida documentação plástica e no mais que antes ficou dito acerca da função arquitetônica dos pátios centrais.

A única dificuldade da demonstração recairia na epifania vegetal do deus cretense, pois, essa, decerto, não podemos abstrair da imagem tradicional do Dioniso grego.

A representação de um arbusto, em lugar da lábrys, apurando entre os “horns of consecration” (38) sugere a

coincidência das epifanias fitomorfa e tauomorfa. Contudo, neste ponto, afigura-se-me argumento mais persuasivo, mostrar como certa concepção de Schadewaldt, acêrca da arte minóica, sai ao encontro das idéias de Kerényi, esclarecendo-as maravilhosamente, — concepção, note-se bem, muito anterior ao trabalho do filólogo húngaro e que o famoso homerista germânico formulou sem qualquer intuito de provar tese semelhante. No ensaio intitulado O MUNDO DAS IMAGENS HOMÉRICAS E A ARTE CRETO-MICÊNICA (39), parece-me exuberantemente demonstrado (embora não sejam estas as próprias palavras do filólogo) que o chamado “naturalismo minóico” é um impressionismo *sui generis*, a arte de pintores e escultores fascinados pelo elemento líquido e o reino vegetal. Não é de estranhar, — ainda que faltem traços que expressamente o indiquem —, aquela indiscutível presença da água no afresco dos delfins (40) ou num vaso que parece ter sido pintado no exclusivo propósito de fixar os movimentos de um polvo em seu elemento natural (41). Nem nos podemos surpreender que as flores tanto nos impressionem por sua “existência vegetativa”, digamos assim, em afrescos como a “colheita da açafrão” (42) e o “pássaro azul” (43). Mas, sumamente estranho e deveras surpreendente é que, em toda a arte minóica, a vida das formas vegetais e pelágicas transponha os limites da flora terrestre e da fauna marítima, e que, por exemplo, na cena de caça de um afresco de Tirinto (44), um javali pisciforme flutue como os delfins de Cnosso, e que o “Príncipe da Coroa de Penas” (45) pareça ondular ao vento, como o caule dos lírios em seu redor.

Está claramente expressa a natureza do argumento virtual: como disse há pouco, lendo nas entrelinhas de Kerényi, é a arte minóica em conjunto, e não, somente, em algumas formas singulares, que testemunha do “dionisiaco”, neste caso, da epifania vegetal do deus e da sua aderência ao elemento líquido.

Fora do quadro, portanto, só resta o caráter extático, comum à religião cretense e pre-helênica e à religião grega e dionisiaca. Que o êxtase, natural ou provocado, é, digamos, a própria substância de ambos os cultos, parece fato incontestável. Mas, daí por diante, cessa toda a analogia. Já não falo, sendo o êxtase provocado, em que as “portas da percepção” — para usar a linguagem de Huxley (46) —, se abrem sob a ação entorpecente do vinho, na Grécia, e do ópio, em Creta. Com efeito, as cápsulas de *Papaver somniferum*, daquela espécie de papoula que adorna a cabeça do ídolo de Gazi (47), ostentam o golpe efetuado para extração do alcalóide, e na expressão fisionômica do ídolo reconhecem-se os traços característicos do opiômano (48). Porém, — repare-se —, o ídolo de Gazi é feminino, como os demais ídolos de Creta; por conseguinte representaria ou uma deusa farmacopeica, ou uma hipóstase farmacopeica da única deusa de Creta. Além disso, no célebre anel de Micenas (49), não é a deusa sob a “árvore da vida” que as adorantes (?) oferecem seus ramos da planta mágica? Manifestamente não é o acólito quem guarda as “portas da percepção”!

Desatar a última laçada dêste nó problemático, consistiria de averiguar, primeiro, se esta diferença é susceptível de afetar profundamente a tese da origem minóica do culto de Dioniso, e depois, se, não a comprometendo irremediavelmente, não viria ela, por acréscimo gratuito, despertar-nos a sensibilidade e a inteligência para alguma inédita conexão entre outros fenômenos religiosos conhecidos. Começarei pelo fim, isto é, por tentar sugerir que, não obstante os testemunhos em contrário, talvez, originariamente, tão grandes não fôssem as diferenças que parecem separar a Magna Mater, do deus a que se atribuem funções de seu accessor ou acólito.

A origem médio-oriental da cultura minóica, representada, como indiquei, pelo conteúdo das jazidas calcolíticas de Halâf e Arpachiah, explicaria sem mais argumentos o predomínio da divindade feminina, — predomínio ainda evidente por

tão numerosos exemplares de pequena estatutária da deusa-mãe e de cenas cultuais gravadas nos sigilos que a todo o passo se nos deparam, folheando qualquer repertório da arte cretense (50). Todos os documentos nos inclinam a considerar a Grande Deusa da Ilha de Minos, como figura muito mais poderosa, muito mais importante, que a do deus; muito mais importante e poderosa que o Touro ou o Arbusto divinos, mesmo que lhe possamos ou devamos dar o nome de Dioniso. E o fato permanece intangível, ainda que a variedade das representações plásticas nos deixe entrever que, em Creta, a deusa é uma "nebulosa" da qual, no decorrer do tempo, certas partes se foram "gradualmente destacando" (51). Algumas dessas estrêlas, formadas no seio da névoa primordial, continuam brilhando no céu da Grécia clássica, sob os nomes de Rhéa, Ártemis, Atena, Here, Elithia, Hécate e, talvez, Demeter (52).

Os últimos teólogos do paganismo bem se aperceberam da primitiva unidade, promovendo a sincrese naturalística que se revela, por exemplo, no discurso que Ísis dirige a Lúcio, no romance de Apuleio, identificando-se com a "Natureza, mãe das cousas, senhora de todos os elementos, primordial progênie dos séculos, suprema das divindades, rainha dos mortos, primeira dos celestiais e uniforme representante dos deuses", proclamando ser ela "a única divindade (que) todo o orbe venera sob multiformes figuras e debaixo de muitos nomes" (53); e os nomes citados a seguir, são, como se devia esperar, os de Cibele, Atena, Afrodite, Ártemis, Perséfone, Deméter e Hécate. E' claro que esta Deusa-Natura é um conceito que pressupõe toda a especulação dos físicos, de Tales a Platão, incluindo o trabalho de alegorese dos Estóicos e dos Neoplatônicos (54). Em todo o caso, a alegoria não procede sem matéria adequada, e aqui, matéria adequada não é outra senão a "nebulosa primordial" que, já então, descera ao fundo mais fundo do inconsciente e recuara até ao mais tenebroso recôndito do passado.

Admitamos, por hipótese, que a Deusa-Natura do sincrismo romano-helenístico mergulhe suas raízes no solo fecun-

do da religião minóica; isto é, que a Grande Deusa egeo-anatólica já continha, como oculta virtualidade, o evoluir no sentido religioso do paganismo clássico, e o involuir, depois, no sentido já filosófico de uma Natura Naturans, mono-deísticamente identificada com Ísis ou Cibele ou qualquer outra das deusas celebradas pelo paganismo oriental ou greco-romano. A hipótese não é inteiramente gratuita, — pelo contrário; mas, por consequência lógica, resultará, para nós, a obrigação de procurar, no quadro da religião minóica, qual a verdadeira situação da divindade masculina, do deus-touro, ou outro que seja o chamado acessor ou acólito da Deusa-Mãe.

E' neste ponto que os historiadores e teorizadores da religião helênica e pre-helênica continuam laborando no mais inibitório dos equívocos. Bem sabemos que, à mingua de documentação escrita, grande papel terá de desempenhar a hipótese e a conjectura nas teorias propostas. Mas, ao que me parece, quando intervém a conjectura e a hipótese, é que mais escrupulosamente se deve cuidar da regra do jogo. E, neste caso, "regra do jogo" significará, pelo menos, "coerência interna". Decerto que a responsabilidade da incorência e do ilogismo poderá caber, pròpriamente, à situação e ao processo religioso concreto, que intentamos descrever ou explicar. Em tais circunstâncias, porém, o fato incoerente, ilógico e contraditório, deveria ser considerado como aviso ou indício de que nos encontramos perante idéias ou sistemas estratificados ou juxtapostos, sem que na estratigrafia ou juxtaposição houvesse incidido qualquer pensamento assimilador ou organizador.

Tal é, sem dúvida, a situação religiosa, em Creta, quanto às relações entre a Grande Deusa e o deus que os arqueólogos persistem em designar como seu acólito ou "paredro". Assim, por exemplo, após haver empreendido a mais audaciosa façanha, no campo da decifração daquele "livro de imagem sem texto", que é a religião minóica, quero dizer, depois de ter colocado sob cada imagem do enigmático ritual cretense, uma legenda extraída ao culto, literariamente docu-

mentado, de Áttis e Cibele e Anat, (55), Adônís e Astartê, Dummuzi e Ishtar, Osiris e Isis (56), Axel Persson conclui pelas seguintes palavras: "é claro que em tôdas as religiões que observamos, a Grande Deusa foi originariamente uma figura muito mais poderosa e muito mais importante que o deus. Quem morre e todo o ano é pranteado, é o deus, não a deusa" (57).

Inclino-me a pensar que o princípio do método exegético adotado por Axel Persson, que consiste em explicar o mal conhecido ritual cretense pelos rituais ou os mitos da Anatólia, da Síria e do Egito, sofrivelmente conhecidos — se não resiste ao devastador assalto da hipercritica (58), encontra-se plenamente justificado pelas descobertas arqueológicas e filológicas dos últimos anos, que tendem a estabelecer nos mais sólidos fundamentos a existência, no IIº milênio a.C., de uma comunidade cultural, abrangendo todo o Egeu e o Oriente Próximo, do Indo ao Adriático e do Helesponto ao Vale do Nilo (59). Em toda a área, as variantes locais do tema religioso do deus que morre e ressuscita, não chegam a comprometer a validade dos resultados gerais da comparação, ainda que esta possa falhar no particular e no acessório. Ora, o que mais me impressiona em toda essa religiosidade egeu-anatólica, é verificar que, por um lado, no ritual da paixão, morte e ressurreição do deus, cuja epifania é uma planta, a Grande Deusa não parece haver exercido papel condigno do tal poder e importância que lhe atribuem; e que, por outro lado, às vezes é ela mesma quem protagoniza o próprio drama da paixão, — é o caso, por exemplo, de Deméter-Perséfone, na Grécia de Innin-Ishar, na Mesopotâmia (60).

Eis o que se me afigura incoerente, ilógico e contraditório, e, por consequência, o indício de uma estratificação ou juxtaposição de idéias e fatos religiosos radicalmente heterogêneos e heterônomos.

Felizmente, as raízes da heterogeneidade e da heteronomia, que mal se adivinham no âmbito das antigas religiões

do Mediterrâneo, podem ser mais claramente observadas no domínio etnológico. A razão é simples e seria quase ocioso mencioná-la: ainda hoje há paragens no Globo por onde não passaram as grandes vias das migrações e das invasões históricas, e povos que por inépcia foram expulsos, ou por desinteresse se mantiveram à margem desses caminhos. Não admira, portanto, que, nesta ou naquela região, ainda se nos deparem, *separadas*, formas elementares e homogêneas, ou, pelos menos, sistemas mais facilmente decomponíveis em seus elementos simples. As escolas etnológicas de Schmidt e de Jensen esforçaram-se por fundamentar em firme e ampla base monográfica, respetivamente, nas características essenciais da religião teística dos recoletores, e da religião cosmo-biológica dos plantadores primitivos (61). Abstraindo da polémica em volta da prioridade histórico-universal de um e outro tipo de religião, havemos de concordar que as teorias inventadas e os materiais descobertos pelos etnólogos de Viena e Frankfurt, iluminam com nova e intensa luz, alguns dos mais sombrios recônditos da religiosidade antiga.

Há vinte anos, Kerényi e Jensen encontraram-se, os dois, sobre uma eminência do campo em que se interceptavam os círculos de interesse filológico e etnológico, — eminência, da qual, o primeiro julgou vislumbrar uma Hainuwele em Eleusis (62), e o segundo, uma Perséfone em Ceram (63). Hainuwele constitui um espécime indonésio daqueles *Dema* que, na opinião de Jensen seriam a divindade típica dos plantadores primitivos. Qual é essa divindade? Educados na tradição religiosa judeo-cristã, não nos é fácil concebê-la, pois o conceito de "dema" jamais coincidirá com o conceito de "deus", desde que incluamos neste a mais insignificante nota de transcendência. Em breves palavras (64), direi apenas que o culto de uma divindade-dema é a renovada comemoração de um drama, cujos atos decorrem no fim dos tempos primordiais e, por conseguinte, no início do tempo presente, em que se passa a vida natural do homem, tal como ele existe. O mais notável, porém, é que esse drama é sempre o do assassinio do "dema" e da sua consecutiva transformação em alguma

planta comestível. Demais, todos os mitos do ciclo cultural em aprêço, referem que, ao morrer, é a própria divindade que empreende a primeira viagem ao reino dos mortos, para se transformar, ela mesma, nesse reino, cuja cópia terrestre é o lugar do culto (65). Outros traços característicos merecem especial menção: 1º) um “dema” não é necessariamente uma divindade feminina; com efeito, se a Hainuwele dos Wemale é uma *kore*, o Jawi dos Marind-anim é um *kuros*; 2º) além da forma humana, que seria propriamente aquela que o “dema” assume no decurso do drama primordial, quase sempre ele comporta uma epifania vegetal, uma epifania animal e uma epifania lunar; 3º) a religião dos plantadores primitivos implica “uma concepção monística da vida, que faz do homem uma unidade físico-espiritual, descendente em linha reta, isto é, biologicamente, da divindade” (66), — eis porque, ao morrer, é o homem inteiro, embora invisível, e não uma parte dele, que, a exemplo do “dema”, se encaminhará para o reino dos mortos (67); 4º) parece evidente que é nesta atmosfera de representações cosmo-biológicas, que o sacrifício cruento se reveste de pleno significado, como repetição periódica do drama primordial e, por conseguinte, como solene reinstituição da ordem presente (68).

Não há dúvida que a mundi-visão dos plantadores primitivos, centrada na idéia de um deicídio cosmogônico e antropogônico, ainda se reflete, traço por traço, naqueles mitos e rituais egeo-sírio-anatólicos, e que, Perséfone na Grécia, Áttis na Ásia Menor, Baal e Adônis na Síria, Osiris no Egito, Innin-Isthar na Mesopotâmia, e, por hipótese, Dioniso em Creta, se nos revelam, à luz das descobertas e hipóteses do etnólogo de Frankfurt, como estreitamente afins às divindades-dema da Indonésia, da África e da América. Mas, no mundo de hoje e de ontem, não há religião tipologicamente pura. Por muito recuado no tempo ou muito afastado no espaço histórico, qualquer sistema de idéias religiosas, alguma vez ou em algum lugar se encontrou exposto ao influxo de outro sistema, heterogêneo e heterônomo. Pois bem, vou propor-vos, como hipótese complementar, que a maior impor-

tância e o maior poder, — ou sob um conceito menos geral e menos abstrato —, a imortalidade de Deméter, Cibele, Anat, Astartê, Ísis e Isthar, diante da mortalidade de seus “acessores” ou “acólitos”, traduz, simplesmente, um fenômeno de contaminação. *Como aspetos locais da grande divindade feminina do Neolítico antero-asiático, que, porventura, teria sido a divindade-dema em uma área geográfica predominantemente matriarcal, cada uma daquelas deusas ascende à suprema dignidade de Magna Mater, sob a influência de superstratos e adstratos culturais, em que vigorava alguma cosmo-visão teística.* O término do processo é evidente: Perséfone, Áttis, Baal, Adônis, Osiris, Tammuz e, talvez, Dioniso, embora mantendo parte de suas originais características de divindades-dema, encontram-se, por fim, subordinados a uma deusa-mãe, na qualidade de filhos ou amantes; de qualquer modo, como acólitos” ou “paredros”. Escusado seria acrescentar que as epifanias urânicas daquelas deusas egeo-sírio-anatólicas, que não reduzem a simples selenomorfismos, também denunciam fases do processo de transcendentalização da primitiva divindade-dema. E, para terminar, ainda direi o seguinte: é, precisamente, o caráter “demático” ou cosmo-biológico, original, da Magna Mater, o que não permitirá, ao fim e ao cabo da alegorese naturalística do paganismo moribundo, que ela, mesmo como *Natura Naturans*, venha a incarnar a própria Transcendência. O panteísmo é o termo lógico e natural da reflexão filosófica que se exerceu, a partir do Século VI a. C., sobre a cosmo-biologia implicada nos cultos de mistério.

Voltando agora ao início deste último desenvolvimento da nossa problemática, julgo poder asseverar que radical ou seminal não seria a diferença que separa a Grande Deusa minóica, do deus fitomórfico ou tauromórfico, ao qual conviria o nome de Dioniso. Por isso, já então se poderia repartir entre as duas divindades, originariamente afins, o caráter extático que, em épocas mais recentes, continua aderindo ao culto da Rhéa-Cibele anatólica e do Dioniso helênico.

Com isto, posso dar por encerrado o tema DIONISO EM CRETA. Resta concluir, reatando o fio das minhas considerações iniciais; isto é, pondo mais uma vez a questão de saber se, realmente, a essência da religião grega não seria a sua não-historiabilidade. Os elementos da resposta já se encontram no estudo precedente, o qual, decerto, ganharia m força demonstrativa, se pudesse aduzir-lhe outros elementos que, por exigüidade do tempo, não podem ser abordados e, muito menos, tratados com a demora e o desenvolvimento que merecem.

Os trabalhos da escola de Harvard acêrca do estilo formular da poesia homérica e hesiódica (69), os primeiros resultados da decifração da escrita *Linear B* (70), os estudos comparativos das epopéias gregas e orientais (71), dão indícios, se não provas, de uma continuidade cultural ininterrupta, em todo o Mediterrâneo Oriental, através do IIº milênio a. C., à qual, pelo menos na Ática, nem as migrações dóricas teriam pôsto fim (72). Tanto mais robustecida, por consequência, sairá a hipótese da origem pre-helênica da mitologia grega, — se, por “pré-helênico” entendermos “pré-dórico” ou “pré-clássico”. Por outro lado, as mesmas descobertas e hipóteses não opõem qualquer obstáculo à idéia de que hajam sobrevivido cultos, na Grécia, cuja origem descende ao mais fundo do substrato pré-helênico; e se, na verdade, a civilização minóica pode ser considerada como o climax mediterrâneo de uma cultura medio-oriental, que se representa pelos estratos neolíticos e calcolíticos de Halâf e Arpatchiah, os empréstimos de Creta à Argólida e à Ática, em época micênica, apenas teriam vindo reforçar, na proximidade dos tempos históricos, o mesmo substrato mediterrâneo que não cessara de agir na Hélade, desde o Neolítico e o primeiro período do Bronze. No entanto, diga-se que, prosseguindo na trajetória iniciada pelos trabalhos de Nilsson, não é de esperar que, mesmo escapando por sua tendências heréticas, venha a comprovar-se a origem não-grega de todos os cultos e mitos gregos. Naquela contra-polaridade, a que teriam atingido os esforços sistematizadores da escola histórico-filológica

ca, sempre hão de recair do lado da Grécia homérica e post-homérica, quando mais não seja, as componentes “olímpica”, “patriarcal”, “urbana”, “apolínea”, “pública”, “universal” e quaisquer outras que integrem os aspetos mito-poéticos do tão falado *Milagre Grego*.

Contudo, ainda não desistiria eu, de afirmar que a *mito-poética dos gregos é a eutanásia do mito pre-helênico*, e que o traço mais caraterístico do “Milagre Grego”, da grande novidade que surge no Mundo Antigo com o nascimento da civilização grega da época arcaica, reside, de certo modo, na negação da sua componente mitológica. Este traço caraterístico talvez seja o desenvolvimento peculiar da herança indo-europeia, como talvez seja, êsse, um dos traços distintivos das culturas da Ásia que mais fielmente guardaram e promoveram o legado semítico. A cultura hebraica, com o seu monoteísmo, é a-mítica, desde início; a cultura helênica, com o seu panteísmo, tende a sê-lo, mas por uma via de compromisso, através da qual vai fundindo e confundindo todos os mitos num só, — o mito do Homem, decerto, o mais helênicos dos mitos, se não o único mito grego. E por isso ousou reafirmar — mas, agora, no plano de uma arqueologia que, no sentido etimológico, é ciência dos princípios, por conseguinte, no plano de uma ciência meta-histórica (pôsto que o princípio ou a verdadeira *origem*, ao contrário do *originado*, nem sempre emerge ao nível da historicidade) —, ousou reafirmar, dizia eu, que a mitologia grega é de origem pre-helênica. “O grego, que trazia em si, como caraterística original, uma tendência negadora da veracidade do mítico, dificilmente poderia ter feito outra coisa, senão aquela que realmente fez: alterar e interpretar, amoldar e adaptar à própria índole e ao próprio gênio, as mitologias dos povos que só mitologicamente sabiam exprimir a sua vivência da realidade”. (73).

Com efeito, a Grécia arcaica e homérica situa-se precisamente naquele tempo-eixo da história universal, a que se referia Jaspers, lembrando que a mesma época viu surgir Confúcio e Lao Tse na China, Buda na Índia, Zoroastro na

Pérsia, os Profetas em Israel e os filósofos na Grécia, — a época em que iria começar “o combate contra o mito, do lado da racionalidade e da experiência iluminada pela razão,... o combate pela transcendência de um Deus único contra os demônios que não existem, e o combate contra as falsas figuras dos deuses, por rebelião ética contra eles” (74); — a época igualmente, na qual a grandiosa, trágica e desesperada escatologia de Klages denuncia os primeiros assaltos de um espírito vampiresco contra a alma e contra a vida (75).

Tal como, incidentalmente, o descrevemos, há pouco, o culto de Dioniso bem nos sugere, por contraste, como a autêntica novidade grega é o Mito do Homem, que já se nos depara completamente formado na poesia de Homero. E se, como me parece, “os gregos atualizam uma ingênita e inédita virtualidade de humanização; se o atualizar semelhante virtualidade, na história, esgota tôdas as determinações do próprio *ser-grego*, então o “pre-helênico, qualquer que ele seja, mediterrâneo ou oriental, egeo-cretense, egeo-anatólico ou egeo-asiático, representar-se-ia pelo *des-humano*, nos mitos e nos ritos que a Grécia foi preterindo: pelo desumano no Homem, pelo desumano na Natureza, pelo desumano na Divindade.” (76)

No mundo clássico, desumanidade pre-helênica e humanidade helênica, ou se quiserdes, imanência cosmo-biologia e pressentimento de transcendência deística, são os dois aspetos que não podiam integrar na história, por não se haverem apercebido da complementariedade daqueles aspetos. Historiável, na Grécia, é apenas a exegese filosófica do Mito dos Homens, — de um homem que projeta, fora de si, Deus e a Natureza, no momento em que começa a descobrir, em si, a sua própria intimidade. Em suma, historiável, na Grécia, é uma religião cuja essência implica o vir a ser, tôda ela, uma filosofia que, já não podendo sentir a imanência, ainda não pode intuir a transcendência.

Com estas palavras, talvez eu não tenha respondido claramente às duas perguntas que formulei no início da minha

aula; mas a resposta àquela que concerne as conseqüências que decorrem para a história, da não existência histórica de uma religião especificamente grega, não fica tão longe, que não possais, vós mesmos, adivinhá-la, através desta última interrogação: para os mais esclarecidos de entre os gregos, para as almas mais abertas aos quatro ventos do espírito, não teria sido, a manifesta falência religiosa do mundo clássico, uma eficientíssima *Praeparatio Evangelica*?