

Eudoro de Sousa

DIONISO EM CRETA e outros ensaios

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

INTRODUÇÃO

Julgo lembrar-me de ter ouvido ao Eudoro de Sousa dizer que os livros verdadeiramente dignos de atenção se devem ler do fim para o princípio, que é como quem diz, da direita para a esquerda ou da luz para a sombra... Amava destroçar os lugares-comuns, desmontar o que parece evidente. «O meu nome, Eudoro, não diz, como parece sugerir a etimologia, que eu sou uma bela dádiva dos deuses ao mundo; o que ele quer dizer, e pela mesma etimologia, é que eu sou uma boa prenda.»

Ler do fim para o princípio é como Aristóteles procedia perante o grande livro da natureza. Ensinou, como se sabe, que a melhor das causas é a final. Terá alguém reparado que esta ideia se exprime, antes de tudo o mais, no seu nome: Aristóteles? Claro que ainda há, de acordo com a etimologia do nome, uma ideia mais alta: a do perfeito iniciado.

Obedecendo à sugestão, e tomando à letra o que ela nos diz, se começarmos a ler o livro do próprio Eudoro pelas últimas linhas, ali compararemos, com efeito, na conclusão o princípio regulador do imenso e lúcido silogismo que é todo o Dioniso em Creta. Essas linhas são, como pode ver-se, as seguintes: «Os comentadores de Platão, que a todo o passo citavam livros órficos, e para os quais Orfeu era o Teólogo-Poeta-Músico-Hierofante, não podiam chegar à síntese, porque a síntese é irrealizável no sentido da tese ou da antítese. Mas Orfeu era um símbolo do anseio por realizá-la. Estaria ela já realizada, ou a caminho de realização, no Cristianismo? Uma pedra conservada no museu de Berlim ostenta, sob um Cristo crucificado, esta inscrição: ORPHEOS BAKKIKOS.»

Nos termos do autor do que citamos, a tese era a imanência de uma religião cosmobiológica, a antítese foi a transcendência do «deísmo filosófico ou metafísico». E escreve: «Os neoplatónicos, comentando Pla-

tão, conheciam a primeira pelos cultos de mistério e a segunda pela metafísica platônico-aristotélica. Plotino não soubera, nem quisera tentar a síntese.»

Quem, pois, realizou a síntese foi o Cristianismo, um Cristianismo de «um Cristo quase pagão», como escreveu Leonardo Coimbra, um deus que dança: Orfeu Dionisíaco. Como entender, porém, a legenda sob a imagem do Crucificado?

Eudoro de Sousa não cessa de interrogar e de se interrogar sobre o que terá sido o segredo nunca revelado dos mistérios gregos. «Culto verdadeiro», escreve ele, «e, por conseguinte, religião autêntica, era ainda e sempre a dos mistérios.» Tudo leva a suspeitar que, no espírito do grande helenista, a Missa católica seja a forma revelada dos mistérios de Elêusis, onde a espiga pode muito bem ter representado o que na Missa é o pão da Eucaristia e, se, em vez de Elêusis, pusermos os mistérios de Dioniso, logo a analogia se completa pelo vinho. Todavia, para que seja como se não diz mas se intui em Eudoro de Sousa, necessário se torna que Cristo não seja só o Crucificado, mas o deus, como Baco ou Dioniso, que ressuscitou da morte.

Eudoro não o diz. Perante o enigma do que seriam in nuce os mistérios gregos, enigma insolúvel pelo método dito científico de indução a partir do pouco que saiu para fora, o filólogo português segue na pegada dos helenistas alemães para lhes passar adiante com a soberana intuição de que ali, onde quer que no templo se celebrem tais mistérios, algo se passará que pela música e pela dança realize as núpcias do Céu e da Terra, do transcendente apolíneo e do imanente dionisíaco. Todavia, para que tal se dê, impõe-se que pelo neófito o deus antes desça aos infernos. De novo o Cristianismo projecta a sua luz nas sombras do passado.

Introdução é, como a palavra o pode sugerir, a abertura de uma porta que dê para um caminho pelo labirinto da discursividade. É, todavia, verdade que o que vimos propondo como introdução a Dioniso em Creta está longe de estar explícito. Eudoro de Sousa como que não se arrisca a dizer claramente o que pensa. Limita-se a apontar, a indicar, como quando diz, por exemplo: «Historiável, na Grécia, é só uma religião que, saturada de imanência e apelando para a transcendência, mas não podendo ‘esperar o inesperado’, só o achará quando chegar a hora da Revelação. Para as almas mais abertas aos quatro ventos do espírito, não teria sido a impossibilidade de realizar a pressentida coincidência dos opostos, uma eficientíssima praeparatio evangelica?» Ao escrever isto não terá Eudoro de Sousa em mente São Paulo?

A religião católica tem por base não um mito, mas um evento histórico. É o que geralmente se apresenta como garantia de veracidade.

Claro que poder-se-ia responder, recorrendo a Aristóteles, que a poesia é mais verdadeira do que a história. Eudoro de Sousa, neste ponto, diria certamente que, sendo na Grécia de Homero o mito a própria poesia, só quando o mito é a matéria que busca no rito a própria forma é que a verdade está garantida. Isto aconteceu, antes de Homero, no mundo minóico e persistirá nos mistérios para cá de Homero, mas só com o Cristianismo se realizará perfeitamente. Porquanto o Cristianismo será a única religião em que o mito é história e a história é mito ou, noutros termos, é a religião em que o mito do deus báquico que ressuscita da morte se realiza historicamente e é depois presente, e não apenas memorado, na Missa cristã.

A revista brasileira Humanidades dedica todo o quinquagésimo número, como se do seu jubileu se tratasse, a Eudoro de Sousa, ostentando na capa o seguinte elucidativo subtítulo: Presença da GRÉCIA, Prémio Eudoro de Sousa. Apenas um português colabora na revista. Trata-se do filósofo hermeneuta Joaquim Domingues, que foi, aliás, quem estabeleceu a bibliografia completa do grande helenista. Mostrando a íntima relação entre O Culto e a Cultura no pensamento de Eudoro de Sousa, lança simultaneamente a sugestão, documentando e raciocinando, que procurei desenvolver nas linhas anteriores. Sem a sua sugestão, tudo ficaria encerrado no círculo fechado, conquanto vastíssimo, da pesquisa pela erudição.

A Joaquim Domingues devo o convite para escrever esta introdução. Sugeriu o meu nome ao grande amigo da filosofia portuguesa e, também ele, filósofo português António Braz Teixeira, fazendo-o, julgo eu, por saber que a minha vida intelectual esteve, no início e no fim, intimamente associada ao magistério pessoal de Eudoro de Sousa. Fê-lo talvez pensando que a introdução a um livro, além de uma ou de outra chave de abertura no sentido do pensamento, deve dar uma ideia bem pessoal do autor, sem o que a relação do leitor com o livro corre o risco de não ser de «razão animada».

Fui discípulo de Eudoro de Sousa nos meus anos moços, por volta dos vinte. Veio isto em consequência de eu ter sido recebido no círculo da filosofia portuguesa, onde pontificavam do natural para o sobrenatural Álvaro Ribeiro e José Marinho. Na fantasia do adolescente, Álvaro correspondia a Aristóteles e Marinho a Platão. Eudoro, até pela fisionomia, lembrava a figura espiritual de Sócrates. Um mês depois de lhe ter sido confiado, deu-se um acontecimento que foi o meu primeiro encontro com o espanto e que ainda hoje se repercute em mim como um aviso e um chamamento.

Todos quantos, ainda imaturos, leram René Guénon sabem como os envolveu e subjugou uma estranha convicção de que a sabedoria do

metafísico francês, expressa num tom infalível, passou para eles, transmitindo-lhes um sentimento de superioridade sobre os outros que chega a roçar a idiotia. Foi o que se deu comigo. Eu viera de completar a leitura em segredo de O Reino da Quantidade e os Sinais do Tempo e dirigi-me para a Brasileira do Rossio, café hoje transformado em banco, onde encontrei o Eudoro de Sousa. Eu estava cheio de mim e, por conseguinte, oco.

Pedi delicadamente licença para me sentar à sua mesa. Não fiz nem disse nada, julgava eu, que pudesse revelar o meu baixo estado de espírito. De repente, ó espanto!, interpelou-me com violência: «— Olha lá! Tu estás parvo? És um rapaz simpático e todos nós te temos por muito inteligente. Queres dar cabo de ti?»

A minha alma deu uma volta sobre si mesma e varri o demónio da auto-suficiência. Varri-o até hoje. Ele viu isso e, olhando-me em silêncio, pôs-se depois a conversar como se nada se tivesse passado.

Contarei ainda outro episódio bem significativo da sua superior personalidade que se deu em Brasília, para onde, vinte anos mais tarde, ele me chamou como colaborador no Centro de Estudos Clássicos, que dirigia.

Eudoro de Sousa era um professor extraordinário. Durante o ano dava uma meia dúzia de aulas. Acabavam todas com os ouvintes de pé batendo palmas. O seu estilo de ensinar era espantoso. Não conheci nada de igual em toda a minha vida de aluno e de professor.

O episódio a que me referi passou-se numa aula sobre o Egipto. O anfiteatro onde decorreu a aula estava repleto de alunos e de professores. Eudoro de Sousa caminhava de extremo a extremo da parte inferior do anfiteatro com movimentos que lembravam os de uma fera. De repente parou e começou a falar. Falava com os próprios silêncios que fazia entre as frases. Em dado momento, referindo-se às pirâmides, disse que elas eram o resultado da criação religiosa de um povo. Lá em cima, na última fila, junto ao último degrau da escada de acesso, um indivíduo, em tom insolente, interrompeu-o vociferando que as pirâmides tinham sido feitas pelos escravos subjugados pelos senhores do dinheiro e do poder. A resposta de Eudoro de Sousa foi memorável. Começou a subir os degraus que levavam até ao homem. Em cada degrau parava e dizia o nome de um egiptólogo. Subiu assim toda a escada. O silêncio era a expressão da enorme expectativa de toda a assistência. Quando chegou em frente do homem, depois de ter mencionado alemães, ingleses, russos, franceses, olhou-o cara a cara com os seus grandes olhos socráticos, dizendo sílaba a sílaba: «— Todos estes sábios ensinam que as pirâmides foram uma obra de devoção de todo um povo.»

Desceu lentamente a escada, bebeu um golo de água e continuou tranquilamente a falar. A assistência interrompeu-o para o aplaudir de

pé. Eudoro de Sousa foi para o Brasil porque em Portugal não o deixaram ensinar.

Hoje, ali, nos meios culturais, bem conhecido e muito admirado, é aqui, até nos meios universitários, vagamente referido, quando não é totalmente ignorado. A edição de Dioniso em Creta pela Imprensa Nacional, seguindo-se à de Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios e de Horizonte e Complementaridade e de Sempre o mesmo acerca do mesmo, também pela Imprensa Nacional, pode ser que torne mais popular, entre nós, o estudo da Grécia, através de um homem nado e criado «na terra mais antifilosófica do planeta».

ANTÓNIO TELMO

DIONISO EM CRETA
e outros ensaios

1.^a edição: Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1973.

DIONISO EM CRETA

«Formulações e fundamentações vão nascendo de novo; a *iluminação da existência* pode progredir; no entanto, os problemas fundamentais da existência humana talvez nem tanto se hajam modificado, desde o paleolítico.»

BURKERT

Ao contrário da filosofia, em que os testemunhos da tradição (directa e indirecta), criticamente interpretados, permitem uma clara delineação do seu desenvolvimento histórico, desde o primeiro dos Jónios até o último dos Neoplatónicos, a religião grega permanece autêntica *selva selvaggia*, em que o filósofo e o historiador a todo o passo se enredam em contradições imobilizantes. Não estranhamos, portanto, que, em desespero de causa, se chegasse à convicção de que um dicionário enciclopédico constituiria, neste campo da pesquisa, a forma de exposição menos sujeita a trair os ditames mais rígidos do que quer que passe por inquebrantável honestidade científica¹. E, na verdade, se as grandiosas publicações de Daremberg e Saglio, Roscher e Pauly-Wissowa-Kroll², por sua natureza, se constituem em mero conjunto de fichas, alfabeticamente ordenadas, também a leitura dos famosos tratados de

¹ O «manifesto» é de Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 3.^a ed., Frankfurt, 1948 (a 1.^a ed. é de 1895). Prefácio da 1.^a edição.

² Ch. Daremberg/E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919; H. W. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937 (há uma reedição fotostática da Olms, Hildesheim); Pauly-Wissowa-Kroll-Ziegler, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, em curso de publicação, desde 1893. (Já entrou na letra Z; entretanto foram publicados 11 volumes suplementares.)

Preller-Robert, Otto Gruppe, L. R. Farnell, Wilamowitz-Moellendorff, Otto Kern, A. B. Cook e Martin Nilsson³, 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.

Não cremos pecar por excesso de pessimismo afirmando que, no domínio da religiosidade, a filologia historicista, tão auspiciosamente inaugurada por Carl Otfried Müller⁴ em 1825, o mais que conseguiu em matéria de organização sistemática foi demonstrar, mal-grado seu, que o vasto e complexo horizonte do fáctico e do fenoménico nos aparece sulcado por linhas de força que visualizam a oculta tensão entre dois pólos que se designaram por «olímpico» e «ctónico», «patriarcal» e «matriarcal», «urbano» e «agrário», «helénico» e «pré-helénico», «indo-europeu» e «mediterrânico», «apolíneo» e «dionisíaco», «público» e «secreto», «local» e «universal», e assim por diante. Porém, e explorando o *simile*, digamos que, interrompida a corrente que cria e alimenta o campo de forças e, por conseguinte, anulada a tensão entre os dois pólos, como quer que sejam denominados, todas aquelas páginas de *história* se desorientam e imobilizam em verbetes de *enciclopédia*.

De origem mais recente e, ao que parece, muito mais produtivos no sentido da pretendida historicidade são os métodos comparativos dos filólogos e historiadores da religião grega que procuram na etnologia a solução de problemas suscitados pela mais íntima e assídua convivência com a tradição clássica. O imenso repositório que James Frazer publicou sob o título de *O Ramo de*

³ L. Preller e C. Robert, *Griechische Mythologie — Die griechische Heldensage*, Berlin, 1894-1920 (há edição mais recente, mas sem alterações, da colaboração de C. Robert sobre a Lenda Heróica, publicada pela Weidmann); Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906; L. R. Farnell, *Cults of Greek States*, I-V, Oxford, 1896-1909; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, em parte, póstumo, Berlin, 1926-1932 (2.^a ed., Basel, 1956); Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III, Berlin, 1926-1938; A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, I-III, Cambridge, 1914-1940; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München, 1941/1950 (há nova edição de cada um dos volumes).

⁴ Carl Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftliche Mythologie*, Göttingen, 1825 (está anunciada uma reedição fotostática).

*Ouro*⁵ passa, há três quartos de século, pelo mais celebrado monumento à inexaurível fecundidade desta metodologia. É sobejamente conhecida a argumentação com que Wilamowitz⁶, em nome da escola histórico-filológica, opugnou a coetânea tendência para explicar o «helénico» pelo «não-helénico». Mas, ainda que discutíveis nos princípios e rectificáveis nos resultados, o certo é que sempre foram triunfando de toda a crítica «reaccionária» ideias tais como a de Erwin Rohde, que, em sua *Psyche*⁷, recorre ao animismo de Tylor para iluminar 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 factos históricos e factos etnológicos, ou o mero confronto entre o «antigo» e o «primitivo», que irremediavelmente compromete a validade e o alcance da investigação, 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, levado a extremos limites, só atinge os pontos em que se revela o substrato de quanto se possa dar como *história*, entendida esta como processo de evolução ou de desenvolvimento. Noutros termos: por sua natureza, o método comparativo só tende a relevar e esclarecer o que antecede a história, permanecendo fora dela, já que, dentro dela, nunca participou do movimento que institui a própria historicidade.

Dir-se-ia, por conseguinte, que, no domínio da religião, teriam necessariamente de abortar todos os ensaios de uma historiografia científica. Nem a escola histórico-filológica, não querendo elucidar

⁵ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, mais um volume suplementar, de índices. Há uma edição abreviada, em inglês, e, desta, pelo menos três versões em outras línguas: alemão, francês e castelhano. Esta (*La Rama Dorada*) foi publicada pelo Fondo de Cultura Economica, 3.^a ed., México, 1956.

⁶ *Der Glaube der Hellenen*, ed. de Basileia, vol. I, pp. 8 e segs.

⁷ *Psyche — Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Tübingen, 1891-1894 (10.^a ed., 1925). Há uma edição abreviada, com importante introdução de Hans Eckstein (Leipzig, s. d., *Kröners Taschenausgabe*, vol. 61), que foi traduzida para castelhano e publicada pelo Fondo de Cultura Economica, México, e tradução francesa completa (Paris, Payot). Edward B. Tylor, *Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, I-II, 1.^a ed., London, 1871. Acrescente-se que na escola histórico-etnológica também influíram poderosamente, pelo menos na Alemanha, as pesquisas de Wilhelm Mannhardt: *Waldt- und Feldkulte*, I-II, Berlin, 1875-1877 (há nova edição fotostática da Olms) e, sobretudo, *Mythologische Forschungen*, Strassburg-London, 1884.

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 arqueológicos nos prestam testemunhos fidedignos. Eis por que, quase decorrido século e meio de afinçado estudo neste sector da «ciência da antiguidade clássica», o *status quaestionum* poderia resumir-se nesta conclusão naturalíssima, embora paradoxal: de certo modo, *essência da religião grega é a sua não-historiabilidade*.

Com efeito, todas as descobertas e hipóteses que vêm compondo a actual feição de que se reveste a arqueologia pré-helénica colocam-se surpreendentemente ao longo de uma trajectória de cujo sentido parece coincidir com o da tese de *A Origem Micénica da Mitologia Grega*, proposta em 1932 por Martin P. Nilsson⁸. As lições do emérito professor de Lund, então publicadas pela Universidade de Berkeley, na Califórnia, só tinham por modesto escopo demonstrar que, na sua maior parte, a lenda heróica e a mitologia, cujos documentos mais antigos se acham entretrecidos na «intriga» da epopeia, teriam surgido na segunda metade do II milénio a. C. — por consequência, muitos séculos antes da data em que presumivelmente foram compostas a *Ilíada* 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 abordar-

⁸ A tese foi publicada pela primeira vez em 1924, em breve artigo, incluso no volume colectivo dedicado a J. Wackernagel, sob o título *Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie* (v. *Opuscula Selecta*, vol. 1, Lund, 1951, pp. 391-398), e, mais tarde, no VIII volume das *Sather Classical Lectures*, com o mesmo título: *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (abreviado: MOGM), Berkeley, California, 1932. A ideia surgira do confronto entre os resultados da pesquisa mitográfica e das investigações arqueológicas. Com efeito, os grandes ciclos da lenda heróica, literariamente plasmados por Homero e os poetas do «Ciclo», e depois, no lirismo coral e na tragédia ática, encontram-se tradicionalmente ligados aos nomes de antiqüíssimas cidades micénicas, verificando-se que a importância «mitogénica», digamos assim, dessas cidades é, para usar a terminologia matemática, função crescente da sua importância arqueológica (MOGM, p. 28). O facto, copiosamente documentado, não surpreenderá a quem recorde a história da arqueologia, a partir de 1870, e as retumbantes descobertas de Schliemann: não há dúvida de que ainda hoje, como ontem, na idade heróica da arqueologia pré-helénica, os mitos gregos servem de heurística para a exumação das grandes jazidas da Idade do Bronze, no Egeu.

ÍNDICE

Introdução, por ANTÓNIO TELMO	7
-------------------------------------	---

DIONISO EM CRETA e outros ensaios

Dioniso em Creta	15
<i>Euménides</i> e a diacosmese da Terra-Mãe	73
Mitologia e ritual	93
Mito pré-helénico e mitologia grega	119
Da existência dos deuses	141
Arte e escatologia	153
O ouro, signo metálico da imortalidade	169
O mito de Psique e a simbólica da luz	195
Mito e dialéctica em Platão (ou da transposição intelectual do mistério)	221
Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia órficas	233
Orfeu-Músico (como símbolo da vida interior da filosofia, nos últimos séculos de sua história antiga)	253