

Tempo e história na Grécia Antiga

*O facto, contudo,
da Grécia antiga
não conhecer a história
e por isso desconhecer
os milenarismos
ou movimentos
semelhantes,
não significa,
como afirmei, que
não tenha experimentado
as ansiedades
que a estes
são subjacentes,
nomeadamente
o desejo de segurança,
de imortalidade,
de um sentido
para a vida.*

José Pedro Serra

Faculdade de Letras,
Universidade de Lisboa

Millenium, o Milénio, e as doutrinas sobre ele erguidas, os milenarismos, fazem parte das noções que, pela extensão e importância das questões envolvidas, são dificilmente circunscritas, domadas. Se, numa acepção mais restrita, o milenarismo designa a expectativa, muito discutida nos primeiros séculos do cristianismo, da instauração, mediante a segunda vinda de Cristo, de um reino temporal de mil anos, que antecede o Juízo Final e a chegada da definitiva Jerusalém Celeste,¹ numa acepção mais alargada, o uso dos termos «milénio» e «milenarismo», muitas vezes esquecido do original contexto escatológico, embora supondo sempre acontecimentos extraordinários, uma irrupção de algo excepcional no tempo histórico, concentra em si fundos medos, acerbas angústias, alegres esperanças, bem como o modo de os combater ou de as festejar. Trata-se, em última análise, da vivência do tempo e do sentido da história; por isso, disse que eram noções indomáveis – e acrescento felizmente – porque nada mais difícil de docilizar que a demanda autêntica do sentido último do real.

Na lógica da arquitectura deste colóquio, cabe-me a mim abordar a cultura grega, delineando as concepções de

¹Embora as raízes do *milenarismo* se possam encontrar, antes da era cristã, nas *esperanças messiânicas de Israel*, sobretudo quando às profecias se atribui o sentido de uma dominação terrena, é em ambiente judeo-cristão, e baseada em escritos apócrifos e numa interpretação do *Apocalipse* de João (19-22; ver especialmente 20,6) que esta doutrina ganha um perfil mais concreto. Presente no autor anónimo da *Epístola de Barnabé* e em Papias, o milenarismo foi adoptado e defendido por numerosos autores cristãos (Justino, Ireneu, Tertuliano...), sobretudo antes de Orígenes, acérrimo crítico desta doutrina. Para uma visão genérica deste assunto ver *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paria, 1929, s.u. Millénarisme.

tempo, de história e até de destino que, directa ou indirectamente se relacionem com o «milénio» e o «milenarismo», ou, ainda mais concretamente, com as ideias de fim e de recomeço. Desde já adianto que a minha reflexão possui um cariz «negativo», no sentido em que afirmo a ausência e a inoportunidade do tema do milenarismo no contexto da cultura grega. Efectivamente, o modo grego de pensar a acção humana e a realidade, ao ser alheio à formulação de uma *História*, ao entendimento propriamente histórico do agir, onde se enraízam as questões relativas à concepção prospectiva do tempo, à inteligibilidade do devir, ao sentido último dos «acontecimentos» – à teleologia, torna impossível o aparecimento de qualquer doutrina milenarista, uma vez inexistente o quadro intelectual, conceptual, sobre o qual se alicerçar. As legítimas inquietações e dúvidas que se erguem, incontornáveis, perante um pensamento que reflecte sobre a linearidade do tempo, sobre a ordem do devir e o τέλος, o fim último dessa mudança, são estranhas à Grécia que não pensou historicamente a existência do homem e nunca formulou a historicidade da obra humana. A filosofia grega, originária no amoroso sentimento de espanto perante aquilo que surge como sendo², desenvolve-se num plano metafísico, onde se expressa a essencial demanda do que propriamente é, na sua identidade, imutabilidade e perenidade, e por isso distinto da mera aparência ou simulacro. A partir desta perspectiva, aquilo que está submetido à mudança, o que, lampejo de circunstância, ocorre e desaparece, emergindo no tempo e no tempo extinguindo-se, é apenas um impreciso reflexo, uma realidade precária onde ser e não-ser se misturam, cujo «conhecimento» não ultrapassa os limites da opinião. Χρόνος, o tempo, o faminto rei deste fluido reino onde luz e sombras se misturam, é apenas a imagem da eternidade.³ Percebido assim o tempo e o que nele tem lugar, torna-se clara a natural desconfiança do pensamento grego em relação à história – cujo conteúdo não orienta a inteligência para a verdadeira sabedoria –, e compreendem-se, a partir da radical ignorância do significado e da dimensão do acontecimento histórico tal como o afirmam o judaísmo, o cristianismo ou a filosofia moderna, as limitações e insuficiências das noções de história presentes nos historiógrafos gregos. Não se deve, porém, concluir das afirmações anteriores que a cultura grega não se interessou pelo fenómeno do devir e pelo significado da mudança, tão ostensiva e dominadoramente presentes na realidade imediatamente perceptível; ao contrário, muito interessadas e recorrentes são as reflexões sobre a mudança (e consequentemente sobre as ideias de princípio e de fim, que de alguma forma a delimitam), sobretudo sobre a mais decisiva de todas as mudanças, a morte, meditação carregada de sentido religioso e da qual os gregos extraíam um profundo significado ético. Apesar de, como disse, ignorarem a *História*, tais reflexões supõem dúvidas e inquietações semelhantes às que encontramos subjacentes a qualquer milenarismo ou, mais genericamente, a qualquer filosofia da história: a angústia perante a arbitrariedade da mudança, o medo do nada, a procura de um sentido para a vivência de um tempo que semeia a morte. E se as feridas e as dores abertas pelo envelhecer do tempo não encontram eco, cura ou consolo em qualquer milenarismo ou em uma Providência que desencadeie e modele a história, porque para eles não há lugar⁴, nem por isso deixa de ocorrer uma

² A origem da filosofia no espanto, origem erótica e poética, reveladora de um original amor pelo que é, como se de uma experiência de alvorada se tratasse, quando de um indistinto fundo negro emerge, à luz da aurora, o dourado perfil dos entes, está significativamente presente em Aristóteles: «Agora, como ontem, os homens começaram a filosofar movidos pelo espanto.» *Metafísica*, A 982b. Veja-se ainda Platão, *Teeteto*, 155d.

³ Esta é a expressão utilizada por Platão. Cf. *Timeu*, Aristóteles, na *Poética*, 1451 b, afirma que a poesia é mais filosófica e mais elevada (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαίτερον) que a história uma vez que aquela fala do universal e esta do particular. Estas considerações, compreensíveis neste contexto aristotélico, embora «injustas e até inaplicáveis a Tucídides, remetem a história para uma singularidade inultrapassável e fazem do historiador um mero cronista que narra factos passados.

⁴ Não existe na Grécia uma interpretação prospectiva dos acontecimentos únicos e irrepetíveis que os enquadre num compreensão alargada e os remeta para um τέλος, um fim, à luz do qual esses acontecimentos não só ganhem sentido como se inserem numa expectativa, numa *esperança*. Sobre a constituição da ideia de

luta contra o dilaceramento pelo tempo e um desejo de uma regeneração, de um recomeço, que se manifestam de múltiplos modos: sob a forma de uma aspiração a uma secundária imortalidade na memória dos vindouros; sob a forma de uma lembrança ou de uma promessa de um regresso a uma idealizada idade de ouro; mediante a prática de rituais purificadores que libertem os homens dos *miasmas* do tempo; mediante a associação a cultos religiosos que ludibriam a surpresa e a insegurança do tempo futuro (os oráculos, a adivinhação...) ou que libertem o eu dos limites que o encerram.

Tendo em conta as afirmações anteriores, o objectivo desta curta comunicação é, assim, duplo: por um lado, pretendo mostrar que não existe, na antiguidade grega, um pensamento propriamente histórico, razão pela qual não há lugar para o surgimento de milenarismos ou de outras doutrinas que suponham uma concepção de história; por outro lado, pretendo ilustrar o modo como as inquietações, ansiedades e esperanças, relacionadas com a mudança, com o fim e o recomeço, com a morte e a imortalidade, se materializam em determinadas concepções do tempo e da realidade, da vocação e destino do homem.

Nos poemas homéricos, esses cantos madrugadores da cultura grega, o horizonte no qual a acção humana se inscreve está claramente delineado e desse perfil traçado emerge, nítida e luminosa, a suprema vocação do homem: o heroísmo. Entendendo-se a si próprio como um ser efémero, ἐπι-ήμερος, que dura um dia, o homem homérico sabe que o seu gesto, fugaz desenho pelos deuses concedido, será mais ou menos brevemente colhido pela mão pesada de Hades. Este é o seu inevitável destino, entendido aqui simultaneamente como ponto de chegada e como fatalidade. O reino de Hades, reino sombrio, húmido, escuro, onde o sol não entra e o riso não ecoa, é a morada dos mortos, lugar de acolhimento das *almas*, de todos aqueles a quem a vida foi já ceifada. Esclareça-se desde já que a *alma*, a ψυχή, é aqui pensada como um εἶδολον, um ídolo, uma imagem em tudo semelhante ao aspecto do homem enquanto vivo, mas desprovida de consistência, de substancialidade, como se se tratasse de uma espécie de negativo de fotografia. Pálidas sombras deambulando em casa escura, onde o carro alado da Aurora de dedos róseos jamais chega, as *almas* levam uma existência miserável, triste e apagada, como se prova pela resposta de Aquiles ao cumprimento de Ulisses no célebre passo da na *Odisseia*.⁵

«.....Não houve até agora, ó Aquiles,
nem haverá jamais, homem mais feliz do que tu!
Em vida, os Argivos te honravam à medida dos deuses.
E agora, que aqui estás és o senhor dos defuntos.
Nem a morte te aflige, ó Aquiles!»
Assim falei e logo ele me respondeu:
«Não me elogies a morte, ó glorioso Ulisses!
Antes queria ser servo da gleba em casa
de um homem pobre, que não tivesse recursos,
do que ser agora rei de quantos homens pereceram.»

À semelhança do que ocorrera em vida, também no Hades é Aquiles rei; nesse fúnebre reinado, porém, nada mais se vislumbra do que o reflexo nocturno, decaído, espectral,

história e de filosofia de história ver, por exemplo, KARL LOEWITH, *O sentido da história*, trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1991; FILIPE ROCHA, *Teorias sobre a história*, Braga, 1982; *Filosofia de la historia*, ed. Reyes Mate, Madrid, 1993; Como antologia, veja-se ainda PATRICK GARDINER, *Teorias da história*, Lisboa, 1995.

⁵Cf. 11, vv. 482-491. Utilizo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, Coimbra, 1995, p. 75.

da mais humilde alegria terrena. Sabendo-se, assim, curto e leve sopro destinado ao Hades, é a partir desta aguçada consciência da morte que o homem homérico olha a vida e para ela encontra um sentido. Paradoxalmente, esta certeza de que o véu negro da morte todos acabará por velar, roubando-os à esplêndida luminosidade solar, não petrifica o gesto, nem esmorece a acção; ao contrário, é enraizando-se nesta lúcida e terrível visão da morte, neste crepúsculo anunciado, que o homem homérico ganha o ânimo, a força, para realizar os mais belos e nobres feitos, os únicos que correspondem à grandeza da sua vocação. É esta a su-prema glória do mortal: aceitar generosamente que a vida se perca, se gaste, e, enquanto o não toca o grande sono de bronze, tornar, alegremente, longínquo o olhar e amplo o gesto, numa afirmação plena e excelente de si próprio. São palavras de Sarpédon, um dos heróis da *Ilíada*:⁶

*«Meu amigo, se, na condição de escaparmos a esta guerra,
pudéssemos para sempre permanecer isentos da morte e da velhice,
eu próprio não combateria nas primeiras linhas,
nem a ti te enviaria para a guerra que dá glória aos homens.
Mas agora, uma vez que de toda a maneira as divindades da morte nos rodeiam
aos milhares, e não é possível a um mortal fugir delas ou evitá-las,
partamos, então, e concedamos a glória a outro, ou esse que no-la dê.»*

Numa concepção excêntrica do homem, isto é, numa concepção em que a motivação da acção está não em um juízo subjectivo ou em uma análise introspectiva, nem na afirmação de uma vontade própria, mas em um modelo fornecido pela própria sociedade, a fama e a glória constituem a marca identificadora do valor do herói, o indispensável reconhecimento público desse valor, ou, em outros termos, o florescimento da ἀρετή – a ἀρετή, termo intraduzível, designa o conjunto das qualidades superlativas do herói. Compreende-se, desta forma, a cólera e o horror, (dir-se-ia, e salvaguardando as devidas distâncias, quase escatológico), que a ameaça de abandonar o corpo morto, o cadáver, aos cães selvagens e às aves de rapina suscita no guerreiro homérico. Mais do que a morte, é este o maior motivo de terror. Na verdade, ao derrotar o inimigo e ao fazer do seu cadáver o pasto dos animais selvagens, o guerreiro homérico obtém sobre o outro uma vitória total, cruel, bruta, aniquiladora. Não conceder a sepultura, impedir que um sinal visível e palpável lembre às gerações futuras a identidade do morto e dos seus actos heróicos, significa roubar-lhe a imortalidade, impedindo a permanência do seu nome na memória dos vindouros, única imortalidade a que os mortais podem aspirar e a única que o canto dos poetas assegura.⁷

Nesta cosmovisão não há, evidentemente, lugar para a história e ainda menos para qualquer esperança ou expectativa que, encarnada no tempo e fundamentada no que este possa revelar, aponte para uma qualquer teleologia. Homero conhece o *devenir*, mas apenas na sua faceta mortal e devoradora, o χρόνος, o tempo, que à semelhança do Titã, devora os seus próprios filhos, os instantes que se sucedem, tempo da fugacidade e da morte, tempo que põe cabelos brancos nas cabeças mais louras e bolor nas paredes mais brancas, tempo que deixa à sua passagem as sombras espectrais das alegrias passadas. Em lado nenhum, porém, encontramos o menor sinal de uma escatologia ou mesmo de uma inteligibilidade prospectiva, histórica, que reúna na sua compreensão o passado, o presente e o futuro. Para Homero, o tempo é o anúncio da morte e a exigência de heroísmo. Por isso,

⁶ Cf. *Il.*, 12, 322-328.

⁷ Sobre a mutilação dos cadáveres e o significado ético deste tema na *Ilíada*, ver CHARLES SEGAL, *The theme of mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden, 1971.

ao falar do tempo e da brevidade da vida, nota-se em Homero um travo de doce melancolia, de calma tristeza, que se mistura com a alegria ensolarada do acto heróico.

*«Tidida magnânimo, porque me perguntas pela minha linhagem?
Tal como a geração das folhas assim é também a dos homens.
As folhas, umas deita-as o vento ao chão, e logo
a floresta viçosa cria outras, quando surge a Primavera.
Assim nasce uma raça de homens, e outra deixa de existir.»⁸*

Concluído este primeiro esboço relativo à *Ilíada* e à *Odisseia*, perguntar-se-á, com razão, se o advento da historiografia, alguns séculos mais tarde, não implicará uma nova compreensão do tempo, dando assim lugar ao aparecimento de certos fenómenos associados à história que, como vimos, estão totalmente ausentes dos poemas de Homero. Importa antes de mais afirmar que a historiografia, inserida no grande movimento humanista do século V a.C., de que os sofistas foram os grandes precursores, surge ainda no período crítico da passagem do *μῦθος* ao *λόγος*, quando à explicação fundada no mito se pretende substituir a explicação fundada na razão. Fora deste contexto o surgimento da historiografia torna-se incompreensível. Desta forma, é natural que em Heródoto, considerado desde sempre o pai da história, encontremos efectivamente uma valorização do *devoir*, da sucessão de acontecimentos humanos, mas tal facto não nos deve levar a concluir precipitadamente que estamos perante uma compreensão propriamente histórica do homem e da sua acção. Vejamos as afirmações iniciais da sua obra que expressam claramente a sua «concepção de história», ou melhor, a natureza das suas investigações, *ἱστορίαι*:⁹ «Heródoto de Torio expõe aqui as suas investigações para que os feitos dos homens não se extingam com o tempo e para que as grandes e admiráveis obras, realizadas quer pelos Gregos e Bárbaros entraram em guerra uns com os outros.» De acordo com o que afirmei anteriormente, o primeiro aspecto que merece ser focado é o realce dado ao tempo e aos acontecimentos humanos, em clara oposição às cosmogonias e aos mitos herdados pela tradição. Aqui, trata-se de assuntos humanos e do modo como se relacionam. Mau grado esta perspectiva, parece notório que o objectivo primeiro de Heródoto é não deixar que os feitos dos homens caiam no esquecimento e que às grandes e magníficas obras correspondam a adequada fama e glória. A natureza homérica destas afirmações é indiscutível, quer quanto ao espírito que as anima, quer quanto ao próprio vocabulário usado¹⁰. Não se nega que nos relatos de Heródoto haja uma conexão entre factos, constituindo uma espécie de superficial etiologia; afirma-se apenas que a intenção essencial deste historiógrafo não é a de captar uma ordem que percorra os acontecimentos outorgando-lhes uma inteligibilidade profunda, mas sim, à boa maneira homérica, engrandecê-los e imortalizá-los, tanto quanto às coisas mortais é permitido. Por isso é o seu olhar marcadamente retros-

⁸ Cf. *Il.*, 6, 144-149. A tradução é de Maria Helena da Rocha Pereira, *Op. cit.*, p.24. Curiosamente, este passo cruza a concepção de um destino individual com uma concepção cíclica do tempo. Esta concepção do tempo, fundada no ritmo cósmico, na alternância das noites e dos dias, das estações, das colheitas, etc, e remetendo para uma *justiça cósmica* que corrigindo os excessos vai ordenando o universo, teve uma enorme importância na estruturação do pensamento grego.

⁹ Sobre a concepção de história em Heródoto ver: C. W. FORNARA, *Herodotus. An interpretive essay*, Oxford, 1971; DENIS ROUSSEL, *Les historiens grecs*, Paris, 1973; VIRGINIA HUNTER, *Past and Process in herodotus and Thucydides*, Princeton University Press, 1982; K. H. WATERS, *Herodotus the historian: his problems, methods and originality*, London and Sydney, 1985. Veja-se ainda o elenco bibliográfico realizado por ARNALDO ESPÍRITO SANTO, *Contributo para um guia bibliográfico de Heródoto*, Lisboa, 1990.

¹⁰ Refiro-me particularmente ao adjectivo *ἀκλέης*, *ές*, in-glório, obscuro. *Ο κλέος*, a glória, é indissociável da *ἀρεπή*, da excelência do herói.

pectivo, procurando colher no passado os exemplos¹¹ que, como os túmulos dos heróis homéricos, constituem sinais da excepcionalidade dos gestos humanos. Pouco importa que os episódios exóticos, fabulosos ou folclóricos ganhem relevo nas suas narrações – os costumes de povos distantes, o prodigioso comportamento do golfinho de Ario¹² ou da Fénix¹³, a incrível história do anel de Polícrates¹⁴ –, como tão pouco importa as particularidades do seu «método histórico» ou as deficiências da sua investigação. Está apenas em causa a inexistência de um quadro mental, conceptual, onde o entendimento propriamente histórico possa surgir. Em Heródoto, a atenção centra-se ainda na condição e na índole do «fazer» humano enquanto obra de um ser fugaz, submetido à inconstante roda da fortuna e entregue aos ciúmes dos deuses, pensamento típico da religiosidade arcaica. Verifica-se, assim, que, sendo a ideia de uma teleologia manifestada na história completamente estranha a estes relatos, não constituem estes um campo fértil para o nascimento de qualquer esperança, ou escatologia ou milenarismo.

A obra de Tucídides, embora de índole diversa, não anula as conclusões anteriores. Ao escrever, com evidente rigor crítico, a *História da Guerra do Peloponeso*, o autor, mais do que detectar causas ou estabelecer conexões entre os factos, procura enunciar os princípios fundamentais que regulam o comportamento humano e por isso susceptíveis de explicar não apenas as acções narradas mas também todas as que com essas possam ser aparentadas – acrescenta-se que o primeiro e mais evidente princípio que regula o comportamento humano é o desejo de dominar e a tendência do mais forte a dominar o mais fraco. Ao abstrair o elemento comum da multiplicidade dos factos, Tucídides age como filósofo, acreditando, assim, encontrar o universal que, liberto de todas as particularidades, mostra, pela sua evidência inteligível, uma verdade primeira. Ora, mantendo-se a natureza humana inalterável e, por consequência, inalteráveis os princípios reguladores do agir humano, é legítimo esperar uma semelhança entre factos passados e factos futuros. É precisamente nesta analogia entre factos passados e factos futuros, ambos iluminados à luz da mesma explicação, que Tucídides coloca o interesse da sua obra: «Basta-me que aqueles que querem ver claro nos feitos passados e, por consequência, também nos feitos análogos que o futuro, segundo a lei das coisas humanas, não pode deixar de trazer, julguem útil a minha história.»¹⁵ Esta historiografia, escrita a partir da imutabilidade da natureza humana e dos modos típicos de comportamento, centra-se nas analogias que aquela assegura; também nesta concepção não há lugar para um *tempo outro*, lugar de teofanias, de teleologias, de escatologias ou de milenarismos.

O facto, contudo, da Grécia antiga não conhecer a história e por isso desconhecer os milenarismos ou movimentos semelhantes, não significa, como afirmei, que não tenha experimentado as ansiedades que a estes são subjacentes, nomeadamente o desejo de segurança, de imortalidade, de um sentido para a vida. Estas aspirações, expressando-se de múltiplas formas, estruturam-se, porém, em torno de dois modelos fundamentais. Um consiste em desarmar o χρόνος ou em domar o tempo, tornando-o inofensivo, ora denunciando o carácter ilusório das rugas, das cãs, dos trilhos dos séculos, ora adivinhando e assegurando o futuro, roubando-lhe os temíveis poderes do surpreendente, do inesperado, do imprevisível; atribuir a fugacidade às coisas efémeras e a eternidade às coisas eter-

¹¹ Sobre o sentido exemplar da historiografia grega, ver JOSÉ PEDRO SERRA, «Pedagogia e exemplo na historiografia grega», *Euphrosyne*, vol. XIV, 1986, pp.53-76.

¹² Cf. I, 23-24.

¹³ Cf. II, 73.

¹⁴ Cf. III, 41-42.

¹⁵ Cf. I, 22. Sobre a história de Tucídides ver: JACQUELINE DE ROMILLY, «L'utilité de l'histoire selon Thucydide in *Histoire et Historiens dans l'Antiquité*, Fondation Hardt, Genève, Tomo XIV, 1956, p.23; *Id*, *Histoire*

nas, evitando assim uma situação de logro, em que ambos os planos estão turvamente confundidos, ou consultar Apolo e receber das mãos do deus as seguras palavras que nos oferecem o futuro, são certamente, embora distintos, modos de cavalgar a inconstância da fortuna. O outro consiste em destruir as barreiras individuais, libertando o eu dos seus limites específicos; a consciência liberta das suas amarras individuais, em comunhão com o Todo ou dissolvida no Todo, destrói o palco onde o tempo inscreve a sua cavernosa lei. Gostaria, para terminar, de me referir brevemente a este último aspecto.

A época arcaica, os séculos VII e VI a.C., constitui na Grécia uma época de extraordinária insegurança política e económica. Certamente relacionado com este facto, foi este um período particularmente agitado do ponto de vista religioso e nele se desenvolveram várias doutrinas como o orfismo, o pitagorismo e o dionisismo. Neste último, a aspiração à divindade e o desejo de comungar da imortalidade expressam-se de uma forma estranha, estrangeira em relação à religiosidade olímpica. As principais celebrações em honra de Dioniso eram as Trietérides Tebanas, realizadas ano sim, ano não, no monte Citéron, em Tebas.¹⁶ Consistiam esses ritos, realizados durante a noite à luz de tochas, em três momentos fundamentais; num primeiro momento, as adeptas do deus, vindas da cidade e vestidas adequadamente, entregam-se a uma corrida desenfreada para as montanhas, ao som dos tambores e das frenéticas flautas frígias, num ritmo que se intensificava progressivamente, ao mesmo tempo que faziam ecoar os gritos rituais *εἰς ὄρος, εἰς ὄρος*, para a montanha, para a montanha – a isto se designava *oreibasia*, isto é, corrida para a montanha. O objectivo da *oreibasia* é provocar o êxtase, esse estado de consciência em que o deus possui as adeptas, ou seja, é um com eles. Quando a presença do deus é vivamente sentida, a chefe do tiaso, assim se designa o grupo das adeptas do deus, manda que se sacrifique o animal, um bode ou um touro, ou outro que por elas fosse avistado. Passa-se, então, ao segundo momento do ritual dionisiaco: o *sparagmos*, a dilaceração do animal. Caindo sobre a vítima, dilaceram-na com os dentes e com as mãos; posteriormente, segue-se a ingestão da carne crua, isto é, a omofagia, o terceiro e último momento do ritual. Se comparado com o sacrifício prometeico, usual nos poemas homéricos e frequentemente repetido na cidade, o ritual dionisiaco é verdadeiramente escandaloso. Naquele, o animal, esquartejado com uma faca sacrificial, é dividido de tal forma que as gorduras são queimadas em honra dos deuses e a carne é cozinhada para alimento dos mortais. Neste simples gesto reafirma-se toda a estruturação do universo, compreendendo três planos distintos; num primeiro plano estão os deuses, sensíveis ao odor das gorduras queimadas que se eleva nos céus, sinal do culto que os homens lhes dedicam; sendo imortais, os deuses não se alimentam dos frutos da terra, integrados no ciclo natural das coisas que nascem e crescem e morrem, mas de néctar e ambrósia. Num plano intermédio estão os homens, que, mortais, têm ainda obra de civilização – não se devoram uns aos outros e cozinham os alimentos. Finalmente, está o plano dos animais selvagens que praticam a alelofagia. No cerne deste sacrifício encontra-se a afirmação clara da distinção entre homens e deuses: a morte. Não é a beleza, nem a força, nem o nascimento, mas a morte, que distingue e separa os homens dos deuses. Os deuses são imortais e os homens são mortais. Perante esta compreensão, o ritual dionisiaco é efectivamente revolucionário e a lógica que o anima é radicalmente oposta. Ao suscitar o êxtase, a bacante partilha com o deus o

¹⁶Sobre o dionisismo ver DODDS, *The Greeks and the irrational*, Boston, 1951; WALTER OTTO, *Dionysos. Myth and cult*, Bloomington and London, 1965; MARCEL DETIENNE, *Dionysos mis a mort*, Paris, 1977; MARCEL DETIENNE/J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice*, Paris, 1979; MICHEL BOURLET, «Dionysos, le même et l'autre» *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1983, pp. 1-36; MARIA DARAKI, *Dionysos*, Paris, 1985; J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1985; *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, collection de l'École Française de Rome, Actes de la Table Ronde (24-25 Mai 1984), Rome, 1986; A. EVANS, *The god of ecstasy. sex roles and the madness of Dionysos*, New York, 1988.

mesmo princípio imortal, anulando todas as distâncias que separam os homens da divindade. Subjacente a esta lógica, e inteiramente coerente com a natureza ctónica deste culto, está a valorização de uma circularidade (em oposição à patrilinearidade apolínea) expressa no facto da bacante, possuída pelo deus, devorar a carne crua do touro, ele próprio a encarnação de Dioniso. É esta mesma ideia que se expressa misticamente num desenho em que uma figura de Dioniso adulto, segura sobre os joelhos uma figura de um Dioniso criança¹⁷. A mútua remissão, do velho para o novo e do novo para o velho, faz com que o nascimento e a morte sejam momentos antitéticos mas não definitivos e irremediáveis, de uma circularidade que é ela própria imortal. Assim, nas cinzas do indivíduo está a vitória sobre Crono.

¹⁷ Ver MARIA DARAKI, *Op. cit.*, p. 65ss.